

Fabício Veliq Barbosa

**A PNEUMATOLOGIA HERMENÊUTICA DE JÜRGEN MOLTSMANN
COMO CONTRIBUIÇÃO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO**

**MOLTMANN'S HERMENEUTICAL PNEUMATOLOGY AS
CONTRIBUTION TO THE INTER-RELIGIOUS DIALOGUE**

Tese de Doutorado em Teologia

Doctoral Dissertation in Theology

**Orientadores: Prof. Dr. Manuel Hurtado
Prof. Dr. Stephan van Erp**

Apoio – CAPES e KU LEUVEN

**Belo Horizonte - MG
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
KU Leuven - Katholieke Universiteit Leuven**

2018

Fabício Veliq Barbosa

**A PNEUMATOLOGIA HERMENÊUTICA DE JÜRGEN MOLTSMANN
COMO CONTRIBUIÇÃO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Manuel Hurtado

Belo Horizonte - MG
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2018

KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN

FACULTY OF THEOLOGY AND RELIGIOUS STUDIES



**MOLTMANN'S HERMENEUTICAL PNEUMATOLOGY AS
CONTRIBUTION TO THE INTER-RELIGIOUS DIALOGUE**

A dissertation presented in partial fulfillment of the
requirements for the Doctor's Degree in Theology

Supervisors

Prof. Dr. Stephan van Erp

Prof. Dr. Manuel Hurtado

by

Fabrcio Veliq

2018

B238p

Barbosa, Fabrício Veliq.

A pneumatologia hermenêutica de Jürgen Moltmann como contribuição para o diálogo inter-religioso [manuscrito] / Fabrício Veliq Barbosa. – 2018. 350 f., enc.

Orientador: Manuel Hurtado.

Coorientador: Stephan Van Erp

Tese (doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Katholieke Universiteit Leuven, Faculty of Theology and Religious Studies.

Bibliografia: f. 319-340.

1. Diálogo inter-religioso - Teses. 2. Jürgen Moltmann - Teses. 3. Pneumatologia - Teses. I. Hurtado, Manuel. II. Van Erp, Stephan. III. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. IV. Katholieke Universiteit Leuven, Faculty of Theology and Religious Studies. V. Título.

CDD: 231.3

Fabrcio Veliq Barbosa

**A PNEUMATOLOGIA HERMENÊUTICA DE JÜRGEN MOLTSMANN COMO
CONTRIBUIÇÃO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO**

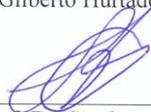
Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 24 de julho de 2018.

COMISSÃO EXAMINADORA:



Prof. Dr. Manuel Gilberto Hurtado Durán / FAJE (Orientador)



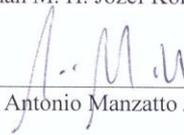
Prof. Dr. Stephan van Erp
Faculdade de Teologia da KU Leuven - Bélgica (Coorientador)



Prof. Dr. César Andrade Alves / FAJE



Prof. Dr. Johan M. H. Jozef Konings / FAJE



Prof. Dr. Antonio Manzatto / PUC/SP

Dedico esse trabalho a todos e todas que se interessam pelo estudo teológico e que veem nele uma contribuição para a humanidade..

AGRADECIMENTOS

Há tantas pessoas a agradecer ao longo dessa jornada de doutorado. Primeiramente ao Espírito, Aquele que dá vida e me permitiu terminar essa tese, concedendo-me, no meio do percurso, um milagre, que foi minha ida à Leuven para estudar durante um semestre. Em segundo lugar, a linda da Andréa, esposa maravilhosa que me foi dada por Deus e que tem me apoiado durante muito tempo. Sem ela e seu apoio seria muito mais difícil e, talvez, impossível algumas experiências. Te amo, gaxinha. À mamys querida, que com seu incentivo e suas orações sempre acreditou em mim e me disse para correr atrás do meu sonho, demonstrando constantemente seu imenso amor e companheirismo. Te amo, mamys. Ao Abner, Bruna, Fabiano e Priscila, por ser família e sempre buscarem o meu bem. À minha querida sogra e meu querido sogro pelo incentivo constante nesse percurso. Ao meu querido amigo Eliel pela amizade sincera e constantes traduções e ajudas no inglês. Ao Bruno por ter sido um dos loucos a me apoiar em momentos de dúvida; à Lorys, pela amizade sincera e confiança em mim; à Lorena, pelo apoio de sempre e amizade profunda. À Lea Mougelle, Laila, Ronan e Giovanna pelos incentivos, hospitalidade e conversas que sempre proporcionaram momentos de grande alegria. À minha querida amiga Baby que sempre me incentivou, ainda que distante, chegando até a me emprestar 160 euros para pagamento de taxa ao governo belga. À querida Ingrid Wouters, pela gentileza e iniciativa em fazer muito mais que o necessário para que eu pudesse estar em Leuven e viver por lá. Sem sua ajuda, provavelmente, eu não teria vivido em Leuven. Ao professor Jacques, pela acolhida e disposição em ajudar desde o primeiro contato que tivemos. À Faculteit Theologie en Religiewetenschappen por me conceder os seis meses de bolsa para estudar em uma das melhores universidades do mundo. Aos queridos Sam e Imme Lohmers pela acolhida no Justus Lipsius; à querida Áurea, por passar informações preciosas a respeito da cidade de Leuven; ao querido Marcus Mareano por se disponibilizar a emprestar a blusa de frio para o inverno e fornecer excelentes dicas sobre a cidade; à minha querida amiga Ho Wing Chi, que foi uma grande companheira durante minha estadia em Leuven, dando dicas, conversando e sempre disposta a ajudar. Sem dúvida, uma amiga para a vida; à querida Karen Coortos, por sua ajuda junto à prefeitura de Leuven. Uma simples ajuda que a fez tornar uma grande amiga da nossa família, com seu esposo e sua filhinha Ester; ao grupo de pesquisa Fundamental Theology de Leuven, pelas conversas, momentos de partilha de experiências, cervejas, ideias, culturas e etc; ao professor Stephan van Erp, que gentilmente aceitou ser meu orientador e que

me deu excelentes ideias de trabalho, como a de visitar Moltmann em Tübingen. Sua simpatia e cuidado teológico são coisas para levar para a vida e pelas quais me orgulho de ter sido seu orientando; ao Gabriel, querido amigo, pelas trocas intelectuais, leituras e acompanhamento no processo da tese; ao pessoal da UFMG, principalmente os da secretaria do PPG Psicologia (Carina, Cláudio, Flávia, Ingrid, Maycoln, Adriano, Elizabeth do Nascimento) que me incentivaram e apoiaram, desde o primeiro momento, meus estudos, concedendo-me condições favoráveis para seguir em frente; ao professor Orestes e à vice-reitora Leonor que, graças a essas intervenções no momento certo, abriram as portas para meu afastamento da UFMG; à FAJE, por me possibilitar estudar e ter me dado uma formação teológica consistente, bem como proporcionar um ambiente de amorosidade e companheirismo. Em especial, agradeço à secretaria e coordenação da pós da teologia, nas pessoas do Bertolino, Ivan e Geraldo, bem como ao pessoal da biblioteca, que sempre se mostraram dispostos a auxiliar, conversar e ajudar; a CAPES, pela bolsa concedida durante todo o doutorado, que foi imprescindível para que eu pudesse realizá-lo; ao querido Jürgen Moltmann, que me recebeu em sua casa em Tübingen com grande simpatia e acolhimento, disposto a conversar comigo sobre meu trabalho e ler parte da minha interpretação sobre sua pneumatologia. Estudá-lo sem conhecê-lo já seria um grande aprendizado, mas ter a oportunidade de conversar com ele e ouvir sua aprovação sobre o que havia escrito é indescritível. Aprendi muito com seus livros e pude perceber a pessoa humilde e atenciosa que é, e que se manifesta em sua forma de fazer teologia; por fim, e sem dúvida um dos mais importantes nesse processo todo, agradeço ao meu querido amigo e orientador Manuel Hurtado, que desde o Mestrado acreditou no meu trabalho, preocupando-se em fazer com que eu aprofundasse os temas trabalhados e fugisse de abordagens superficiais. Agindo da mesma forma no Doutorado, fez com que eu desenvolvesse um senso teológico mais profundo, o que gerou grande amadurecimento na caminhada. Serei sempre grato pelo apoio e incentivo dispensado ao longo de todo esse tempo que trabalhamos juntos. Sem dúvida, é um orgulho para mim ter sido orientado por ele durante esses seis anos de estudos teológicos.

“Você deve trabalhar com as pessoas e entender as pessoas. Se você for capaz de conversar com elas e as fazer compreender, então você será um bom professor de teologia.” Moltmann.

RESUMO

O intuito do presente trabalho é duplo: em primeiro lugar, visa mostrar que a pneumatologia de Jürgen Moltmann deve ser considerada uma pneumatologia hermenêutica, ou seja, que faz sentido a homens e mulheres de nosso tempo. Essa pneumatologia, que vem como fruto de uma teologia de caráter hermenêutico, visa redizer as experiências do Espírito a partir de uma linguagem que seja compreensível no momento contemporâneo. Mostramos que Moltmann, ao fazer a ligação entre o Espírito e a concretude da vida, cumpre com essa tarefa, propondo assim, uma pneumatologia que se sustenta no mundo atual. Em segundo lugar, essa tese tem o intuito de mostrar que essa pneumatologia moltmanniana que caracterizamos como hermenêutica pode contribuir para o diálogo inter-religioso na atualidade. Embora esse diálogo exista desde o início do Cristianismo, foi a partir do século XX que ele se mostrou mais presente entre teólogos e teólogas cristãs ao redor do mundo. Começando por um viés cristológico, as tentativas de diálogo inter-religioso se mostraram limitadas ao focar sua discussão no aspecto soteriológico, o que levantou o interesse de alguns teólogos cristãos por uma abordagem que partisse da pneumatologia. Essa abordagem, que se inicia por volta da década de 70, está mais preocupada em discernir como se dá a ação do Espírito nas outras religiões do que com uma mera questão soteriológica. Propomos que a pneumatologia de Moltmann adiciona um novo elemento para os critérios de discernimento trabalhados por outros teólogos dentro dessa temática. A esse novo elemento, chamamos de promoção da vida em todas as suas formas, incluindo assim a vida da natureza. Assim, em qualquer religião onde a vida é realmente afirmada, seja a vida humana, seja a vida da natureza, ali está a ação do Espírito de Deus, o que abre o leque para se pensar tanto um diálogo inter-religioso que saia das categorias epistemologicamente dominante, como nos incentiva a nos voltar para as culturas antigas, principalmente indígenas com sua valorização da terra e da natureza.

Palavras-chave: Diálogo inter-religioso; Jürgen Moltmann; Pneumatologia.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is twofold: first, it wants to show that Jürgen Moltmann's Pneumatology must be considered as a hermeneutical pneumatology, that means it make sense for men and women of our time. This pneumatology, which comes from a hermeneutical theology, wants to re-say the experiences of the Spirit since an understandable language in the contemporary world. We've shown Moltmann, making the connection between the Spirit and the life's concreteness, has achieved this task, proposing a pneumatology that sustains itself in our current time. In second place, this dissertation aims to show that this pneumatology developed by Moltmann can be a contribution to the inter-religious dialogue nowadays. Although this dialogue exists since the beginning of the Christianity, it was since the 20th century it has been more present between theologians around the globe. Starting by a Christological point of view, the attempts of inter-religious dialogue had been shown themselves limited by focusing the discussion around the soteriological aspect, which made the interesting in a pneumatological approach about this task to arise among Christians theologians. This approach, which has been started in the 70's, is more concerned in discern how the Spirit acts in others religions than to the soteriological quest. Our thesis is that Moltmann's pneumatology adds a new element in the discernment criterions proposed by other theologians. We have been called this new element as Life promotion in all its forms, including the life of the nature. By that, we mean whatever religion where we find life being affirmed whether is human's life, or nature's life, there is the God Spirit's action. This opens a wide range of opportunities to think an inter-religious dialogue that comes out from dominant epistemological categories and encourages us to look back to ancients' cultures, especially the indigenous and their valorization of earth and nature.

Keywords: Inter-religious dialogue; Jürgen Moltmann; Pneumatology

PRESENTATION, 24.07.2018 – FABRÍCIO VELIQ'S DISSERTATION

Good afternoon to all members of the committee, to all who were able to come in this very special day for me. The dissertation presented today is the result of research promoted by professor Manuel Hurtado, from FAJE and Stephan van Erp, from KU Leuven, all of whom I have to thank so much for the support and encouragement they provided during all this time.

My dissertation concentrates on the theme of hermeneutical theology since Claude Geffré's work in the 70s. It aims to articulate a theology that makes sense for men and women of our time. With this in mind my work was developed thinking about a hermeneutical pneumatology, which means a pneumatology that can be articulated clearly and make sense for those who hear it. At the same time, another issue motivated this research, namely, inter-religious dialogue. Since we are not in Christendom anymore, to live with and dialogue with other religions is an imperative for all who want to do theology in our current time.

With these two questions in mind, our dissertation is twofold: it wants to show that Jürgen Moltmann's pneumatology can be called hermeneutical pneumatology and, at the same time, it brings good contributions to the quest for inter-religious dialogue. In order to explore these two aspects of Moltmann's pneumatology, we've divided our work in three sections.

In the first section, I aim to articulate the development of Christian hermeneutics through history in order to situate the reader in the context of the development of a hermeneutical pneumatology and show that it arises as a necessity in the field of theology. I show that the Spirit must not be seen as a ghost or something located in the Christian imagination, but as a Trinitarian person and Source of Life to the world. In this first section, which has only one chapter, I have taken the historical perspective in order to present the pneumatological and hermeneutical quest development and their consequences to Theology today. I go through Jewish hermeneutics, medieval and reformed hermeneutics, modern hermeneutics from Schleiermacher to Ricoeur, and I finish the chapter by showing the hermeneutical paths developed by Barth, Bultmann, Nouvelle Théologie and Claude Geffré's hermeneutical theology, in order to show that hermeneutical pneumatology doesn't come from nothing, but responds to a demand or the necessity of theology to re-say itself.

The second section is about Jürgen Moltmann's pneumatology. To present this pneumatology I divided the section in two chapters. In the first chapter my goal is to articulate the pneumatological aspects of Moltmann's theology. To do so, I show how Moltmann establishes the relation between the Spirit of God and Trinity, hope, christology and

ecclesiology. Based on his work it is possible to affirm that his pneumatology is Trinitarian. According to Moltmann, the Trinity has not been well developed by political theology, hermeneutical theology and so on. He points out the Trinitarian character of the Christian faith, presenting the Spirit not as a third in the Trinity but fully connected with the Father and the Son, which means that he can't be thought as separated from them, but only in his perichoretic relationship. For my study, this insight will provide a good contribution into inter-religious dialogue.

In the second chapter of this section I presented Jürgen Moltmann's Pneumatology inside Protestant *ordo salutis*. Themes like sanctification, justification and regeneration were developed, showing the strict connection made by Moltmann between these subjects and the concreteness of life and bringing another way to speak about the Spirit today. This affirmation of life is brought by God's Spirit when he liberates the oppressed and brings justice to the injustice of this world and when he sanctifies and regenerates those who are oppressed. Moltmann's point of view indicates his concern to develop a pneumatology connected with society's actual issues and not only doctrinal questions. In other words, the Spirit is seen from within the concreteness of life.

The third section is concerned with my second goal, which is to show that Moltmann's pneumatology can be a contribution to actual inter-religious dialogue. To do so, I divided the section in two chapters. In the first, my aim is to present the *status quaestionis* of inter-religious dialogue through pneumatology. I seek to present the ideas developed by theologians of a wide Christian range regarding inter-religious dialogue through pneumatology. These theologians are Jacques Dupuis, Catholic, Georges Khodr, Orthodox Church, Stanley Samartha, Protestant, Clark Pinnock, the evangelical movement, and Amos Yong (a pentecostal theologian). I found that in their formulations sometimes the Trinitarian dogma was neglected sometimes the discernment criteria for the Spirit's actions was not clear and, in none of the cases was human experience truly considered to talk about the action of the Spirit.

Jacques Dupuis, even starting with a Trinitarian project, in his attempt to establish an inter-religious dialogue through pneumatology, assumes that Christian faith is superior to other religions. Georges Khodr, with a bad comprehension of Lossky's theology, has proposed the separation of the economies of the Son and the Spirit. Samartha follows along the same path of miscomprehending Orthodox theology. Clark Pinnock continues to say that the Church has some superiority among religions and must be seen as a kind of "Truth

bulwark”. Amos Yong attempts to negotiate Trinitarian dogma, either separating the economies of the Son and the Spirit or proposing a dialogue with Unicist concept of God. I call attention to the constant statements referring to Christian superiority made by some of these theologians. Christianity, in their point of view, would be responsible to teach and bring the right names to the diverse experiences that these religions have. Moltmann is against this kind of attitude in saying that the dialogue serves to a mutual enrichment, considering that Christianity is not the guardian of truth, but it is incomplete, and being incomplete must listen to and learn with others religions about itself and about them.

In the second chapter of this section our aim is to show the contributions that Moltmann’s pneumatology can bring to inter-religious dialogue. We have considered three major contributions:

1 – Trinitarian pneumatology: I show in the fourth chapter of the dissertation that theologians who have focused on the inter-religious dialogue through pneumatology did not give so much credit to the Trinitarian question. This led us to a pneumatology that, although fix in the many demands of the inter-religious dialogue, negotiates and loses its identity as Christian pneumatology. I show this in the work of Georges Khodr, Stanley Samartha and Amos Yong. Although their intentions are good, since they seek to comprehend how the Spirit can be and act in other religions, they negotiate the Christian Trinitarian identity and by doing so create a bigger problem than what they had before. On this point, Moltmann’s suggestion that Christianity must “put itself with all the truth of your own religion,” offers a good criterion for realizing if what is happening in the inter-religious dialogue proposal is an honest attempt or just something to avoid confrontation.

2 – Incarnated pneumatology: Moltmann’s pneumatology should never be thought as something that is just an abstraction. His pneumatology is fully comprised of life and human experiences, which serve as counterpoints to those theologians I discuss in the fourth chapter. In this sense it is not a pneumatology disconnected from life, or a Spirit who is seen like a ghost that walks around the globe, this pneumatology goes the other way around. There is the Spirit’s commitment to life and humankind in Moltmann’s pneumatology, which allows him to say that every worldly experience is an experience of God itself. This goes in a totally different direction than Dupuis and Yong’s proposals. They believe that the experience of the Spirit is imperfect (Dupuis) or has no precision (Yong) in other religions. In their perspectives, Christianity is the

place where the experience of God is more perfect and the Church, according Dupuis is the privileged sphere of Spirit's influence. Clark Pinnock would also agree with this point of view, since he considers the Church as the "truth bulwark" and follows through a path that reminds us some kind of utilitarianism.

Moltmann's proposal breaks the dichotomy between transcendence and immanence by thinking about the action of the Spirit. Keeping in mind that all human experience is also an experience of God, the events of the world and the events of the nature cannot be considered as alien from God. This Spirit, then, acts in the world in effective forms, bringing peace, liberation, comfort, communion and breaking demoniacal and death cycles found in our societies. Since this Spirit is the Spirit of Christ, his work in the world anticipates what happened with Jesus in his resurrection which means, life that arises from the death.

3 – Discernment of spirits: Although Moltmann's criterion is quite simple, it invites us to rethink how spirits act in society, whether in culture, whether in religious points of view. We must remember that we are talking about this issue from a Christian perspective and as a consequence any discernment should consider Christian premises. This does not allow us to make Christianity the best criterion for discernment, it just calls attention to the fact that, if we want to enter into dialogue with other religions and keep our own identity, we must present these criteria in a Christian form.

Since in Moltmann's proposal the cross is a Trinitarian event, to think the cross is to think about the Spirit that is present in the cross and resurrection of Christ and, at the same time, how life overcome death. In this sense, Moltmann's pneumatology can be considered as corollary of his cross criterion, which means that we can say that every spirit that keep stand when confronted with the Spirit that is manifested in the cross, comes from God.

In our point of view, the consequence of this statement for inter-religious dialogue is quite clear. Wherever life is affirmed in all its forms, whether human' life, whether animal' life, whether nature's life, right there we can find the Spirit of God. In this sense, when dialoguing with other religions we must look for what in these religions promotes life to identify if the Spirit is acting or not in that religion.

At the conclusion of my work, I suggest that there is still a long way to go in the inter-religious dialogue if we want to build a mutual bridge that gives access to dialogue between Christianity and other religions. This bridge, although it has been built by many theologians

before us, still has to be restored and amplified in some points in order to avoid its fall. This four year project comes as a result of this effort and should be considered as one more brick in this building started by theologians that are much more talented than myself.

Concerning inter-religious dialogue through pneumatology, although a great ripening has been given to this issue in the contemporary theology, it is possible that various theologians treat this question with little humility. I have tried to show that many of these theologians consider Christianity to be the “Real Religion” and consider other religions as just stages on the way towards the final truth that is found in Christianity. At the same time, many theologians longing to be heard have neglected Christian identity, which implies a non-sensical dialogue and shows us that inter-religious dialogue is a dangerous path where every step should be taken carefully.

My work has shown that Moltmann’s pneumatology can be really useful to deal with the tendency to neglect Christian identity, since it keeps its Trinitarian character and does not disassociate the person of the Spirit from the person of the Son and the person of the Father. I also considered Moltmann’s proposal in order to think about the maternal aspects of the Spirit, attempting to remove the patriarchal aspects that have been part of the concepts of God in Christian perspectives. This was also an attempt to give space to the feminine in the intra-Trinitarian relations, which can be a great contribution to dialogue with religions that have mother Earth as its basis, such as indigenous religions. If we begin from a hermeneutical pneumatology, that means a Pneumatology that speaks and makes sense to people of our own time (as we have affirmed in Moltmann), it is necessary to hear the demands of our society in order to avoid giving answers to questions that have not been asked. Also, if we wish to assume a seriously humble position, it is necessary to understand that all discernment criteria can only fumble towards identifying the action of the Spirit.

Seeing these criteria as a fumbling forward, I suggest that through Moltmann’s Pneumatology it would be possible to propose a new criterion of discernment to identify the action of the Spirit in other religions, which is the promotion of life in all its integrality. I realized that nature was totally put aside in the discernment criteria considered by the theologians we have studied. Moltmann himself, talking about discernment criteria, also doesn’t take this aspect into account, only saying that what must be considered as something that comes from Spirit is “what passes through the sieve of Christ”. Bringing this criterion into inter-religious dialogue, opens up his thought and shows the actuality of his theology to actual Christianity.

As consequence of my thesis that Moltmann's pneumatology can be used as contribution to the inter-religious dialogue, I also think about life's integrality in all its aspects, which evolves nature as well as discernment criterion in other religions, which means we can say that wherever human life and nature is affirmed in all its forms, there is the action and the presence of the Spirit of God. Where death is affirmed, whatever the religion, there is not the action and the presence of the Spirit, who gives life.

This little step opens a great door to dialogue with African and indigenous religions that consider nature to be fundamental to its forms of believe and relationship with the Divine. If we assume that the Spirit acts in all Creation and also acts in religions (nothing is out reach for Him), then Christianity is instigated to dialogue with religions that don't have "doctrines" or "scriptures".

When nature's life is a discernment criterion about the action of the Spirit in other religions we open the bridge to dialogue with African and Indigenous religions and also put nature on a equal *status* with the ethical questions that are commonly taken into account when in inter-religious discernment criteria.

Also, new decolonial perspectives are opened as we seek to listen to and learn from the plurality of knowledge found in other religions, especially those which did not receive influence from European epistemologies. Without any doubts this can lead the pneumatological approach to a new way of thinking that is more connected with the Cosmos and that "comes from below", as Victor Codina says.

Keeping all this in mind, Moltmann's hermeneutical pneumatology and aiming to move forward inter-religious dialogue through pneumatology, we can say that Christianity is called to a real *kenosis*, which implies placing itself not as the religion to which all other should go, but as one that can comprehend other religions categories and learn with them towards mutual growth. By doing so, pneumatology will play an important role in building a bridge that connect Christianity with other religions.

At the same time, it is necessary for Christianity to assume integral life (human's life and nature's life) as discernment criterion, which offers a more respectful and open posture to the Eastern, African and Indigenous religions, it might also be a good way for Christianity to be conscious about its own identity which, according to Trinitarian doctrine, implies a openness to the other.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	23
CAPÍTULO 1 - A HERMENÊUTICA CRISTÃ E A PNEUMATOLOGIA NA HISTÓRIA	28
1.1 Introdução.....	28
1.2 Da hermenêutica judaica à hermenêutica dos reformadores	29
1.2.1 Da hermenêutica judaica a Santo Agostinho	29
1.2.2 Hermenêutica Medieval.....	33
1.2.3 Hermenêutica da Reforma	38
1.2.4 Da passagem do dogmático para o histórico	44
1.3 Hermenêutica filosófica de Schleiermacher até Ricoeur.....	45
1.3.1 Schleiermacher	45
1.3.2 Wilhelm Dilthey	46
1.3.3 Considerações sobre a pneumatologia do século XVII a XIX	49
1.3.4 Heidegger	51
1.3.5 Gadamer	54
1.3.6 Paul Ricoeur	56
1.4 Hermenêuticas teológicas: Karl Barth e Rudolf Bultmann	59
1.4.1 Karl Barth	59
1.4.2 Rudolf Bultmann	62
1.4.3 Pequenas considerações sobre as hermenêuticas de Karl Barth e Rudolf Bultmann	65
1.5 Nova hermenêutica.....	66
1.6 O desafio de uma pneumatologia hermenêutica.....	70
1.6.1 Uma teologia hermenêutica	70
1.6.2 Consequências de uma teologia hermenêutica	79
1.6.3 Pneumatologia hermenêutica.....	80
1.7 Considerações Finais a respeito da seção	87
SEÇÃO 2 – PNEUMATOLOGIA HERMENÊUTICA EM JÜRGEN MOLTMANN	89
Introdução.....	89

CAPÍTULO 2 - ASPECTOS PNEUMATOLÓGICOS NA TEOLOGIA DE JÜRGEN MOLTSMANN.....	90
2.1 Introdução.....	90
2.2 Quem é Jürgen Moltmann?	90
2.3 A Trindade e o Espírito	94
2.3.1 Monoteísmo e Monarquianismo	98
2.3.2 Monoteísmo político e clerical	99
2.3.3 A Trindade no pensamento de Moltmann	102
2.3.4 A doutrina trinitária do reino e a liberdade.....	109
2.4 Jesus e o Espírito	115
2.4.1 Jesus vive na força do Espírito (nascimento, batismo, filiação e obras)	115
2.4.2 Jesus se entrega por meio do Espírito.....	122
2.4.3 Jesus envia o Espírito: a questão da igreja	127
2.5 O Espírito como arras da promessa	131
2.5.1 A questão da revelação	132
2.5.2 A promessa como chave de leitura da revelação de Deus	136
2.5.3 O Cristo Ressuscitado.....	138
2.5.4 As arras do Espírito	140
2.6 Considerações finais do capítulo	142
CAPÍTULO 3 – A PNEUMATOLOGIA INTEGRAL DE JÜRGEN MOLTSMANN: RUMO A UMA PNEUMATOLOGIA HERMENÊUTICA.....	144
3.1 Introdução.....	144
3.2 Espiritualidade versus vitalidade	144
3.3 Espírito como libertador	147
3.3.1 Experiências de libertação	147
3.3.2 Fé e liberdade: o caso da Teologia da Libertação	150
3.3.3 O Espírito Libertador.....	155
3.4 O Espírito Justificador	157
3.4.1 A teologia luterana da justificação reformada.....	157

3.4.2 A abordagem de Moltmann	159
3.4.3 O Espírito como justificador	162
3.5 O Espírito como Regenerador	163
3.5.1 Regeneração e Justificação	163
3.5.2 Autoexperiência do Espírito e ação efetiva no mundo	165
3.5.3 A maternidade do Espírito	168
3.6 O Espírito Santificador	170
3.6.1 Santificação na teologia reformada	170
3.6.2 Santificação em dias atuais e o Espírito que santifica	173
3.7 O Espírito e a concretude da vida	176
3.8 Rumo a uma pneumatologia hermenêutica de Jürgen Moltmann	180
3.9 Considerações finais do capítulo	184
Considerações finais da seção	186
SEÇÃO 3 – A PNEUMATOLOGIA DE JÜRGEN MOLTMANN E O DIÁLOGO INTER- RELIGIOSO: POSSÍVEIS CONTRIBUIÇÕES	188
Introdução	188
CAPÍTULO 4 - <i>STATUS QUAESTIONIS</i> DE UMA ABORDAGEM PNEUMATOLÓGICA DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO	189
4.1 Introdução	189
4.1.1 Um impasse no diálogo inter-religioso	190
4.2 A tentativa de Jacques Dupuis	191
4.3 Georges Khodr – uma perspectiva ortodoxa	197
4.4 Stanley J. Samartha: uma abordagem protestante	204
4.5 Clark Pinnock: uma abordagem evangélica	211
4.5.1 O Espírito no pensamento de Pinnock	212
4.5.2 A ação do Espírito nas outras religiões	215
4.6 A abordagem de Amos Yong	223
4.6.1 Pneumatologia fundacional e imaginação pneumatológica	226
4.6.2 As propostas de diálogo inter-religioso de Yong	228

4.7 Considerações finais do capítulo	239
Capítulo 5 – Moltmann dentro do diálogo inter-religioso.....	241
5.1 Introdução.....	241
5.2 A experiência de vida como experiência do Espírito	241
5.2.1 Superando a dicotomia entre vida e Espírito	241
5.2.2 Experiências pessoais	244
5.2.3 Experiências coletivas	247
5.2.4 Experiências religiosas	249
5.2.5 A transcendência imanente.....	250
5.3 A criação no Espírito	253
5.3.1 Espírito e Natureza	255
5.3.2 Teologia da criação e teologia da natureza.....	258
5.3.3 Deus como criador.....	260
5.3.4 Pneumatologia e criação.....	262
5.4 Algumas críticas feitas à pneumatologia de Moltmann.....	264
5.5 Posição de Moltmann em relação à cláusula do <i>Filioque</i>	267
5.5.1 Questão do <i>Filioque</i>	267
5.5.2 A posição de Moltmann a respeito do <i>Filioque</i>	270
5.6 Possível uso da pneumatologia de Moltmann no diálogo inter-religioso.....	277
5.6.1 – Moltmann e o diálogo inter-religioso	277
5.6.2 O diálogo direto de Moltmann com as outras religiões.....	286
5.6.3 Contrapontos necessários	296
5.6.4 Possíveis contribuições de Moltmann para um diálogo inter-religioso atual.....	306
5.7 Considerações finais do capítulo	310
Considerações finais da seção	311
Que diremos, pois, à vista dessas coisas?.....	313
REFERÊNCIAS	319
REFERÊNCIAS POR TEMAS	329

ANEXO – INTRODUCTION AND CONCLUSION	341
---	-----

INTRODUÇÃO

O diálogo inter-religioso não é um tema novo para a Teologia. Desde os primeiros tempos da era cristã, e até mesmo, desde a época do povo de Israel, a convivência com outras religiões é algo comum. No entanto, é possível perceber que, durante muito tempo, essa relação não foi pela via dialogal. Muito pelo contrário, são diversos os embates e disputas que perpassam essa relação entre o Cristianismo e as religiões não cristãs.

Eventos como as Cruzadas contra o povo islâmico e as perseguições às chamadas religiões pagãs poderiam ser citados como exemplos do ambiente muitas vezes hostil em que essa relação se constituiu ao longo da história cristã, principalmente no período da Cristandade, que segue do século IV até a Idade Moderna.

Ao se deparar com uma nova forma de ver o mundo, grandemente marcada pelo Iluminismo e pelo Racionalismo, a Idade Moderna começa a questionar o Cristianismo como religião normativa a respeito do que é certo e errado para a sociedade. O processo de emancipação da Europa Ocidental das categorias religiosas até então dominantes abre uma nova maneira de pensar o mundo e o próprio ser humano dentro desse novo quadro.

Com isso, a ideia de uma verdade meramente dogmática trazida por uma religião que se diz verdadeira e acima de todas as outras começa a ficar sem sentido para a sociedade que exige fatos e provas racionais para acreditar em algo. Diante disso, o Cristianismo perde o seu *status* privilegiado de ser um guardião dos segredos divinos e passa a ser visto, principalmente em solo europeu, como uma entre outras religiões.

A resposta dada pela Igreja Católica, no Concílio Vaticano I, mostra-se pouco dialogal. De fato, os documentos desse Concílio mostram uma Igreja que tenta se defender atacando as novas situações da sociedade de seu tempo, o que nos leva a pensar: não seria uma reação à perda de domínio sobre as consciências o que levou o Concílio Vaticano I a reforçar as posições tridentinas e enrijecer as questões dogmáticas? Se assim o for, não teria o Catolicismo tentado recuperar sua voz mais por meio da força do que por meio do diálogo, enrijecendo-se em si mesma e fechando-se para o novo ao invés de se tornar como água que flui e abre caminhos onde antes não existia?

Do lado Protestante, a resposta a esse novo padrão de sociedade é percebida por meio da Teologia Liberal, que se inicia com Schleiermacher. Essa teologia, ao contrário do hermetismo dogmático do Catolicismo, tendo como base a subjetividade de cada ser humano,

abrirá mão de toda base Escriturística. O que se torna importante é o sentimento na relação com Deus, ou seja, a experiência que cada um faz do divino.

Que isso gera uma grande relativização para a fé nos parece claro. Nesse sentido, é interessante observar que a resposta Protestante às novas demandas da sociedade se mostra, na esteira da Teologia Liberal, como o oposto àquilo que foi feito pelo Catolicismo. Enquanto esse se fecha sobre si mesmo, não aceitando às vozes que vêm de fora, aquele, por sua vez, arrisca perder totalmente sua identidade, ao negociar questões fundamentais da fé cristã. Assim, a Teologia Liberal, na ânsia de acompanhar o seu tempo, leva o Cristianismo a se tornar um indigente dentro do mundo moderno. Curiosamente, a resposta a esse movimento que é proposta por Karl Barth e sua teologia dialética, a nosso ver, leva o Cristianismo a uma posição semelhante àquela do Vaticano I, o que mostra certa postura pendular no Cristianismo da Idade Moderna.

Com o Concílio Vaticano II abre-se uma nova perspectiva para a relação do Cristianismo com as outras religiões. Os documentos do Concílio, ainda que mantendo grandes limitações no que tange a questão do diálogo inter-religioso e a inclusão dessas no projeto de salvação de Deus para a humanidade, representam um passo fundamental para se pensar o diálogo inter-religioso em perspectiva contemporânea.

A proposta de *aggiornamento* que é trazida pelo Vaticano II faz a Teologia, seja católica, seja protestante, tentar se redizer dentro da sociedade atual, uma vez que uma teologia que não diz nada às pessoas de seu tempo, dificilmente se mostrará como uma voz digna de ser ouvida. Do contrário, passa a ser uma das vozes silenciadas pela própria sociedade, uma vez que serve mais para retrair do que para fazer avançar as questões de nosso tempo.

Com os contornos desenhados pelo Concílio Vaticano II, começa-se a tentativa de um diálogo inter-religioso por meio da cristologia. Alternando entre exclusivistas, inclusivistas e pluralistas, são diversos os discursos e textos que tentam conciliar o fato cristão com a realidade trazida pelas religiões não cristãs.

É sabido que a Cristologia, desde seu início, tentou trazer o fato cristão para as categorias de seu tempo. Basta lembramos as diversas formulações cristológicas que foram feitas nos concílios de Nicéia e Constantinopla. No que concerne ao diálogo inter-religioso, essa característica se mantém extremamente viva, motivo pelo qual se pode dizer que o esforço feito por diversos cristólogos se mostrou fecundo, sendo grandes os avanços que uma cristologia de caráter hermenêutico produziu na questão do diálogo inter-religioso.

A pneumatologia, por sua vez, ao longo da história cristã se mostrou como uma temática de difícil elaboração. O fato de somente uma pequena menção ao Espírito aparecer no credo Niceno e sua elaboração mais sistemática ter sido ratificada pela Igreja somente no Concílio de Constantinopla, graças ao trabalho de Basílio de Cesareia, bem como as diversas lutas da Igreja contra os diversos movimentos carismáticos e místicos que surgiram no percurso cristão deixam em evidência essa constatação.

Somente no século XX, após o que é considerado o período de “esquecimento do Espírito”, que a pneumatologia começa, novamente, a ser estudada de maneira mais sistemática dentro da teologia cristã. Nesse sentido, há um “reavivamento” da questão do Espírito, muito influenciado pelo movimento pentecostal nascido nos Estados Unidos da América, em âmbito Protestante, bem como pelo movimento carismático, em ambiente católico.

A obra de Yves Congar *Creio no Espírito Santo* pode ser considerada certo coroamento no meio católico dessa nova atenção dada à questão do Espírito em tempos atuais. No entanto, essa obra, ao invés de propor uma pneumatologia que faça sentido para as novas sociedades que vivem fora da cristandade, a nosso ver, somente retoma as definições do Espírito que ao longo da Tradição se consolidaram dentro do Cristianismo, sem repensar como dizer o Espírito para homens e mulheres de nosso tempo e dialogar com as questões contemporâneas, tais como o diálogo inter-religioso.

A partir da virada hermenêutica da teologia, torna-se extremamente importante que teólogos e teólogas tentem falar a respeito da fé em categorias que façam sentido para o ser humano hodierno. É dentro da proposta de uma teologia hermenêutica, como desenvolvida por Geffré, que se insere, então, pensar uma pneumatologia que também seja de caráter hermenêutico, ou seja, que possa ser dita e compreendida pela sociedade atual, contribuindo assim, dentre outras coisas, para o diálogo inter-religioso na atualidade.

Com isso em mente, esse trabalho se mostra com um duplo objetivo: primeiramente, visa mostrar que uma pneumatologia de caráter hermenêutico foi desenvolvida pelo teólogo protestante Jürgen Moltmann que utiliza categorias e imagens que fazem sentidos dentro da mentalidade atual. Em segundo lugar, afirmar que essa pneumatologia de caráter hermenêutico pode servir como contribuição para se pensar o diálogo inter-religioso em nosso tempo.

Para isso, dividimos essa tese em 3 seções. Na primeira seção, nosso intuito é mostrar como se desenvolveu a hermenêutica cristã e a pneumatologia ao longo da história do

Cristianismo. Ao fazer isso, queremos situar o leitor no contexto do desenvolvimento de uma pneumatologia de caráter hermenêutico e mostrar que essa surge como necessidade do fazer teológico, a fim de que a pessoa do Espírito possa ser entendida não como um fantasma ou fruto de uma imaginação cristã, mas sim, como pessoa na Trindade e Fonte de Vida para o mundo. Nessa primeira seção, composta somente por um capítulo, adotamos uma perspectiva histórica para que o leitor seja capaz de acompanhar a evolução do desenvolvimento tanto da hermenêutica cristã, quanto da própria pneumatologia que, ao mesmo tempo em que gera essa hermenêutica, é também fruto dela.

A segunda seção trata mais especificamente da pneumatologia do teólogo objeto de nosso trabalho. Assim, apresentamos nela o pensamento pneumatológico de Jürgen Moltmann. Para isso, dividimos essa seção em dois capítulos. No primeiro, nosso intuito é mostrar os aspectos pneumatológicos ao longo de sua teologia. Dessa forma, buscamos mostrar a relação que Moltmann faz do Espírito com a Trindade, esperança, cristologia e eclesiologia.

No segundo capítulo dessa seção, apresentamos a pneumatologia de Jürgen Moltmann dentro do *ordo salutis* da dogmática protestante. Assim, os temas da santificação, justificação e regeneração serão trabalhados, mostrando a estreita relação que Moltmann faz entre essas temáticas e a concretude da vida, ressignificando assim o falar acerca do Espírito na atualidade. Nosso intuito é mostrar que essa pneumatologia atende àquilo que definimos como sendo uma pneumatologia de caráter hermenêutico.

A terceira seção trata do nosso segundo objetivo que é mostrar como a pneumatologia de Moltmann pode contribuir para o diálogo inter-religioso na atualidade. Para isso, dividimos a seção em dois capítulos. No primeiro, nosso intuito é apresentar o *status quaestionis* do diálogo inter-religioso por meio da pneumatologia. Para isso, apresentamos as ideias desenvolvidas por teólogos das diversas tradições cristãs a respeito do diálogo inter-religioso pelo viés pneumatológico. Esses teólogos são Jacques Dupuis, do catolicismo, Georges Khodr, da Igreja Ortodoxa, Stanley Samartha, teólogo protestante, Clark Pinnock, do movimento evangélico, e Amos Yong, teólogo pentecostal.

Percebemos que, nessas formulações desenvolvidas por esses teólogos abordados, ora se negociava o dogma trinitário, ora não se deixava claro os critérios de discernimento da ação do Espírito e, em nenhum dos casos, a experiência humana foi levada em consideração para se falar a respeito da ação do Espírito.

É digno de nota que embora possa parecer um número excessivo de autores a ser trabalhado em somente um capítulo, o que pode soar como uma abordagem superficial acerca de suas teologias, o que se busca é identificar as propostas oferecidas por esses autores no intuito de compará-las entre si e mostrar suas possíveis limitações para o diálogo inter-religioso contemporâneo. Não temos o intuito de fazer um estudo sistemático sobre a pneumatologia desses autores, mas somente mostrar como que elas são usadas por eles no diálogo inter-religioso.

Com isso em mente, o segundo capítulo dessa seção e último de nossa tese apresenta a contribuição de Moltmann para o diálogo inter-religioso. Nesse capítulo, além de refazer o percurso de ligar as experiências humanas às experiências do Espírito, abordamos também a estreita relação que nosso teólogo faz entre Criação e Pneumatologia, a fim de mostrar que, para Moltmann, a Criação é um ato trinitário e acontece no Espírito de Deus que é derramado sobre tudo que existe, vivificando e renovando todas as coisas.

Uma vez mostrada que, no pensamento de Moltmann, toda experiência humana é também uma experiência do Espírito, abordamos como que nosso teólogo aborda a questão do diálogo inter-religioso em sua teologia. Mostramos, então, a diferenciação que Moltmann propõe entre o diálogo inter-religioso indireto e o diálogo inter-religioso direto e, por fim, apresentamos como sua pneumatologia da vida pode ser usada como critério de discernimento para a ação do Espírito no mundo e nas outras religiões e que também abre caminho para se pensar um diálogo com as religiões de matrizes indígenas, dentro de um pensamento descolonial. Encerramos nosso trabalho com uma pequena conclusão.

CAPÍTULO 1 - A HERMENÊUTICA CRISTÃ E A PNEUMATOLOGIA NA HISTÓRIA

1.1 Introdução

Pode parecer de pouco conhecimento teológico propor um capítulo sobre pneumatologia hermenêutica. Pode-se alegar que toda teologia é em si hermenêutica e que, por esse motivo, a pneumatologia também o será. Contudo, ao ter em mente o termo pneumatologia hermenêutica, não tentamos somente fazer uma interpretação acerca do Espírito Santo. Temos consciência de que tudo aquilo que se fala de Deus é uma interpretação. No entanto, com este termo, estamos preocupados com a necessidade em se ter uma pneumatologia que fale algo com categorias que façam sentido para os seres humanos de nosso tempo.

Partimos do pressuposto de que toda teologia precisa dizer algo aos seres humanos no tempo em que esses estão inseridos. Para isso, é necessária uma interpretação criativa a respeito do texto bíblico e do relato evangélico. Nesta linha de raciocínio, fazer teologia atualmente se torna um grande desafio e, no que tange à pneumatologia, consideramos a tarefa ainda mais difícil.

Diversas são as perguntas que podem ser colocadas para quem se propõe a estudar o tema da pneumatologia em contexto contemporâneo. Como trazer a pneumatologia para a atualidade? Como fazê-lo de maneira que faça sentido ao homem de hoje? Como fazer isso se mantendo fiel a toda uma tradição teológica que possui mais de 2000 anos na história cristã? Seria possível usar as mesmas categorias dos dogmas do século IV ou precisamos de uma nova terminologia para se falar sobre o Espírito?

Na tentativa de responder a essas questões consideraremos, neste capítulo, o trajeto da hermenêutica cristã e sua pneumatologia, bem como a nova hermenêutica filosófica que surge a partir do século XIX com Schleiermacher, e segue seu caminho com Dilthey, Heidegger, Gadamer e Ricoeur que, dentre outros, influenciaram e ainda influenciam o pensamento teológico hodierno.

Pretendemos abordar o tema pela via histórica, iniciando pela hermenêutica judaica e seguindo até tempos atuais. Dividimos, assim, este capítulo em quatro momentos: em um primeiro momento, tratamos brevemente do desenvolvimento da hermenêutica judaica até a hermenêutica dos reformadores. No segundo momento, abordamos a hermenêutica filosófica de Schleiermacher até Ricoeur, na terceira parte, abordamos as hermenêuticas teológicas de Karl Barth e Bultmann, que contribuíram de forma basilar para a teologia protestante do

século XX para, na quarta parte, abordarmos o tema da teologia e pneumatologia hermenêutica.

1.2 Da hermenêutica judaica à hermenêutica dos reformadores

1.2.1 Da hermenêutica judaica a Santo Agostinho

Falar de uma hermenêutica judaica pressupõe falar a respeito da Torá que, para o povo de Israel é de extrema importância, uma vez que ela fornece a “plena verdade necessária à vida do homem¹”. Uma hermenêutica judaica parte, então, de uma necessidade espiritual do povo e, nesse sentido, não tem caráter filosófico.

De acordo com Jeanrond, podemos identificar 4 métodos de interpretação dentro da hermenêutica judaica: a literária, a *midrashica*, *pésher* e alegórica.

A abordagem literária pode ser considerada como uma abordagem mais simples do texto e consistia na interpretação da legislação do Deuteronômio, ou seja, o texto queria dizer aquilo que estava escrito. O segundo método, o *midrash*, era o utilizado nas escolas rabínicas e o seu intuito era conseguir extrair do texto algo a mais do que sua significação imediata. Nesse sentido, o contexto se mostra importante. Em relação ao método literal, se mostra como mais elaborado e menos rígido.

O terceiro método, chamado *pésher*, era utilizado em *Qumran*. Esse método tinha o intuito de conhecer os mistérios divinos e era uma maneira atualizada do método *midrashico*. O quarto e último era a leitura alegórica que buscava o senso espiritual do texto, ou seja, uma leitura simbólica. Para termos uma ideia, no que tange aos ensinamentos de Jesus, seu método hermenêutico se situaria no método *midrashico*, ou seja, havia a preocupação, no discurso de Jesus, de extrair do texto algo a mais que somente o que estava escrito, havia nesse discurso uma interpretação para a vida da comunidade.

Os primeiros cristãos interpretaram os textos judaicos à luz do evento Cristo. Essa interpretação alegórica do Antigo Testamento feita pelos primeiros cristãos recebe o nome de leitura tipológica.

O embate entre os primeiros cristãos e judeus, bem como o combate por parte dos primeiros padres ao movimento gnóstico, faz surgir duas escolas para a interpretação dos textos. De um lado, estava a Escola de Alexandria, que insistia no método alegórico guiado pela regra de fé da Igreja. Teólogos como Orígenes e Irineu se enquadram nessa escola, sendo Orígenes considerado por muitos como o grande sistematizador da exegese cristã. Orígenes

¹JEANROND, Werner G. *Introduction a l'herméneutique théologique*, p.25s

propôs os três sentidos da Escritura, que são o corporal, psíquico e o espiritual. Cada um desses sentidos se destinava a certo tipo de pessoa: o corporal ao povo comum, o psíquico aos que já fizeram mais progresso e o espiritual para os que atingiram a perfeição. De certa forma, isso nos lembra a gradação gnóstica que havia em seu tempo.

A outra escola era a de Antioquia, que se inscreve dentro da tradição judaica local. Nesse sentido, dá mais ênfase ao campo textual e gramatical das Escrituras, tendo sido um de seus teólogos Teodoro de Mopsuéstia que denunciava o perigo da hermenêutica de Orígenes de negar a realidade da história bíblica.

Embora percebamos que as duas escolas trabalhem com paradigmas bem diferentes, “esses dois paradigmas não foram jamais observados de forma estritamente separados dentro da Igreja primitiva²”.

Muitos outros padres da Igreja cristã se preocuparam com a interpretação do texto bíblico no primeiro período do cristianismo para a defesa da fé, tais como Justino para falar a respeito da Eucaristia, Santo Atanásio em sua defesa da consubstancialidade de Jesus e Deus, em sua luta contra Ário, os Capadóciós Gregório de Nissa, Gregório Nazianzo e Basílio de Cesaréia, tendo esse último contribuído enormemente para a questão da divindade do Espírito Santo, Cirilo de Alexandria em sua luta contra Nestório na questão mariana do *Theotokos* e tantos outros poderiam entrar nessa lista. Todos eles, de alguma forma, também faziam uma hermenêutica do texto com o intuito de instruir os primeiros cristãos no caminho da fé.

Foi Agostinho, bispo de Hipona, o responsável por sintetizar as linhas de pensamento de Alexandria com a de Antioquia. Propôs que devemos fazer uma análise detalhada do texto para melhor compreender seu sentido espiritual. Em seu pensamento, a coisa é diferente daquilo a que ela se refere e, dessa forma, as Escrituras são produção humana que faz referência a Deus. É fácil perceber o avanço que a linha de pensamento de Agostinho traz para a questão hermenêutica das Escrituras. A partir desse ponto de vista, ela pode ser trabalhada de forma análoga às formas de trabalho com textos não cristãos e ser interpretada usando os mesmos métodos que eram utilizados para análises textuais. Agostinho nos fornece uma perspectiva nova para leitura do texto bíblico e essa nova perspectiva é o amor. De certa forma percebemos aqui a premissa de fazer a exegese da parte a partir do todo.

Nessa perspectiva, a leitura hermenêutica de Agostinho se centra na prática.

²*Ibid.*, p. 33

Tradição e leitura dos textos das Escrituras estão em atitude dialética: a leitura instrui a comunidade e a comunidade vive segundo o Espírito do amor que fala a Escritura e fornece o ponto de vista necessário para uma leitura responsável³.

No que tange à pneumatologia é interessante perceber as passagens interpretativas a respeito do Espírito desde as raízes judaicas para os primeiros padres da Igreja. De uma visão do Espírito como a força ativa de Deus (como algo que não era oposto ao corpo como mais tarde será transformado pelo conceito de *pneuma* grego) como *ruah* - evidenciado por aparecer no Antigo Testamento 380 vezes⁴ - para uma visão do Espírito como vínculo de amor e totalmente distinto do corpo humano. Essa diferença, fruto da influência do pensamento grego, na comunidade judaica foi bem pontuada por Daniélou:

Quando falamos de “espírito”, quando dizemos “Deus é espírito”, o que queremos dizer? Falamos grego ou hebraico? Se falamos grego, dizemos que Deus é imaterial etc. Se falamos hebraico, dizemos que Deus é um furacão, uma tempestade, um poder irresistível. Daí todas as ambiguidades quando se fala da espiritualidade. A espiritualidade consiste em se tornar imaterial ou em ser animado pelo Espírito Santo?⁵

Também é significativa a própria ressignificação que acontece dentro do judaísmo com relação ao Espírito de Deus dentro do Antigo Testamento, no meio do povo judaico. Como consequência do exílio, a própria consciência do povo de Israel em relação a Deus é mudada. Há a passagem da consciência de um Deus terrível, senhor da terra em que o povo habita para o Deus que é transcendente e criador. Mudando-se a consciência a respeito de Deus, também o é a consciência com relação ao Espírito.

Essa mudança é percebida nos textos pós-exílicos, em que a *ruah* expõe um espectro de significados antropológicos e se cerca do significado de “alento vital” e de “coração”; à *ruah* não são conferidos somente atributos humanos extraordinários, mas também uma força que pode dominar o homem, seja de dentro para fora, seja de fora para dentro, e continua não fazendo parte do próprio homem.

É no período intertestamentário que acontece uma grande alteração na interpretação do Espírito e que é marcante para o pano de fundo dos Escritos neotestamentários. Essa alteração

³ *Ibid.*, p. 38

⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da Vida*, p.49

⁵ DANIELLOU, J. *apud* CONGAR, Yves. *Op. Cit.*, p. 18

é percebida nos escritos sapienciais. Nesses escritos, o Espírito é ligado à sabedoria, claramente, devido às influências helenísticas. O livro da Sabedoria revela com grande agudez essa característica.

A sabedoria é um tema de grande reflexão no judaísmo desse período. Livros como o Eclesiastes e Sabedoria mostram muito claramente esse tipo de reflexão. No livro da Sabedoria, o Espírito tem uma função cósmica análoga à que é atribuída à sabedoria pelo estoicismo, i.e., de manter a coesão do universo, mesmo que em Sabedoria a função do Espírito seja conduzir os homens à vontade de Deus⁶. O Espírito, nesse período, é visto como consequência de uma vida de acordo com a vontade de Deus.

A Sabedoria se mostra idêntica ao Espírito, visto ter uma força ou energia interior de transformação. Em Sabedoria 7:22, a sabedoria está em uma singularíssima relação com Deus (monogenes). Aqui se encontra o termo *pneuma hagion*:

Pois a Sabedoria, artífice do universo, me ensinou. Há nela um espírito inteligente, santo, único, múltiplo, sutil, móvel, distinto, sem mancha, claro, inalterável, amante do bem, diligente, independente, benfazejo, amigo do homem, firme seguro, tranquilo, que tudo pode, supervisiona tudo, e penetra todos os espíritos, os inteligentes, os puros, os mais sutis⁷.

Para Yves Congar, esse período traz à tona dois valores para uma posterior teologia do Espírito Santo: em primeiro lugar, uma personalização do Espírito Santo presente na literatura rabínica em que mostra que o Espírito Santo chora, alegra-se, consola etc., bem como em alguns momentos como um ser pessoal parecido com um anjo.

Em segundo lugar, a ideia de pureza e sutileza presente Nele que permite que seja o princípio da vida, princípio de novidade e de conduta⁸. O Espírito deixa de ser somente uma força de ação divina e se torna de caráter pessoal.

Moltmann, por sua vez, ressaltará nesse período o conceito da *Shekiná* de Deus entre seu povo⁹. Para Moltmann o que se entende por *Shekiná* seria melhor caracterizado como a inabitação de Deus em um tempo e espaço em determinado lugar na história. Isso em decorrência do seu significado de “armar a tenda” de Deus junto ao seu povo.

⁶ CONGAR, Yves. *Revelação e Experiência do Espírito*, p. 27

⁷ Sabedoria, 7,22 - 23

⁸ CONGAR, Yves. *Revelação e Experiência do Espírito*, p. 28-29

⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da Vida*, p.55-59

Durante o exílio, com a destruição do templo, surge o pensamento entre o povo de Israel de que Deus acompanha seu povo ao exílio através de sua *Shekiná*. É desse pensamento que surge a esperança de que a *Shekiná* retornará juntamente com seu povo para sua terra.

Interessante é perceber que a *Shekiná* é a presença do próprio Deus no meio do seu povo, sendo essa presença distinta de sua eternidade.

Os cabalísticos viram na ideia da *Shekiná*, em seu “brilho radiante” o Espírito Santo. Assim, para Moltmann, e aqui há concordância com o pensamento de Yves Congar a respeito da sabedoria, a *Shekiná* torna claro o caráter pessoal do espírito, sendo ela a empatia de Deus e chama a atenção para a sensibilidade do espírito de Deus que sofre e participa junto com seu povo.

No entanto, um ponto se torna diferente: com a ideia da *Shekiná*, Moltmann propõe um apontamento para a *kenosis* do espírito através da capacidade de Deus de sofrer, o que será abordado em capítulos posteriores.

Essa mudança significativa com relação à interpretação do Espírito tem seu coroamento com a pneumatologia desenvolvida no Novo Testamento por Paulo e pelos sinóticos, que passam a ver o Espírito totalmente ligado com a pessoa de Jesus e nunca desvincilhado dele.

Da interpretação do Espírito enquanto força ativa de Deus, impassível e dominadora, passa-se para a interpretação do Espírito enquanto ser pessoal que sente, chora e se compadece do ser humano, que chega, na visão de Moltmann, até à consciência de uma *kenosis* do Espírito, de modo que podemos perceber uma evolução da interpretação acerca do Espírito Santo que acompanha a própria hermenêutica textual judaica e dos primeiros cristãos que vimos mais acima.

1.2.2 Hermenêutica Medieval

As ideias de Agostinho a respeito da Igreja, da vida cristã e da Trindade tiveram grande influência nos séculos posteriores. No que tange à hermenêutica, o equilíbrio proposto por ele entre Escrituras e Tradição não seguiu o mesmo caminho e isso, por questões eclesiais¹⁰ e, passado algum tempo, a separação entre interpretação bíblica e especulação teológica foi se distanciando.

Em linhas gerais, podemos elencar quatro subcategorias para a interpretação do texto bíblico: a) o senso literal que é aquilo que nos indica a ação de Deus e dos primeiros pais, b) o

¹⁰*Ibid.*, p. 39

senso alegórico que nos mostra aquilo que nossa fé esconde, o senso moral que nos dá as regras da vida quotidiana e c) o senso anagógico que designa o fim último de nossa busca¹¹, ou seja, o objetivo da vida cristã.

Essa teoria dos quatro sentidos da Escritura abre o caminho para a separação das matérias teológicas que vemos, ainda em nossos dias, ou seja, que um é o caminho exegético que se preocupa somente com o texto e nada mais que ele e outra de viés teológico que visa a interpretação do texto bíblico para a prática cristã. Ainda que essa forma de pensar: exegese ou teologia, ainda seja corrente em diversos meios, a cada dia aumenta mais a clareza de que uma boa exegese precisa ser também teológica e que a teologia sem uma boa exegese que a sustente tende a especulações fantasiosas.

Com o redescobrimento da filosofia de Aristóteles, o interesse pelo texto vai se tornando mais forte, no lugar da leitura alegórica. São Tomás pode ser considerado o grande expoente dessa perspectiva. Seu completo interesse a respeito de uma ciência da fé se mostra nas suas reflexões a respeito da doutrina cristã, que se baseiam enormemente na filosofia aristotélica. Com relação ao nosso tema, em sua *Suma Theologica*, sem rejeitar os quatro sentidos da Escritura que mencionamos acima, argumenta que os sentidos espirituais das Escrituras se apoiem no sentido literal do texto, sem confusão, uma vez que

todos os sentidos estão fundados no sentido literal, e só a partir dele se pode argumentar, e nunca dos sentidos alegóricos, como observa Agostinho contra o donatista Vicente. Nada, no entanto, se perderá da Escritura Sagrada, porque nada do que é necessária à fé está contido no sentido espiritual que Sagrada Escritura não o refira, explicitamente em alguma parte, em sentido literal¹².

A relação dialética proposta por Agostinho se torna cada vez mais distante e, após Tomás, a escola exegética e a escola teológica caminham quase de maneira independente.

No que concerne à pneumatologia desse período, ela é profundamente marcada pelo posicionamento agostiniano, tendo somente algumas pequenas variações entre teólogos como Hugo de São Vitor, Boaventura, Santo Anselmo e Tomás de Aquino. Um grande marco, porém, também acontece nesse período, mudando grandemente a forma de interpretação da história. Esse marco é a doutrina de Joaquim de Fiore.

¹¹ *Ibid.*, p. 41

¹² *ST*, QI, Art. 10

Joaquim de Fiore nasceu em 1135 e morreu em 1202. Foi, sem dúvida, um personagem marcante na história da teologia Ocidental e merece destaque ao longo de nossa explanação acerca das experiências do Espírito ao longo da história do cristianismo.

Seu movimento é fruto de certa insatisfação com a Igreja de seu tempo, algo que podemos perceber em quase todos os movimentos carismáticos, sejam de cunho católico ou protestante. Essa insatisfação é o que, ao longo da história, motivou servos de Deus a buscarem uma intervenção Deste na história e a se sentirem chamados por Ele para realizarem algo no mundo.

Joaquim era um desses. Acreditava em uma realização, nesse mundo, daquilo que esperamos para o além. Assim, divide o mundo em três eras: a era do Pai que vigorou de Adão até os Patriarcas, em seguida a era do Filho que se inaugurou com o rei Ozias e teve seu ápice em Jesus Cristo e a terceira, a era do Espírito, que se inicia com São Bento, que seria o tempo da liberdade do Espírito, ou seja, uma era dos espirituais.

Para Joseph Ratzinger, nas ideias de Joaquim de Fiore se iluminam as possibilidades e riscos da doutrina do Espírito Santo. Em suas palavras:

Em Joaquim há um signo orientador: sua prontidão para iniciar, aqui e agora, um cristianismo verdadeiramente espiritual e buscar esse cristianismo espiritual, não mais além da palavra, senão na mais completa profundidade desta¹³.

Esse cristianismo espiritual e escatológico que emerge da teoria joaquimita percebe-se em Francisco de Assis e sua vida de entrega e despojamento.

O problema do joaquinismo, percebido por teólogos como Boaventura, dentre outros, resulta de pensar uma era do Espírito, independente do Cristo. A era de Cristo precisa ser também a era do Espírito e não pode ser pensada separada dela, uma vez que o Espírito é o Espírito de Cristo¹⁴.

Embora a visão trinitária de Joaquim de Fiore tenha sido condenada e, como percebemos, apresenta sérios problemas de cunho trinitário, ainda assim, podemos dizer que,

¹³ RATZINGER, *El Dios de Jesucristo*, p.100

¹⁴ Moltmann discorda dessa posição. Para Moltmann, Fiore nunca pensou em um Espírito separado do Cristo ou do Pai. “O Reino do Espírito já está presente no reino do Filho, da mesma forma como o reino do Filho já estava preparado no seio do reino do Pai” cf. MOLTSMANN, *Trindade e Reino de Deus*, p. 210. Esse assunto será abordado na segunda seção quando falarmos a respeito da doutrina trinitária de Moltmann.

de alguma forma, todas as filosofias e teologias do Ocidente¹⁵ que têm em suas bases uma realização plena do homem na história são devedoras ao pensamento de Joaquim de Fiore.

Do lado do Oriente, as teologias da Síria e da Armênia se desenvolveram independentemente das categorias e questões das teologias grega e latina.

Nessas teologias, mesmo que com aportes pouco diferentes, o Espírito Santo aparece em seu aspecto maternal. Isso é perceptível com relação ao batismo de Jesus. Nessas teologias, o Espírito que repousa sobre Jesus é maternal.

O princípio de partida é aqui o Espírito maternal, que da a luz desde a água a Jesus (e aos neófitos). (...) é o Espírito maternal, o qual – ao começo da criação – produz toda vida, e que junto ao Jordão desce sobre Jesus para repousar sobre ele, com o qual Jesus é exaltado à condição de Filho, cheio do Espírito, e é glorificado como o Filho Unigênito/primogênito, e imediatamente o Filho reconhece o Pai, o mesmo que o Pai reconhece ao Filho e o gera como Filho¹⁶.

Mesmo que essa maneira de falar acerca do Espírito tenha se conservado somente em poucas fontes neotestamentária e siríacas não deixa de remeter novamente à questão da *ruah* vista como força da ação de Deus.

Isso talvez se justifique uma vez que tanto na teologia siríaca, como na teologia desenvolvida na Armênia – essa verá o Espírito maternal em conexão com a criação e o batismo dos cristãos – tem-se uma grande influência judaica.

Há, nessa teologia, uma cristologia do Espírito de forma mais evidente que uma cristologia do *Logos*. O Espírito e o *Logos* estão ligados em uma imagem bem interessante. Em particular, na teologia siríaca, o Espírito Santo é visto como a “costela do *Logos*” o que traz também uma forma própria de se ver a Igreja. Assim como Eva foi formada da costela de Adão, assim a Igreja foi formada da costela do *Logos* que é o Espírito Santo. Assim como Eva é a mãe da vida humana, o Espírito Santo é mãe da nova vida. Aqui, o aspecto maternal que falávamos pouco acima se mostra bastante evidente.

¹⁵ Podemos citar aqui a filosofia de Hegel de uma realização do Espírito absoluto na história, bem como a filosofia de Schelling, contemporâneo a Hegel, em seus estudos sobre as eras do mundo e diversas aulas, Karl Marx e sua realização plena do homem na história, dentre vários outros que poderíamos listar. No campo da teologia, como bem pontuado em CONGAR, Yves. *Experiências e revelações do Espírito*, p. 179, temos referência a Fiore na teologia da morte de Deus de Thomas Altizer.

¹⁶ WINKLER, G. Ein bedeutsamer Zusammenhang, p. 325s apud HILBERATH, Bernd Jochen. *Pneumatología*, p. 158

Ainda do lado do Oriente, dois teólogos merecem destaques nesse período com relação à questão pneumatológica: Simeão o Novo Teólogo e Gregório Palamas.

Simeão foi um místico e esse “novo” em seu nome decorre de uma nova experiência de Deus de onde nasce sua teologia.

É importante percebermos aqui o que falamos um pouco mais acima ao colocarmos a questão da teologia oriental: essa teologia se faz e se desenvolve a partir da espiritualidade. Contrariamente ao ambiente latino, em que a ênfase do fazer teológico está, predominantemente, no caráter de uma busca de entendimento por meio da razão, aqui é a experiência que se faz de Deus que se torna o principal para se pensar e fazer teologia.

Simeão utiliza a figura da luz para falar do Espírito. Ele é o que ilumina a toda vida espiritual. Sua cristologia é *pneumatológica*. Isso se percebe na analogia que usa entre Cristo e o Espírito como porta e chave. Enquanto Cristo é a porta que dá acesso à casa do Pai, o Espírito é aquele que é a chave que abre essa porta.

Também no que tange à autoridade sacramental Simeão se mostra totalmente aberto ao Espírito. Para ele, “não é a ordenação como tal, senão o abrir-se ao Espírito na penitência e na ascética e na santidade pessoal enraizada nelas o que colocam uma pessoa em condições de comunicar o Espírito¹⁷”.

Gregório Palamas com sua tese das energias divinas influenciou muito toda a teologia ortodoxa. Até hoje, no pensamento ortodoxo, seu pensamento tem grande respaldo. Em seu pensamento, há três realidades que pertencem a Deus: a essência divina, a hypostasis e as energias. Para justificar essa sua tese estabelece três níveis de união¹⁸.

Em primeiro lugar, há a união de acordo com a essência, tal como a que existe nas três pessoas da Trindade. A união entre homem e Deus não pode ser nesse nível, uma vez que, segundo Palamas, se essa união for do mesmo nível que a da Trindade, então nos tornaríamos o próprio Deus, o que, claramente seria impossível.

O segundo nível da união é de “acordo com a *hypostasis*, tal como ocorre na encarnação onde a natureza humana e a natureza divina se unem na pessoa de Jesus Cristo. Uma vez que nossa união com Deus não pode ser do mesmo modo da que houve na encarnação, dado seu caráter único, faz-se necessário o terceiro nível proposto por Palamas.

¹⁷ HILBERATH, *Pneumatología*, p. 160

¹⁸ Seguimos o estudo de WARE, Kallistos. God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies according to Saint Gregorio Palamas. In: CLAYTON, Philip; PEACOCKE, In Whom we lie and move and have our being, p. 163-164. Também em MEYENDORFF, *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*. 1959, 431 p.

Esse terceiro nível acontece de acordo com as energias. Nesse nível, cada um dos santos deificados é cheio com a vida, glória e poder de Deus, mesmo continuando a ser uma sujeito pessoal distinto, contudo cheio do Espírito. Essa característica, para Gregório, é importante a fim de salvaguardar a diferença entre o Criador e a criatura. Uma vez que a essência de Deus é insondável não temos acesso a ela e aquilo que experimentamos nunca é Deus em sua essência, mas sim, suas energias.

Aqui se vislumbra certa desvinculação entre Trindade imanente e Trindade econômica. Enquanto na imanente a processão do Espírito é a partir do Pai, na econômico-salvífica permanece o princípio triádico, de maneira que se pode falar do Espírito que procede do “Pai por meio do Filho” e do “Pai e do Filho”. A primeira expressão é também aceita na tradição ortodoxa e permanece como dado teológico.

Esse percurso ao longo da Idade Média revela o quão rico foi esse período para o desenvolvimento de uma *pneumatologia*. Desde Agostinho, no Ocidente, até Gregório Palamas, no Oriente, diversos foram os enfoques dados à pessoa e às ações do Espírito na vida do cristão e na Igreja.

As diversas interpretações acerca da ação do Espírito e de sua estrutura se mostram, como sabemos, como resultados de uma época de cristandade.

Com exceção de Joaquim de Fiore, que interpreta a ação do Espírito não mais somente em seu caráter imanente, dentro da Trindade, mas também extrapolando o aspecto meramente econômico-salvífico, percebemos que a grande preocupação desse período é de fundamentar, em geral, de forma racional no Ocidente, e a partir de uma vivência espiritual no Oriente, a pessoa do Espírito Santo para os que creem.

A interpretação e a forma de interpretar continuam a mesma ao longo de vários séculos. Essa forma de interpretar as Escrituras e a Tradição está prestes a sofrer uma mudança radical e que acarretará novos questionamentos e exigirá novos paradigmas. Sobre isso que passaremos a falar agora, a partir da Reforma Protestante.

1.2.3 Hermenêutica da Reforma

Segundo Jeanrond, a reforma protestante do século XVI pode ser considerada como evento hermenêutico¹⁹. Os reformadores seguem a linha de Agostinho ao defenderem que a interpretação da Bíblia se vincula com a Igreja cristã. No entanto, a Bíblia é o instrumento que permite determinar o que pertence a essa vida e à Igreja e o que não pertence. Frente ao

¹⁹ JEANROND, W.G. *Introduction a l'herméneutique théologique*, p. 45s

dogmatismo instaurado nesse período, Lutero e os reformadores desejam retornar ao texto bíblico como regra de fé.

Para Lutero, o sentido literal da Bíblia é muito forte, uma vez que o texto revela a Palavra de Deus. Lutero, contudo, não rejeita o senso espiritual do texto. Nesse sentido, é a leitura teológica que pode determinar se um determinado texto deve ser lido de maneira literal ou espiritual.

A hermenêutica de Lutero tem como pano de fundo dois conceitos de existência humana diametralmente opostos: a existência segundo Deus e a existência segundo o mundo. A primeira se revela na cruz de Cristo e somente pode ser aceita pela fé (*sola fides*) e a segunda é o contrário da primeira. Assim, só podemos interpretar corretamente as Escrituras se estivermos em uma existência segundo Deus.

Nesse ponto, podemos perceber um movimento circular na hermenêutica de Lutero: enquanto as Escrituras provocam no homem uma decisão favorável ou não ao Espírito, é somente a decisão favorável que permite ao homem se lançar ao estudo das Escrituras de forma mais aprofundada. Assim, uma micro-hermenêutica depende de uma macro-hermenêutica, sendo essa última em perspectiva cristológica.

Segundo Lutero, o Antigo Testamento deve então ser lido em perspectiva cristológica. Essa leitura permite que Lutero faça a distinção de dois sentidos literais do texto bíblico: o senso literal ordinário e o senso literal profético²⁰. É dentro do senso profético que se permite uma leitura alegórica. A alegoria aqui entendida como cristológica. Assim, no pensamento de Lutero, há uma coerência cristológica que perpassa o texto bíblico.

Na linha de uma literalidade bíblica está também Calvino. Esse, de forma mais firme, pressupõe somente o texto bíblico como normatização última da fé.

Entre os reformadores o princípio da *Sola Scriptura* é fundamental. Ou seja, há somente uma fonte de revelação de Deus, contrariamente à linha católica desse período, das duas fontes²¹. O princípio do *Sola Scriptura* de Lutero trouxe uma grande discussão para o

²⁰ *Ibid.*, p. 49

²¹ Foi somente no Concílio Vaticano II, na *Dei Verbum* que essa ideia das duas fontes foi superada: “A sagrada Tradição, portanto, e a Sagrada Escritura estão intimamente unidas e compenetradas entre si. Com efeito, derivando ambas da mesma fonte divina, fazem como que uma coisa só e tendem ao mesmo fim. A Sagrada Escritura é a palavra de Deus enquanto foi escrita por inspiração do Espírito Santo; a sagrada Tradição, por sua vez, transmite integralmente aos sucessores dos Apóstolos a palavra de Deus confiada por Cristo Senhor e pelo Espírito Santo aos Apóstolos, para que eles, com a luz do Espírito de verdade, a conservem, a exponham e a difundam fielmente na sua pregação; donde resulta assim que a Igreja não tira só da Sagrada Escritura a sua certeza a respeito de todas as coisas

cenário cristão, uma vez que para os católicos desse período a tradição era o guia indispensável e infalível para a interpretação das Escrituras. “Atrás da tradição, está a saúde da interpretação!”²² pode ser considerado o lema católico de interpretação do texto bíblico nesse período. Essa questão a respeito da interpretação do texto recai também sobre a questão da liberdade e do livre arbítrio que leva à discussão com Erasmo de Roterdã sobre esse tema. Em sua *Diatribes* Lutero tenta mostrar que não existe o livre arbítrio, mostrando que há diferença entre Deus e a Escritura de Deus, uma vez que, no próprio Deus haveria algo de abscondido, enquanto na própria Escritura isso não haveria, sendo ela totalmente clara para o entendimento.

Segundo Lutero, as passagens obscuras e abstrusas das Escrituras são por causa da ignorância em matéria de vocabulário e gramática, mas isso não impede o conhecimento das Escrituras. Assim, tudo nas Escrituras é revelado, faltando somente o conhecimento, de nossa parte, das palavras. Dessa forma, as coisas obscuras nas Escrituras se devem à cegueira e indolência das pessoas que não tratam de ver a verdade claríssima. Lutero defende que há uma dupla clareza nas Escrituras, bem como dupla obscuridade, uma externa e uma interna: a externa é colocada no ministério da Palavra, a outra na cognição do coração. Quanto à clareza interna, nenhum ser humano entende um i se não tiver o Espírito Santo²³.

Segundo Greisch, o princípio do *Sola Scriptura* de Lutero foi menos uma solução para a questão da interpretação do texto bíblico do que uma fonte de novos problemas²⁴, o que deixa muito claro as diversas controversas levantadas pelos defensores da tradição no catolicismo e o próprio Concílio de Trento, instaurado para dar uma resposta às questões suscitadas por Lutero.

No entanto, até mesmo no meio protestante a leitura de uma forma somente literal e exegética do texto levanta os que veem nisso certo dogmatismo.

O movimento pietista pode ser considerado a principal resposta dentro do protestantismo a essa visão dogmatizadora. Os pietistas trazem a ideia de que cada cristão faz a experiência do Espírito de uma maneira individual e que é essa experiência que deve servir

reveladas. Por isso, ambas devem ser recebidas e veneradas com igual espírito de piedade e reverência (DV 9). Nesse sentido, Escritura e Tradição são consideradas modos da única Fonte que é o Deus que se revela. Embora essa mudança possa ser considerada uma grande aproximação das propostas da Reforma, a questão da interpretação das Escrituras ainda se distancia grandemente, uma vez que se mantém presa ao Magistério, não reconhecendo o sacerdócio de todos os crentes, na linha da Reforma.

²² GREISCH, Jean. *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, p.72

²³ LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas V.4*. 1993, 462 p.

²⁴ GREISCH, Jean. *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, p.75

de base para a leitura e interpretação da Bíblia. No entanto, seguindo por essa linha, grandes questões se colocam com relação à interpretação bíblica. Não se tornariam as interpretações subjetivas? Haveria a unidade da fé, se assim o fosse? Como encontrar o equilíbrio entre a experiência subjetiva e a fé bíblica? Talvez essas questões que uma breve descrição do movimento pietista levanta sejam ainda questões para pensarmos a relação entre experiência subjetiva e fé bíblica em nossos dias.

No que concerne à pessoa do Espírito, percebemos no movimento de Reforma uma mudança de enfoque: a questão principal acerca da pessoa do Espírito não é a respeito de sua identidade, antes de suas obras. Tanto Lutero como Calvino, os principais expoentes do movimento de reforma, não colocam sua ênfase em uma ontologia do Espírito, antes mostram como se dá sua ação na vida do crente e qual sua função na vida do crente.

Porque assim como o Pai é chamado Criador, o Filho, Redentor, assim o Espírito Santo, em razão de sua obra deve chamar-se Santo ou Santificador. (...) o Espírito Santo efetua a santificação por intermédio das partes seguintes: a congregação dos santos ou a igreja cristã, o perdão dos pecados, a ressurreição da carne e a vida eterna. Isto é, primeiro nos conduz à sua santa congregação e nos põe no seio da Igreja, pela qual nos prega e leva a Cristo. Porque nem tu nem eu jamais poderíamos saber algo a respeito de Cristo ou crer nele e conseguir que seja nosso Senhor, se o Espírito não no-lo oferecesse e presenteasse ao coração pela pregação do Evangelho. A obra foi feita e está completada; pois Cristo nos obteve e conquistou o tesouro por sua paixão, morte, ressurreição, etc. Se, porém a obra ficasse oculta, de forma que ninguém soubesse dela, seria vã e perdida. Ora para que esse tesouro não ficasse sepulto, mas fosse aplicado e fruído, Deus enviou e fez proclamar a Palavra e nela nos deu o Espírito Santo, a fim de fazer-nos ver tal tesouro e redenção e torná-lo nosso. Santificar, por isso, outra coisa não é que conduzir ao SENHOR Cristo, para receber esse bem ao qual não poderíamos chegar por nós mesmos. (...) Pois onde não se prega Cristo, aí não há Espírito Santo, que cria, chama e congrega a Igreja cristã, fora da qual ninguém pode vir ao Cristo Senhor²⁵.

Não dizemos com isso que Lutero e Calvino não pensam no Espírito enquanto pessoa da Trindade ou não estão preocupados com quem seja o Espírito, mas que, embora ambos sigam o conceito trinitário do Espírito como terceira pessoa da Trindade e, nesse sentido, como pessoal em relação ao homem, a ênfase está na ação do Espírito.

Para Calvino, o Espírito é espírito de santificação²⁶, Aquele que regenera, justifica, concede os dons; Aquele que, “difuso em todas as partes, a tudo sustenta, vigora e vivifica, no

²⁵ LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas V. 7*, p. 395-396

²⁶ CALVINO, *A instituição da religião cristã*, p.18

céu e na terra²⁷” e que coopera com Deus para o conhecimento de Cristo. Nas palavras de Calvino:

Devemos ver agora de que maneira chegam até nós os bens que o Pai conferiu a seu Filho Unigênito, não para seu uso, mas para que, com eles, socorresse os pobres e necessitados. Mas antes devemos ter em conta que, enquanto Cristo estiver fora de nós e nós dele separados, tudo quanto padeceu e fez pela salvação do gênero humano nos é inútil e não faz nenhuma diferença. Logo, para que nos comunique os bens que recebeu do Pai, é preciso que Ele se faça nosso e que habite em nós. Por essa razão é chamado “nossa cabeça” (Ef 4,15) e “primogênito entre muitos irmãos” (Rm 8,29); de nós, por nossa vez, diz-se que somos “enxertados nele” (Rm 11,17) e “revestidos dele” (Gl 3,27); porque, como já disse, nada de tudo o que Ele possui é para nós até que nos tornemos um com Ele. Embora seja verdade que não conseguimos isso pela fé, uma vez que nem todos compreendem indistintamente a comunicação de Cristo que é oferecida pelo Evangelho, a própria razão nos ensina a subir mais alto e inquirir sobre a eficácia oculta do Espírito, mediante a qual se dá que usufruamos de Cristo e de todos os seus bens²⁸.

Não podemos desconsiderar, ao falarmos a respeito do Espírito nesse período, o movimento místico que acontece em período concomitante à reforma e à contrarreforma católica. É nesse período que nomes como Inácio de Loyola, São João da Cruz e Teresa d’Ávila surgem no meio cristão revolucionando e abrindo portas para uma ação maior do Espírito na vida da Igreja. Ainda nesse período, em solo espanhol, se destaca o movimento dos “Alumbrados²⁹”.

O início do movimento remonta ao início do século XVI, pouco antes do movimento reformado. Embora alguns autores tendam a considerar o movimento dos “alumbrados” como decorrente da reforma, sua origem não confirma esse dado. Contudo, como nos mostra Foley³⁰, os seguidores mais jovens, após 1525 se mostram influenciados pelo pensamento de Lutero.

Com relação à origem do movimento, existem diversas teorias para seu surgimento: desde o movimento dos místicos medievais até a influência do protestantismo, o que torna

²⁷ CALVINO, *A instituição da religião cristã*, p.130

²⁸ *Ibid*, p. 17

²⁹ Optamos por manter o termo espanhol e não sua tradução como “iluminados” para não haver confusão com o movimento dos Iluminati da Bavária, nem com o movimento iluminista da Idade Média, embora autores espanhóis usem o termo iluminado cf. MÁRQUES, *Los alumbrados*, p.37.

³⁰ FOLEY, E. El alumbrismo e sus posibles orígenes. Disponível em: http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/08/aih_08_1_055.pdf

difícil alocar esse grupo em determinada “caixa” teórica. Foley pensa em focar em quatro grupos hereges que serviram de base para o movimento dos “alumbrados”³¹.

Em primeiro lugar, o movimento dos Espíritos Livres que surgiram na Idade Média, que se consideravam independentes dos outros grupos religiosos, sem organização e sem regras definidas. Acreditavam na comunicação direta da alma com Deus sem a necessidade dos Sacramentos. Um segundo grupo era o dos Bergados, uma associação religiosa de homens que dividia a impecabilidade do homem quando esse alcançava a visão de Deus que, segundo eles, era possível durante a própria vida. O terceiro grupo, das Beguínas era de beatas de ordens religiosas da Bélgica que seguiam somente os ensinamentos bíblicos, tendo sido condenadas, juntamente com os Bergados como hereges em 1311 no concílio de Viena. Por último, John Wycliffe, um dos grandes influenciadores do pensamento reformado europeu, que não acreditava na presença de Cristo na Eucaristia, nem nos sacramentos da Ordem e do Matrimônio. De igual maneira rejeitava a questão das indulgências e considerava a bíblica como autoridade suprema.

O movimento dos “alumbrados” não estava restrito a nenhum grupo social, podendo haver nele casados, solteiros, clérigos, etc. Seu ponto principal não era Cristo, mas sim Deus e seu amor. O que importava era a questão da interioridade.

“Acreditavam que o amor de Deus era absoluto e dirigido à primeira pessoa da Trindade (...) A submissão do livre arbítrio é reconhecida pelo termo geral, ‘deixamento’; com frequência, aos alumbrados se chamavam ‘deixados’³²”. O amor de Deus que invade a alma do alumbrado é mais real que os Sacramentos. Não consideravam o inferno por serem em um Deus totalmente misericordioso, nem tampouco na questão da excomunhão, embora cressem na questão do purgatório. Por não ser um movimento cristocêntrico não considera que o homem precisa de algum intermediário para se chegar a Deus.

Com relação à interpretação privada das Escrituras, “dado ao feito que Deus – em certos casos – invade a alma do indivíduo, este adquire uma imunidade contra os erros de interpretação³³”.

Em tudo isso podemos perceber, tanto no movimento dos “alumbrados” como no movimento pietista que segue ao movimento reformado grande influência do movimento iluminista, em que o homem tem o seu valor e pode contemplar a Deus em sua interioridade.

³¹ Aqui seguimos Foley, conforme artigo informado acima.

³² *Ibid.*, p.529.

³³ *Ibid.*, p. 529-530

Embora com diferenças substanciais entre o movimento pietista e o movimento dos “alumbrados” na Espanha, há esse ponto em comum que pode ser considerado característico e, de certo modo determinante, para a tentativa de compreensão para a questão da ação do Espírito na vida dos cristãos.

1.2.4 Da passagem do dogmático para o histórico

O movimento de Reforma traz uma grande mudança para a questão hermenêutica, principalmente bíblica. Sai-se de um âmbito meramente eclesiástico e dogmático, com um apelo por parte dos reformadores para que se voltasse aos textos originais, para a ideia de que a própria Escritura se interpreta sem uma necessidade de Tradição. Toda interpretação da Escritura deve ser encontrada nela mesma, até mesmo as alegorias. No entanto, isso não deve nos levar a pensar que o texto era interpretado sem o seu contexto. Muito pelo contrário, cada parte depende do todo da Escritura para poder ser compreendido de maneira correta. De certa forma, como bem mostra Gadamer³⁴, sendo a própria Bíblia uma unidade que serve de pressuposto para toda interpretação,

a teologia da Reforma é dogmática e confunde o caminho a uma sã interpretação de partes individuais da Escritura Sagrada, que tivesse em mente o contexto relativo de uma escritura, sua finalidade e sua composição cada vez separadamente³⁵.

Com o movimento iluminista, culmina-se uma nova fase no processo histórico humano. Agora, é o homem que está no centro do conhecimento. Dessa forma, todo pressuposto meramente dogmático precisa ser revisto. A hermenêutica entra nesse processo de revisão. Cabe lembrar que nesse período, a hermenêutica ainda está com sua preocupação na interpretação dos textos bíblicos em sua análise exegética, muito fruto da própria reforma. No entanto, algo está prestes a mudar. Como consequência de todo processo, começa-se a questionar a respeito das verdades ditas pela Igreja no que tange a vida de Jesus, o que motiva a busca pelo Jesus histórico através do método histórico-crítico, que visa ter uma confiabilidade histórica a respeito daquilo que foi dito a respeito de Jesus.

A interpretação passa a não ser mais somente gramatical e textual. É também histórica. Equipara-se a interpretação das Escrituras às interpretações de textos profanos, de maneira que passe a haver somente uma hermenêutica que deve ser inserida dentro de um quadro de

³⁴ A obra de Hans-Georg Gadamer, *Verdade e Método*, nos servirá de base para esse contexto histórico visto ser de importância fundamental para a compreensão desse processo da hermenêutica moderna e contemporânea.

³⁵ GADAMER, Hans-George. *Verdade e Método I*, p. 244

uma história universal. É nesse contexto que entra a tentativa de Schleiermacher de compreensão do pensamento.

1.3 Hermenêutica filosófica de Schleiermacher até Ricoeur

1.3.1 Schleiermacher

Schleiermacher é considerado o pai da hermenêutica moderna. Sua preocupação está em como fundamentar teoricamente o procedimento comum entre teólogos e filólogos, para que seja possível uma compreensão do pensamento. Seu intuito não é em como interpretamos a partir de determinada tradição, mas como podemos compreender algo.

Em seu pensamento, toda vez que uma compreensão não é imediata, surge o esforço para a compreensão. Essa estranheza e a possibilidade do mal-entendido é condição para a compreensão. Sendo o mal-entendido algo universal, nesse contexto é que surge a tentativa de uma hermenêutica também universal da parte de Schleiermacher.

A questão do mal-entendido é de suma importância para Schleiermacher na sua busca de construir uma verdadeira doutrina sobre a arte de compreender. “A hermenêutica é a arte de evitar o mal-entendido³⁶”.

Para esse intuito, Schleiermacher propõe conhecer a individualidade do autor. A máxima de que devemos conhecer o autor mais do que ele mesmo, pode ser considerada como uma síntese do projeto hermenêutico de Schleiermacher. Com isso, coloca lado a lado a interpretação gramatical e a interpretação psicológica. Isso, segundo Gadamer, é a maior contribuição de Schleiermacher em sua tarefa hermenêutica³⁷. O caráter da individualidade é essencial no pensamento desse filósofo.

Na verdade, o pressuposto de Schleiermacher é de que cada individualidade é uma manifestação da vida universal e assim ‘cada qual traz em si um mínimo de cada um dos demais, o que estimula a adivinhação por comparação consigo mesmo’. Assim, ele pode dizer que se deve conceber imediatamente a individualidade do autor ‘transformando-se de certo modo no outro’. Ao pontualizar assim a compreensão no problema da individualidade, a tarefa da hermenêutica apresenta-se para Schleiermacher como uma tarefa universal. Pois tanto o extremo da estranheza quanto o da familiaridade dão-se com a diferença relativa de toda individualidade³⁸

Nessa passagem fica claro que Schleiermacher não faz mais distinção entre o autor e aquilo que ele escreve. Compreender o texto é conseguirmos chegar à intenção inconsciente

³⁶*Ibid.*, p. 255

³⁷*Ibid.*, p.256

³⁸*Ibid.*, p.260

do autor do texto. Só assim o texto pode ser compreendido de maneira correta, segundo Schleiermacher.

O quadro pintado por Schleiermacher, com grande valor à individualidade, também reflete em seu pensamento acerca da religião. Em seu pensamento, a religião não é nem moral, nem metafísica, antes possui caráter comunicativo e expressivo³⁹. A religião, no pensamento de Schleiermacher, é intuição, sendo seu âmbito a comunicação e expressão livre da individualidade.

A contribuição de Schleiermacher é digna de nota. Pela primeira vez, no campo da hermenêutica, abre-se espaço para pensar o caráter subjetivo dessa temática. Sai-se de uma análise meramente textual e filológica e o aspecto “humano” entra em cena.

Pensar a hermenêutica considerando o fator humano se mostra como uma nova temática a ser explorada. Uma nova forma de fazer hermenêutica é trazida por Schleiermacher, não mais somente o texto pelo texto, mas o texto traz consigo um alguém que o escreve que se diz nele e por meio dele.

Assim, a individualidade se torna lugar hermenêutico que se transborda no texto.

Com sua nova maneira de pensar, Schleiermacher influenciará muito a teologia posterior, sendo considerado o pai da teologia liberal. Seu programa teológico, de via individualista-racionalista, relativizava toda questão dogmática e traz nova luz sobre até mesmo o próprio conceito de religião. Na mesma linha de sua hermenêutica, para se entender uma religião, se torna necessário encontrar a intuição fundamental desta, ou seja, o que torna tal religião aquela religião e não outra qualquer⁴⁰.

No entanto, Schleiermacher tem plena consciência que a aproximação da intuição da religião nunca é alcançada em sua totalidade, somente se tornando clara a partir do momento em que pertencemos a uma religião.

Ora, esse pertencimento se dá dentro da história. Seu sucessor, Wilhelm Dilthey, que verá na história um lugar hermenêutico.

1.3.2 Wilhelm Dilthey

Dilthey foi grandemente influenciado pelo pensamento de Schleiermacher e profundo conhecedor de seu pensamento, visto ter sido seu biógrafo. Após o novo paradigma que se estabelece com Schleiermacher, Dilthey pode ser considerado o pioneiro de uma verdadeira

³⁹DREHER, Sobre a Religião: Discursos a Seus Menosprezadores Eruditos (Recensão). *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. p. 169-175

⁴⁰*Ibid.*, p. 174

filosofia hermenêutica⁴¹. Dilthey se insere dentro da escola histórica. A escola histórica, como bem sabemos, quer compreender a totalidade da história universal. O ser humano é um ser que se insere dentro da história e toda sua obra e seu modo de ser deve ser compreendido dentro do contexto histórico em que está inserido.

Aqui nos parece claro porque, mesmo sendo influenciado por Schleiermacher, Dilthey não segue na mesma linha: se toda obra humana só faz sentido dentro do seu contexto histórico, como consequência todo texto também só o faz dentro do seu contexto histórico. Assim, as individualidades de cada um não devem ser consideradas na hora de interpretar um texto, sendo somente mediadoras para o conhecimento de determinado contexto histórico em que aquele texto foi escrito.

Nesse ponto, não parece que Dilthey cai em certa circularidade? Ao falar que as individualidades são mediadoras do conhecimento do contexto histórico, não estaria desconsiderando que só é possível falar de certa individualidade, a partir de certo contexto histórico?

Assim, precisamos da individualidade para mediar o contexto histórico, mas a individualidade só se dá em decorrência da história daquele sujeito. Aqui, mesmo que não seja algo que preocupava a cabeça de Dilthey, cabe a consideração. Essa talvez seja a grande bifurcação que enfrenta em querer considerar individualidade como objeto da história, e não como fazedora e sendo feita pela história.

O grande interesse de Dilthey é oferecer os pressupostos epistemológicos para uma ciência do espírito da mesma forma que Kant propôs as condições de conhecimento para as ciências naturais em sua *Crítica da razão pura*. O sentido do propósito diltheyneano é completar a crítica da razão pura de Kant com uma crítica da razão histórica⁴². Dilthey é, assim, o primeiro a fazer a separação entre ciências do espírito e ciências naturais. Em seu pensamento, enquanto as ciências naturais consistiam em explicação, as ciências do espírito deveriam consistir em compreensão.

Vale perceber aqui também certo romantismo no propósito diltheyneano em sua proclamação do fim de todo projeto metafísico no que tange à hermenêutica⁴³. Esse

⁴¹ GREISCH, *Le buisson ardente et les lumières de la raison*, p.110

⁴² GADAMER, Hans-George. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 2011, p.297. Também Cf. GREISCH, Jean. *Le buisson ardente et les lumières de la raison: l'invention de la philosophie de la religion*. Tome III Vers un paradigme herméneutique. Cerf. Paris, 2004, p.119.

⁴³ GREISCH, *L'Age herméneutique de la raison*, p.149.

romantismo se mostra em tentar tratar como objetos separados ciências do espírito e ciências naturais, como se uma fosse totalmente independente da outra, ou seja, a manutenção de um dualismo que segue na linha kantiana, agora trazido para a questão da hermenêutica.

Ao partir de um pressuposto de história universal, Dilthey se mostra bem fiel ao princípio hermenêutico de que as partes só podem ser compreendidas a partir do todo e vice-versa. A história universal é um texto a ser compreendido. Com essa premissa a transferência da hermenêutica para a historiografia se nos mostra com clareza, sendo Dilthey o seu representante maior⁴⁴.

Aqui cabe uma pequena reflexão sobre a questão histórica. A tentativa de explicação do mundo unicamente pela via histórica tem sérios problemas. Talvez o mais marcante de todos seja a questão dos critérios de veracidade.

Que a historiografia seja consequência de todo método das ciências naturais e do iluminismo, parece-nos fácil de perceber. Porém, enquanto antes, na linha de Aristóteles, tínhamos a ligação entre causa e conhecimento como critério de verdade, em tempos diltheyneanos, e dentro de seu propósito, a ligação feita entre verdade e facticidade é o que entra em cena quando o verdadeiro é aquilo que pode ser comprovado.

Mas, e a repetibilidade? A história não é repetível. Não há como pedir para alguém repetir determinado ato feito de forma idêntica ao que foi feito. Por mais semelhante que seja nunca será igual. Dessa forma, a tentativa de ligar o verdadeiro ao comprovável documentalmente, pela via da história, traz sérios problemas.

O método das ciências naturais também cai no mesmo problema, bem como o método do empirismo. Sempre há algo não comprovável empiricamente e que foge aos nossos critérios de verificação, por mais rígidos e bem estabelecidos que sejam.

Aparentemente, Dilthey se mostra atento a isso. Contrariamente ao empirismo inglês, o qual chama de dogmático, defende que

⁴⁴*Ibid.*, p.271

o que sustenta a construção do mundo histórico não são fatos extraídos da experiência e em seguida incluídos numa referência axiomática, mas o fato de que a sua base é, antes, a historicidade interna, própria da mesma experiência. Trata-se de um processo de uma história de vida, e cujo modelo não está na constatação de fatos, mas na peculiar fusão de recordação e expectativa num todo que chamamos experiência e que adquirimos na medida em que fazemos experiências. O que prefigura o modo de conhecimento das ciências históricas é sobretudo o sofrimento e a lição que resulta da dolorosa experiência da realidade para aquele que amadurece rumo à compreensão. As ciências históricas tão somente continuam o pensamento começado na experiência de vida⁴⁵

Aqui se nos mostra claro que o mundo histórico é formado pelo espírito humano. É o espírito humano que faz sua própria história. Assim a pergunta de Dilthey se direcionará para o modo como “o indivíduo adquire um contexto vital e, a partir daí, procura ganhar os conceitos constitutivos capazes de sustentar também o contexto histórico e seu conhecimento⁴⁶”.

Assim, a hermenêutica, no pensamento de Dilthey surge a partir da fundamentação da filosofia na vida que vem pela vivência de um sujeito histórico.

O cunho idealista da hermenêutica de Dilthey da separação entre explicação e compreensão é uma das principais críticas feitas ao seu pensamento. Em sua ânsia de fundamentação das condições de possibilidades para as ciências do espírito, cai no ideal científico do saber objetivo, o que, conforme afirma Palmer, segundo Jeanrond⁴⁷, é um tanto quanto irônico.

Diante disso, poderíamos perguntar a Dilthey: se a hermenêutica vem pela via histórica e essa história se dá pela vivência do sujeito, não estaria a hermenêutica sujeita a constante mudança e total relativismo histórico? Como seria possível pensarmos uma hermenêutica confiável que não fosse a de caráter de análise textual?

1.3.3 Considerações sobre a pneumatologia do século XVII a XIX

Onde está a pneumatologia ao longo de todo esse período de uma transformação hermenêutica do mundo Ocidental? Interessante é perceber que, após o movimento de Reforma e os movimentos avivalistas como os de John Wesley na Inglaterra, até mesmo o movimento pietista de Jacob Spener, houve o que é definido no meio teológico como o esquecimento do Espírito.

⁴⁵*Ibid.*, p.300

⁴⁶*Ibid.*, p.301

⁴⁷JEANROND, *Introduction a l'herméneutique théologique*, p.80

Acreditamos que isso se deve à grande onda racionalista que seguiu nos séculos XVI e XVII e que teve grande influência no pensamento cristão e nas questões discutidas nesse período.

Embora o idealismo alemão estivesse retomando a pergunta pelo espírito, isso se deu somente em campo filosófico teológico, com ênfase em temas em torno da liberdade humana (Schelling) e a história do Espírito Absoluto (Hegel). No que tange à teologia do Espírito Santo, em meio teológico explícito, desconhecemos alguma obra de grande importância⁴⁸.

Em todos os outros períodos que analisamos a questão do Espírito era sempre trabalhada, mesmo que marginalmente. Contudo, nesses dois séculos, não há uma questão acerca do Espírito. Faz-se uma hermenêutica sem Espírito. É importante para nós percebermos o contexto histórico e qual a preocupação teológica desse período. Estamos em um momento de questionamento acerca das doutrinas e falas da Igreja por parte de estudiosos protestantes, muito influenciados pelo iluminismo e as ideias racionalistas que se desenvolvem a partir do século XVI.

São diversos os estudiosos que começam a suspeitar que o discurso que se faz da pessoa de Jesus pela Igreja não compete com aquilo que os evangelhos falam a respeito de sua pessoa. Com base nessa suspeita é que se iniciam as buscas do Jesus histórico que terão forte acolhimento na maior parte dos estudos teológicos desse período, principalmente em solo protestante.

Dessa forma, a teologia desse tempo passa a ter uma preocupação, primordialmente, histórica, na tentativa de esclarecer quem foi a pessoa de Jesus de Nazaré com base nos diversos documentos.

A busca que se inicia por Reimarus e segue até Albert Schweitzer dura mais de um século e diversos livros foram escritos na tentativa de trazer à tona a história de Jesus. A história nesse período se torna aquela capaz de trazer a real compreensão a respeito da fé. Nesse período toda interpretação acerca da pessoa de Jesus não passa mais por uma questão do Espírito que age nele, mas, antes, por aquilo que pode ser comprovado pelos estudos exegéticos e pelo método histórico-crítico. Dessa forma, há um esquecimento do Espírito pelo lado protestante, se atendo somente a uma busca racional acerca da fé.

Do lado católico, na luta contra o racionalismo e o modernismo, acontece o Concílio Vaticano I entre os anos de 1869 e 1870. A grande ênfase colocada sobre a autoridade da

⁴⁸ Acerca do conceito de Espírito Absoluto de Hegel e sua releitura do conceito aristotélico de espírito, ver WELKER, *God the Spirit*, p.279-341.

Igreja, a partir do concílio de Trento gera a ideia de uma primazia do “magistério”. Nessa visão, a Igreja passa a ser definida como a reunião dos fieis sob a direção do Espírito e submissa à autoridade dos Pastores legítimos.

O cume dessa linha de pensamento se perceberá no Vaticano I, no dogma da infalibilidade papal e no dogma da assunção, não aceitos pelo protestantismo, justamente por não estar contido nas Escrituras, sendo, no entanto, justificados pelo catolicismo por pertencer à Tradição.

Nesse movimento de ênfase na Igreja e no Magistério e, um pouco mais tarde, em Maria, o movimento católico se esqueceu do Espírito, atribuindo a esses, principalmente, a Maria, funções que são do Espírito Santo.

Nas palavras de Congar: “A crítica é séria. Ela vem, sobretudo, dos protestantes e pode assim se resumir: atribuímos a Maria o que pertence ao Espírito Santo; em última instância, nós a fazemos ocupar o lugar do Paráclito⁴⁹”.

O Espírito, nesse período do catolicismo, é visto, como enfatiza Congar, por um lado como um princípio de vida que anima almas individuais e, por outro, como garantia de atos da instituição. Somente com o Vaticano II se recuperará a visão do Espírito como Aquele que está ligado, inseparavelmente, à obra de Cristo, como Aquele que age na comunhão da Igreja histórica que é feita pelo povo de Deus e não somente pelas instituições hierárquicas.

1.3.4 Heidegger

Martin Heidegger é, sem dúvidas, um dos maiores filósofos do século XX. Sua obra se mostra um marco na história da filosofia e contribuiu muito na sequência da virada hermenêutica proposta por Schleiermacher, sendo um de seus grandes autores.

Para falarmos de hermenêutica no pensamento heideggeriano, faz-se importante pensar no *Dasein*, ou seja, no ser-aí, que nada mais é que o ser humano que é “lançado no mundo” e vive nele, dentro de determinada cultura.

No pensamento de Heidegger hermenêutica significa uma “determinada unidade na realização do comunicar, ou seja, da interpretação da faticidade que conduz ao encontro, visão, maneira e conceito de faticidade⁵⁰”.

⁴⁹ CONGAR, Yves. *Revelação e Experiência do Espírito*, p.213

⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: (hermenêutica da faticidade)*, p. 21

A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí-mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido. Na hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a compreender-se e de ser essa compreensão⁵¹.

No pensamento de Heidegger, essa compreensão implica em um despertar do ser para si-mesmo e não deve ser encarada em seu sentido trivial, ou como uma metodologia. A compreensão tem a ver com o ser-aí no mundo.

Nesse sentido, a distância comumente posta entre hermenêutica e faticidade não se sustenta no pensamento heideggeriano, mas a própria faticidade é, em si, um processo hermenêutico. Em outras palavras, o próprio ser da hermenêutica é o ser da faticidade. Dessa forma, no pensamento do filósofo, pensar em uma essência da hermenêutica se faz sem sentido e não se aplica na compreensão do que é hermenêutica.

Nesse ponto percebemos que Heidegger faz um giro em toda a questão hermenêutica que vigorava desde Schleiermacher e que seguiu na esteira de Dilthey.

Embora haja algumas diferenças substanciais entre as hermenêuticas de Schleiermacher e Dilthey, não podemos ignorar o fato de que ambos procuravam um método para se fazer hermenêutica, seja a partir da premissa de conhecer o autor melhor que ele mesmo, proposta por Schleiermacher, seja pelo desejo de estabelecer as condições de existência para as ciências do espírito pela via histórica de Dilthey.

Ao propor uma hermenêutica da faticidade e ligar hermenêutica com ontologia, de tal forma que fazer hermenêutica é fazer ontologia e vice-versa, Heidegger tem o intuito de mostrar que a tarefa da hermenêutica é falar sobre o ser-aí próprio em cada vivência desse ser-aí.

Para Heidegger, o ser é ser de possibilidade e nisso consiste sua existência e é justamente essa existência que será interpretada através da faticidade. Mas, se a hermenêutica tem a ver com o viver humano, sendo a própria constituição do ser-aí, existir se torna, no pensamento de Heidegger, em autocompreensão do ser-aí no mundo, ou, em outras palavras, estar aberto, reconhecendo-se seu estar-no-mundo, como espaço de possibilidades, isso é compreender⁵².

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*. Edición digital de: <http://philosophia.cl>, p. 146

Dessa forma, a hermenêutica nunca é uma tarefa que se termina, muito pelo contrário, está sempre a caminho, sempre aberta para as possibilidades do ser.

Como condição do estar-no-mundo do ser-aí a hermenêutica tem a ver com o tempo presente, parte de um hoje que é compreendido e expresso a partir de momentos anteriores. Nesse sentido Heidegger vai contra uma generalização da hermenêutica. Ela tem a ver com a temporalidade. O ser-aí é enquanto ligado a uma temporalidade e não desvincilhado dela, bem como não pode ser desvincilhado de sua própria vivência, seu se reconhecer enquanto ser-no-mundo.

No pensamento heideggeriano a ação hermenêutica surge a partir do despertar filosófico do ser-aí, “no qual o ser-aí se encontra consigo mesmo, em que o ser-aí aparece diante de si mesmo⁵³”.

Para Heidegger falar sobre a hermenêutica, não a reconhecendo como característica inerente ao ser-aí, não passa de um mal-entendido do que vem a ser a própria hermenêutica. Em seu pensamento a hermenêutica não é filosofia em si mesma, sendo somente algo prévio e provisório, sobre o qual se deveria manter o maior tempo possível⁵⁴.

Diante da posição de Dilthey, a hermenêutica de Heidegger “só se interessa pela problemática da hermenêutica histórica e da crítica histórica com a finalidade ontológica de desenvolver, a partir delas, a estrutura prévia da compreensão⁵⁵”.

O pensamento hermenêutico de Heidegger é compreendido como círculo hermenêutico heideggeriano. Isso quer dizer que o *Dasein* se compreende na própria compreensão e toda compreensão precisa de uma pré-compreensão para se realizar.

Quem quiser compreender um texto, realiza sempre um projetar. Tão logo apareça um primeiro sentido no texto, o intérprete prelineia um sentido do todo. Naturalmente que o sentido somente se manifesta porque quem lê o texto lê a partir de determinadas expectativas e na perspectiva de um sentido determinado. A compreensão do que está posto no texto consiste precisamente na elaboração desse projeto prévio, que, obviamente, tem que ir sendo constantemente revisado com base no que se dá conforme se avança na penetração do sentido⁵⁶.

⁵³ HEIDEGGER, *Ontologia: (hermenêutica a faticidade)*. p. 24

⁵⁴ *Ibid.*, p. 26

⁵⁵ GADAMER, *Verdade e Método I*, p. 354

⁵⁶ *Ibid.*, p. 356

1.3.5 Gadamer

Gadamer foi aluno de Heidegger, que exerceu grande influência no pensamento gadameriano, mesmo que aquele tenha desenvolvido um pensamento próprio e original. Gadamer retoma o diálogo com as ciências humanas e retoma a importância da tradição para a hermenêutica. Parece-nos claro que, depois de Kant, fruto da corrente iluminista e sua ênfase na razão das coisas, as ciências do espírito foram contaminadas pela obsessão metodológica.

Assim tudo aquilo que não é racional não pode ser usado como critério de veracidade e a certeza se dá por meio da razão. Dessa forma, todo pré-conceito deve ser jogado fora para que a razão possa imperar.

Contrariamente a isso, na esteira de Heidegger, Gadamer voltará sua atenção para a tradição. Para Gadamer, toda hermenêutica é uma conversação. Aqui se mostra a importância da hermenêutica gadameriana para a teologia e o porquê de nossa insistência em fazer esse percurso. Todas as teologias hermenêuticas se baseiam nas teses gadamerianas.

No pensamento de Gadamer, nascemos em uma tradição e só podemos conhecer algo em uma tradição própria. Assim, pressupõe uma hermenêutica das tradições.

Os pré-conceitos se tornam, então, condições de possibilidade para a compreensão.

O que é consagrado pela tradição e pela herança histórica possui uma autoridade que se tornou anônima, e nosso ser histórico e finito está determinado pelo fato de que também a autoridade do que foi transmitido, e não somente o que possui fundamentos evidentes, tem poder sobre nossa ação e nosso comportamento⁵⁷.

Assim, os costumes que temos são adotados livremente por nós e são contínuos, vindo a nós como herança histórica, sem serem fundados por alguém. É nesse sentido que se precisa o que é tradição no pensamento gadameriano, ou seja, ter validade sem precisar de uma fundamentação⁵⁸.

Gadamer rejeita a tese de oposição entre razão e tradição trazida pelo Iluminismo.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 372

⁵⁸ *Ibid.*, p.372

Na realidade, a tradição sempre é um momento da liberdade e da própria história. Também a tradição mais autêntica e a tradição melhor estabelecida não se realizam naturalmente em virtude da capacidade de inércia que permite ao que está aí de persistir, mas necessita ser afirmada, assumida e cultivada. A tradição é essencialmente conservação e como tal sempre está atuante nas mudanças históricas. Mas a conservação é um ato de razão, e se caracteriza por não atrair a atenção sobre si⁵⁹.

Dessa forma, estamos sempre inseridos em uma tradição enquanto sujeitos históricos. Não há como fugirmos disso.

A hermenêutica está totalmente ligada com uma tradição. Porém, essa hermenêutica não deve ser concebida como sendo algo em continuidade sem interrupção, antes como um processo de familiaridade e estranheza. É nessa tensão que se encontra o lugar da hermenêutica, no pensamento de Gadamer.

Assim, a hermenêutica não tem a ver com um método para compreender algo, mas sim esclarecer as condições para que a compreensão possa surgir⁶⁰.

Porém, ao considerarmos um texto, a distância histórica deve ser considerada também. Ao contrário do que pensava Schleiermacher, não é possível termos acesso ao autor original do texto. A própria distância histórica impossibilita isso. Uma vez que, no pensamento de Gadamer, estamos inseridos em uma tradição, esse texto, distante historicamente de mim, também está inserida na tradição do seu tempo e, portanto será interpretado de maneira diferente por um intérprete atual, mesmo que considere o contexto original do texto. O intérprete traz junto de si toda a história. A distância temporal é de grande importância para Gadamer.

Muitas vezes essa distância temporal nos dá condições de resolver a verdadeira questão crítica da hermenêutica, ou seja, distinguir os verdadeiros preconceitos, sob os quais compreendemos, dos falsos preconceitos, que produzem mal-entendidos. Nesse sentido, uma consciência formada hermeneuticamente terá de incluir também a consciência histórica⁶¹.

Aqui a distância ao pensamento de Dilthey se mostra clara como bem aponta Jean Greisch.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 373

⁶⁰ *Ibid.*, p. 391

⁶¹ *Ibid.*, p. 395

A consciência histórica, tal como a descreveu Dilthey, nos sensibilizou, uma vez por todas, ao tornar-se universal. Mas Dilthey não conseguiu dar o passo à frente o qual nos convida Gadamer: discernir a mesma mobilidade, não somente em eventos históricos, mas na própria obra do entendimento. Para ele, pensar significa compreender a si mesmo⁶².

O conceito de Gadamer para essa compreensão de si mesmo é o de “história dos efeitos” que quer dizer que “uma hermenêutica adequada à coisa em questão deve mostrar a realidade da história na própria compreensão⁶³“. Ou seja, as camadas de interpretações geram a não imediatidade entre eu e o texto. Nesse ponto percebemos como isso vai de choque à ideia do *Sola Scriptura* de Lutero e de um texto que é compreensível por si só se seguirmos na linha dos reformadores.

Sempre ao interpretarmos estamos em certa situação histórica e em um tempo histórico, o que, sem dúvida, se limita a seu próprio tempo e restringe aquilo que podemos ver dentro de nossa situação atual. A essa limitação Gadamer dá o nome de horizonte. Cada texto abre um horizonte de leitura, sendo que o primeiro leitor também tem o seu próprio horizonte de leitura que é dado pela sua própria tradição. Assim, compreender é uma “fusão de horizontes”.

O horizonte do presente não se forma, pois à margem do passado. Não existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem conquistados. Antes, compreender é sempre um processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos⁶⁴.

1.3.6 Paul Ricoeur

Paul Ricoeur, filósofo francês nascido em 1913 foi um dos grandes filósofos do século XX. Autor de uma vasta obra e de um pensamento riquíssimo contribuiu grandemente para a questão hermenêutica, sendo bastante influente no meio teológico.

Para falarmos acerca de seu trabalho hermenêutico, precisamos ter em mente os três sentidos que encontramos em sua obra: hermenêutica dos símbolos, hermenêutica do texto e hermenêutica da ação⁶⁵ o que nos mostra três fases no pensamento do autor. No primeiro momento Ricoeur desenvolve uma hermenêutica como “interpretação amplificadora das expressões simbólicas e formular a ideia de uma compreensão mediada pelos signos, os

⁶² GREISCH, *Le buisson ardente et les lumières de la raison*, p. 146.

⁶³ GADAMER, *Verdade e Método I*, p. 396

⁶⁴ *Ibid.*, p. 404

⁶⁵ CESAR, *A ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur*, p. 43

símbolos e os textos⁶⁶”. Essa hermenêutica dos símbolos quer “reencontrar o núcleo de toda hermenêutica: a arquitetura do sentido, a linguagem de duplo sentido, cujo papel é desvelar/velar⁶⁷”. Dessa forma, interpretar quer dizer decifrar o sentido que esteja velado no sentido manifesto, ou seja, trazer à luz os diversos sentidos e a polissemia das palavras.

Ao estudar os símbolos, os considera como sendo de três tipos:

Símbolo primário. Esse símbolo é o da mancha. O mal experimentado como mancha – é como algo que me infecta e me faz sentir sujo e independe da minha própria vontade. Isso acontece toda vez que se infringe um tabu. Esse símbolo é o mais primitivo que se tem e está presente em todas as culturas, segundo Ricoeur, sendo-nos impossível arrancá-lo de lá. É interessante perceber que nesse primeiro estágio não há uma questão moral em voga. Uma vez ocorrendo a infração, há a mancha.

O segundo tipo é o do mal experimentado como pecado. Esse símbolo já passa por um processo de purificação ou racionalização. É um símbolo eminentemente presente no Antigo Testamento e incutido na mente dos judeus, sobretudo pelos profetas. Tem a ver com a ruptura da aliança. Supõe uma relação intrassubjetiva entre os membros do contrato. Nesse ponto, há sim uma responsabilidade moral.

O terceiro tipo é o do mal como culpa. Aqui ocorre a subjetivação da responsabilidade pelo mal, sendo totalmente subjetivo. A culpa foi entrando na comunidade de Israel pela dimensão jurídica, depois pela consciência dos fariseus.

Para Ricoeur, o símbolo dá a pensar mais ainda que a própria razão, sendo, portanto, uma fonte inesgotável de interpretação.

Sua obra *O Conflito de interpretações* resume essa primeira etapa do pensamento de Ricoeur. Nela, apresenta uma exegese dos símbolos que parte do

estabelecimento de relações entre as contribuições da fenomenologia da religião, da psicanálise e da linguística, para a análise dos mitos, dos sonhos e da poesia, utilizando a linguagem de duplo sentido como instrumento do conhecimento do homem e a proposição de valores ontológicos (ser si mesmo), como objetivo da vida⁶⁸.

No segundo momento, como falamos mais acima, sua preocupação é acerca da hermenêutica dos textos. Essa fase surge devido ao seu contato com o estruturalismo e traz a novidade de considerar o caráter do distanciamento, na linha da tese gadameriana. Foi ao

⁶⁶ RICOEUR, *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*, p.59.

⁶⁷ CESAR, *A ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur*, p. 44

⁶⁸ *Ibid.*, p. 46

trabalhar a questão da metáfora e da narrativa que Ricoeur passa a observar a pertinência dos critérios de textualidade que, depois, serão teorizados em escritos posteriores. Nesse novo período se percebe grande importância ao “mundo do texto”, sendo diante dele que o leitor transformará o próprio mundo, o “mundo do leitor”. A compreensão que Ricoeur tem desses dois termos é bem clara em seu texto:

Por mundo do texto, entendo o mundo desdobrado diante dele, por assim dizer, como o horizonte da experiência possível no qual a obra desloca seus leitores. Por mundo do leitor, entendo o mundo efetivo em que a ação real é desenvolvida no meio de uma “rede de relações”, para empregar uma expressão de Hannah Arendt em *The Human Condition* [A condição humana]⁶⁹.

Essa categoria de “mundo do texto” é central para a hermenêutica filosófica e bíblica de Paul Ricoeur.

Com efeito, é sobre ela que se articulam a objetivação pela estrutura como também o distanciamento pela escritura. É em seu encontro com o mundo do leitor que se produz o ato de leitura e é, enfim, sobre ela que se articulará a compreensão de si na apropriação do texto. É pela distância que estabelece o mundo do texto, da metáfora, do relato de ficção ou do escrito bíblico, em relação à realidade cotidiana visada pela linguagem ordinária, que pode libertar-se uma referência de outro tipo, que enriquece o mundo habitual com um excedente de sentido inacessível ao discurso literal⁷⁰.

Ricoeur concebe o “arco hermenêutico⁷¹” que começa com a apreensão do texto que é captado como um todo, seguido por procedimentos explicativos voltados seja para sua produção textual, seja para sua organização literária, sendo concluído quando ocorre a apropriação por parte do leitor do mundo do texto ao mundo do leitor. Dessa forma,

a nova compreensão de si implica que o sujeito consinta em desapropriar-se dele mesmo a fim de deixar-se tomar pelas novas possibilidades de ser-no-mundo destacadas pelo texto. É então que a poética do discurso pode provocar uma poética da existência no momento de decisão própria da vontade⁷².

O terceiro sentido da hermenêutica de Ricoeur é o da hermenêutica da ação. Nesse ponto estuda “o caráter linguageiro da experiência humana e, em seguida, analisa a relação

⁶⁹ RICOEUR, *A hermenêutica bíblica*, p.290

⁷⁰ *Ibid.*, p. 46

⁷¹ Cf. RICOEUR, *A hermenêutica bíblica*, p. 53-54; também em VERHEYDEN, J.; HETTEMMA, T.L.; VANDECASTEELE, P. (orgs). Paul Ricoeur: poetics and religion. Coleção BETL. Uitgeverij Peeters. Leuven: 2011, p.69-73

⁷² *Ibid.*, p. 54

entre a narrativa histórica e a narrativa da ficção, cujo ponto de convergência é o *mythos* entendido como intriga, tessitura de ações e desvelamento da condição humana⁷³”.

A tese de Ricoeur nessa fase é de que o homem se compreende por meio da narração de suas experiências, uma vez que, através dela apreende a totalidade daquilo que lhe acomete. Sua tese central é que os discursos são, eles próprios, ações. Nesse sentido, toda ação pode ser lida e está aberta a essa leitura por qualquer um que a saiba ler.

Ricoeur define o agir humano como modo de ser fundamental⁷⁴ e, com isso em mente, desenvolve o conceito-chave de identidade narrativa, ou seja, “o si narrador e narrado desempenha o papel de um mediador entre a teoria da ação e teoria moral⁷⁵”. Essa identidade narrativa que permite ao indivíduo responder à pergunta a respeito do ser. Nesse sentido, “o indivíduo, narrando sua vida, refigura suas experiências, sua existência, e, deste modo, dá-lhe um sentido⁷⁶”.

1.4 Hermenêuticas teológicas: Karl Barth e Rudolf Bultmann

Após esse percurso ao longo da hermenêutica filosófica a partir de Schleiermacher, voltemos nossa atenção para a hermenêutica teológica protestante contemporânea. Nesta, duas figuras merecem nossa atenção: Karl Barth e Rudolf Bultmann. Ambos, mesmo seguindo por vias opostas, contribuíram muito para a teologia do século XX.

1.4.1 Karl Barth

Karl Barth se encontra em um momento de transição do interesse teológico. A primeira busca do Jesus histórico havia se encerrado com o trabalho de Albert Schweitzer, evidenciando que a tentativa de fazer uma biografia de Jesus pela via histórica se torna infrutífera. O começo das aulas de Harnack, grande historiador da Igreja, sobre a essência do cristianismo marca o início do século XX no campo da teologia⁷⁷. A tese harnackiana a respeito da helenização do cristianismo e seu intento de encontrar a essência do cristianismo pela via histórica marcam seu itinerário teológico.

Karl Barth foi aluno de Harnack, porém segue em linha contrária a seu mestre. Seu intuito é fazer uma volta à Palavra de Deus. Tem, dessa forma, a Escritura em grande consideração visto que, em seu pensamento, “a Palavra de Deus é Deus mesmo dentro da

⁷³ CESAR, *A ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur*, p. 50

⁷⁴ RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p.32

⁷⁵ RICOEUR, *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*, p.81. Também em CESAR, *A ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur*, p. 52.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 53

⁷⁷ GIBELLINI, *A teologia do século XX*, p.13

Escritura santa⁷⁸”. Sua teologia é considerada como teologia dialética, visto ter como interesse deixar clara a distinção que existe entre Deus e o homem, enfatizando a transcendência de Deus em relação ao mundo. Isso também se manifesta com relação à palavra de Deus e nossa palavra e essa diferença deve nos fazer atribuir à Bíblia um caráter excepcional⁷⁹.

No pensamento barthiano, seguindo na linha paulina de Romanos, o homem não possui um caminho para chegar a Deus, nem pela via da experiência religiosa, nem pela via da história, nem pela via metafísica. O único caminho para chegar a Deus é através de Jesus Cristo.

Percebemos no pensamento de Barth grande influência do pensamento calvinista e luterano, da depravação do homem que é totalmente e diametralmente oposto a Deus. Com o passar do tempo, o pensamento de Karl Barth se suaviza e, em sua *Dogmática*, é possível perceber certa aproximação entre Deus e o mundo. Gibellini nos dá uma boa caracterização dessa variação teórica da teologia barthiana:

No período dialético da Epístola, valem as seguintes afirmações centrais: a) Deus é Deus, e não é o mundo; b) o mundo é mundo e não é Deus, e nenhuma via conduz do mundo a Deus; c) se Deus encontra o mundo – e é este o grande tema da teologia cristã -, esse encontro é Krisis, é juízo, é um tocar o mundo tangencialmente, que delimita e separa o mundo novo do velho. No período da Dogmática, vão tomando consistência as seguintes afirmações centrais: a) Deus é Deus, mas é Deus para o mundo: ao Deus que é o totalmente Outro sucede a figura de Deus que se faz próximo do mundo; b) o mundo é mundo, mas é um mundo amado por Deus: passa-se do conceito da infinita diferença qualitativa aos conceitos de aliança, reconciliação, redenção, como conceitos-chaves do discurso teológico; c) Deus encontra o mundo em sua Palavra, em Jesus Cristo: daí se segue a concentração cristológica subsequente ao enfoque escatológico do período dialético⁸⁰.

Ao pensarmos a hermenêutica de Barth, é interessante termos em mente esse escopo. Sua hermenêutica é extremamente ligada à revelação⁸¹. Não tem a ver, em primeiro lugar, com metodologias conscientes para dissecação do texto, mas tem a ver com a questão de uma posição individual frente a Deus e sua Palavra. Assim, falar de hermenêutica, no pensamento

⁷⁸ BARTH, *Dogmatique: La doctrine de la parole de Dieu*, p. 1

⁷⁹ *Ibid.*, p. 15

⁸⁰ *Ibid.*, p. 30

⁸¹ JEANROND, *Introduction a l'herméneutique théologique*, p. 179s

barthiano, tem a ver falar sobre um discurso adequado sobre a revelação de Deus dentro da história, ou seja, como podemos falar da Palavra de Deus hoje, de maneira que ela seja verdadeiramente uma palavra divina.

Para Barth, Deus não deve ser objeto de nossos métodos e de nossas interpretações. Isso não faz sentido, uma vez que é Deus que vem a nós e nos interroga. A história é lugar da revelação de Deus e, dessa forma, deve ser interpretada pelo próprio Deus. Assim, se coloca contrário que o texto bíblico seja estudado dentro de uma hermenêutica geral.

A hermenêutica bíblica deve fixar-se e defender-se contra as pretensões totalitárias de uma hermenêutica geral, precisamente porque permanece marcada por esterilidade, desde que não se deixa alertar dentro de seu próprio domínio, pelo seu caráter absolutamente particular. Ela deve ousar ser uma hermenêutica particular precisamente para salvaguardar a possibilidade de uma melhor hermenêutica geral⁸².

A semelhança do pensamento barthiano com o pensamento de Calvino, principalmente no que tange a questão da eterna diferença entre Deus e homem é facilmente percebida. A grande preocupação de Barth é trazer de novo a Palavra de Deus à tona. A Palavra, que se revela e se mostra através de Cristo, foi ameaçada pela teologia liberal que, a nosso ver, é o principal inimigo de Karl Barth em sua teologia.

Assim como Agostinho, para quem toda Bíblia deveria ser lida tendo como base o amor e Lutero, para quem toda a Escritura deveria ser lida tendo como base a justificação pela fé, Karl Barth também parte de uma pré-compreensão da significação geral da Bíblia que, em seu pensamento, é a alteridade de Deus.

A partir disso, podemos concordar com a análise de Jeanrond de que a hermenêutica de Barth pode ser considerada como macro-hermenêutica.

Com sua ênfase na Palavra de Deus, parece-nos claro perceber tanto a questão da literalidade bíblica, ou seja, o próprio texto é compreendido diretamente pelo indivíduo, por meio da revelação de Deus, como que a questão da autoridade última de toda teologia deve ser encontrada na Escritura e nunca fora dela. Nesse sentido, joga-se fora toda autonomia do pensamento humano para a compreensão das Escrituras.

Não dificilmente, ainda vemos hoje essa tendência de anulação do pensamento humano no que tange às questões de interpretação bíblica por parte de setores conservadores das igrejas protestantes, principalmente as de cunho mais pentecostal. Não dificilmente, atrás

⁸² BARTH, *Dogmatique: La doctrine de la parole de Dieu*, p. 15

de um discurso de autoridade divina e revelação divina, vemos diversas atrocidades sendo feitas aos pobres e humildes que se encontram dentro de diversos templos espalhados em terras brasileiras.

A contribuição de Barth à teologia é, sem dúvida, inquestionável. Todo seu amor às Escrituras e sua tentativa de resgatar o valor desta para o meio cristão, em resposta a uma teologia liberal que havia esquecido o *querigma* é motivo de grande alegria e deve nos encorajar a, mesmo falando em nosso tempo, permanecermos fieis àquilo que nos foi ensinado pelas testemunhas do evento Cristo e da vida de Jesus, conforme relatado nos Evangelhos.

Se devo dizer qualquer coisa sobre a mudança do meu pensamento religioso nesta última década, a primeira coisa então é que o meu pensamento não mudou sobre um ponto: o seu objeto, a sua origem e norma, não é a considerada “religião”, mas sim, na medida em que este meu intento é possível, o Verbo de Deus. O Verbo de Deus que fundou, salvou e suportou a Igreja cristã, a sua teologia, a sua pregação e sua tarefa; que na Santa Escritura fala ao homem – ao homem de nosso tempo, país, condição, idade. O Verbo de Deus que é o mistério de Deus no seu contato com o homem, e não o mistério do contato humano com Deus, como se está implícito no termo “religião”⁸³.

1.4.2 Rudolf Bultmann

Rudolf Bultmann, também aluno de Harnack, também se preocupa com a questão hermenêutica. No entanto, contrariamente a Barth, não parte de uma hermenêutica da Palavra de Deus.

Embora seja comumente acusado de fazer uma heideggerização da teologia, por usar a filosofia existencial heideggeriana em seu projeto de desmitologização do Novo Testamento, isso não pode ser considerado como verdade⁸⁴. Bultmann se interessa pela significação do texto para o seu tempo. A própria desmitologização já pressupõe essa preocupação com o texto do qual acabamos de falar.

Essa preocupação bultmanniana nos interroga ainda e deve nos interrogar sempre. Fazer teologia deve ser sempre à preocupação para trazer a significação do texto bíblico para o momento histórico e cultural que vivemos de maneira que faça sentido às pessoas que o ouvirão. Assim, as categorias que usamos hoje devem ser compreensíveis para homens e mulheres de nosso tempo. Nesse sentido, a proposta de Bultmann se mostra extremamente

⁸³ BARTH, *Autobiografia crítica*, p. 22-23

⁸⁴ Desde seu tempo Bultmann foi mal compreendido por diversas pessoas de seu tempo. “É incrível quantas pessoas se arrogam um juízo sobre o meu trabalho, sem jamais terem lido uma palavra minha”. Cf. BULTMANN, *Crer e Compreender*, p.11.

atual e instigante para todo aquele que deseja contribuir para uma teologia contextualizada e significativa para a humanidade.

No que tange à hermenêutica, Bultmann faz referências a Schleiermacher e Dilthey. Enquanto o primeiro, como vimos, queria compreender a intenção do autor que estava no texto o segundo, compreender a vida sob suas formas mais diversas, a partir da abordagem do texto, Bultmann sublinha a multiplicidade das perspectivas interpretativas, uma vez que todo ato de compreensão é visto a partir de uma perspectiva particular⁸⁵.

A hermenêutica de Bultmann, com sua base heideggeriana, se interessa pela questão da pré-compreensão e compreensão do texto e, claramente, não é a-histórica. Ao contrário de Schleiermacher e Dilthey, no entanto, Bultmann não busca um significado idealizado do texto, ou seja, aquilo que o autor do texto quis dizer, como se o texto só tivesse uma única significação que seria me dado ou descoberto por mim na medida em que compreendia, seja a intenção do autor, na linha de Schleiermacher, seja sob as formas de vida, na linha de Dilthey, mas tenta trazer o texto de maneira que tenha sentido a um para-mim atual.

É nesse sentido que deve ser compreendido seu projeto de desmitologização do Novo Testamento. Para Bultmann, “toda a concepção do mundo que pressupõem tanto a pregação de Jesus como a do Novo Testamento, é, em linhas gerais, mitológica”⁸⁶. Sua preocupação é em como falar a respeito da pregação de Jesus para o homem de seu tempo que não aceita mais as visões antigas de mundo como proposto pelo Novo Testamento e a cosmologia antiga, tais como a visão de mundo estruturado em três planos: céu, terra e inferno, a ideia de que existem demônios e anjos que interferem na vida humana, dentre outras.

Propõe então, abandonar as concepções mitológicas para alcançar um significado mais profundo da pregação de Jesus. Em suas palavras, a desmitologização é um “método de interpretação do Novo Testamento que trata de redescobrir seu significado mais profundo, oculto atrás das concepções mitológicas”⁸⁷. Em suma, para ele, a palavra de Deus não é um mistério que devo apreender por meio da razão⁸⁸, antes, que devo compreender.

⁸⁵JEANROND, *Introduction a l'herméneutique théologique*, p. 196 s.

⁸⁶ BULTMANN, *Jesus Cristo e mitologia*, p. 12-13. Também em BULTMANN, *Crer e Compreender*, p.13

⁸⁷BULTMANN, *Jesus Cristo e mitologia*, p. 16

⁸⁸ Da mesma forma com relação a Deus, cf. BULTMANN, *Crer e Compreender*, p.49: “Quem é levado a crer na realidade de Deus através de argumentos, pode estar certo de que nada captou da realidade de Deus; e quem pensa estar afirmando algo sobre a realidade de Deus com demonstrações de sua existência, disputa sobre um fantasma. Isso porque todo “falar sobre” pressupõe uma posição fora daquilo sobre o que se fala. Contudo não pode haver uma posição fora de Deus, e por isso

Compreensão, em seu pensamento, é diferente de explicação racional. A palavra de Deus sempre chega a mim como uma proclamação e exige de mim uma resposta de fé, e assim, “o homem que deseja crer em Deus deve saber que não dispõe absolutamente de nada sobre o qual possa construir sua fé, e que, por assim dizer, se encontra suspenso no vazio”⁸⁹.

Dessa forma, sua hermenêutica se torna não mais uma hermenêutica do texto, mas uma hermenêutica do sentido.

É aqui que se dá a crítica de Paul Ricoeur ao pensamento bultmanniano. Na visão de Ricoeur, há um atalho feito por Bultmann, ao passar do texto para a questão existencial. A crítica de Ricoeur é que Bultmann trata os mitos como expressões objetivantes, sem contudo propor nenhuma teoria interpretante para essa questão. Assim, “a oposição formulada por Bultmann entre as expressões míticas objetivantes de uma parte e a fé de outra parte é bastante ingênua”⁹⁰.

Outra crítica feita por Ricoeur à hermenêutica bultmaniana tem a ver com o fato de que, ao trazer tudo para o campo meramente existencial, Bultmann faz um sacrifício intelectual. Esse sacrifício implica que o cristão não deve mais pensar em interpretar passagens não míticas da Bíblia, desde que essas falem com ele de uma maneira existencial. Assim, o texto fica sem o seu senso objetivo, antes meramente se faz uma apropriação existencial daquilo que está escrito, o que, sem dúvida foge a uma teoria de interpretação que deve trabalhar tanto o senso objetivo quanto o senso subjetivo. Ou seja, deve tanto incluir uma teoria da linguagem como uma teoria de interpretação textual.

Mas, se a hermenêutica de Bultmann não alia esses dois sentidos, seria ela suficiente hermenêutica? Diante de tudo isso, esse pensamento de Ricoeur, endossado por Jeanrond, parece bastante pertinente.

Apesar de toda crítica feita por Ricoeur nesses pontos que são importantes para uma hermenêutica teológica, não podemos negar a contribuição de Bultmann para a hermenêutica no campo da teologia.

Diante de todo o cenário da teologia liberal em seu afã por uma racionalização da fé cristã, desde Paulus com suas justificativas para os milagres de Jesus e as diversas vidas fictícias de Jesus que marcaram a primeira busca do Jesus histórico até a busca frenética,

também não é possível falar de Deus em sentenças e verdades genéricas que sejam verídicas sem terem nenhuma relação com a situação existencial concreta daquele que fala”.

⁸⁹BULTMANN, *Jesus Cristo e mitologia*, p. 66

⁹⁰JEANROND, *Introduction a l'herméneutique théologique*, p. 205s. Também em RICOEUR, *A hermenêutica bíblica*, p.48.

dentro de um historicismo latente de Harnack, por justificar a mensagem cristã como mero discurso institucionalizado ou helenização, Bultmann resgata o *querigma*.

Não nos esquecendo de sua tentativa de jogar fora o papel histórico de Jesus, em sua discussão a respeito do dilema entre Jesus histórico e Cristo da fé, Bultmann trouxe grandes avanços no modo de fazer teologia que não devem ser desprezados.

1.4.3 Pequenas considerações sobre as hermenêuticas de Karl Barth e Rudolf Bultmann

Parece-nos clara a grande diferença que há entre os pensamentos desses dois teólogos. Enquanto Barth parte de uma hermenêutica de cunho mais apaixonada e idealista, que remete a uma ideia de uma revelação sobrenatural que se dá diretamente pelo texto, sendo nele o lugar que o ser humano encontra Deus, Bultmann parte de uma hermenêutica existencial, em que o conhecimento de Deus se dá no processo hermenêutico mesmo.

Outra diferenciação que pode ser ressaltada é o caráter formal da hermenêutica bultmanniana em contraposição a uma hermenêutica de cunho material ressaltada por Barth, como bem indica Jeanrond.

Há, porém um ponto comum no pensamento dos dois. Esse ponto de convergência se dá com relação à mediação do texto para a revelação de Deus, mesmo que em sentidos opostos. Como vimos, Barth propunha uma espécie de texto a-histórico, como palavra revelada e sobrenatural que chega até nós pelo criador da história, enquanto Bultmann parte da própria existência humana, de maneira que o texto é um portador de sentido para a existência e não moldura de comportamento e verdade absoluta.

As duas teorias hermenêuticas, se levadas às últimas consequências, trazem grandes prejuízos ao fazer teológico. No caso de Barth, corremos o risco de cair em certo fundamentalismo do texto, portador da verdade absoluta e que, nesse sentido se torna surdo aos anseios dos homens e mulheres de nosso tempo. A crença sem reflexão em verdades ditas reveladas de maneira não histórica, a partir de algum ser divino, já se mostrou e tem se mostrado, em nosso tempo, como portadora de grandes desgraças e mortes. Discursos que, baseados nessas “verdades reveladas”, geram morte, fome, desigualdades sociais, preconceitos e toda sorte de mazelas, principalmente na América Latina e nos países subdesenvolvidos.

No caso da hermenêutica bultmanniana caímos no risco de um total relativismo. Se o texto fala a mim somente em relação existencial, de maneira que o que importa é o que o texto me diz e, sabendo que o mesmo texto pode falar coisas diferentes a pessoas diferentes em

contextos diferentes, estamos diante de um *selfservice* de opções interpretativas diante do mundo e diante da Palavra. Nesse sentido, ao invés de uma hermenêutica teológica que vise ao diálogo, cairemos em uma hermenêutica teológica que tem como base a indiferença.

Ambas as teorias hermenêuticas podem trazer dificuldades para o fazer teológico se tomadas de forma isolada ou de forma absoluta, mas podem também cooperar de maneira maravilhosa para dar respostas às questões de nosso tempo. Cabe aos teólogos e teólogas de hoje promover esses encontros e extrair de cada teoria o melhor para que a mensagem cristã continue a ter sentido para a humanidade.

1.5 Nova hermenêutica

A hermenêutica que surge após Barth e Bultmann recebe o nome de Nova Hermenêutica e tem como linha principal a tentativa de conciliar a nova filosofia da linguagem heideggeriana com a Palavra de Deus, tendo também influência da hermenêutica de Gadamer⁹¹. Ernst Fuchs e Gehrard Ebeling foram dois expoentes desse período que se esforçaram para fazer essa vinculação e são considerados os pais da escola da Nova Hermenêutica. É importante deixar claro que nem todos os hermeneutas que vieram depois deles se encaixam dentro da Nova Hermenêutica. Nomes como Ricoeur, Pannenberg, Lapointe se encaixariam na chamada novíssima hermenêutica.

A nova hermenêutica trazida por Ebeling e Fuchs não é “um novo método de exegese, ou de explicação do texto clássico. Como fim não há o conhecimento, mas a decisão existencial. Tornou-se um novo sistema teológico somente porque tem como escopo primário o de estudar o problema da comunicabilidade da revelação ao homem de hoje. A mensagem de Cristo não pode ser limitado a seu tempo. Se ainda é válida hoje, em qual linguagem exprimi-la⁹²?

Fuchs segue a linha de Bultmann a respeito da resposta do humano pela sua autenticidade. Esse humano depende de uma potência superior a ele e, no pensamento de nosso teólogo, essa potência é Deus. A relação humana com Deus é essencial para o homem e essa relação se dá por meio da linguagem. Linguagem aqui compreendida na linha do segundo Heidegger que a vê não somente como sistema de sons, mas como algo que provoca e pede uma decisão diante do mundo. Tanto para Fuchs como para Ebeling a linguagem surge da experiência de um evento e deve conduzir ao mesmo evento de modo que possa ser

⁹¹ Cf. GRECH, *La nuova hermenêutica Fuchs ed Ebeling*, p.77

⁹² *Ibid*, p. 77

considerado autêntico. Essa palavra-evento que surge a partir da junção linguagem e experiência, tanto Ebeling quanto Fuchs a identificam como evento salvífico.

O evento precisa da linguagem por necessidade, de maneira que “a linguagem é a hermenêutica do evento⁹³”, seguindo na linha de Heidegger com a diferença que este a chama de “hermenêutica do ser” como vimos mais acima. Uma vez que a linguagem é própria do humano, é por meio da linguagem que o próprio humano se entende. Tanto Fuchs quanto Ebeling chama a atenção para o caráter comunitário da linguagem, sendo essa linguagem fundamental para a comunhão humana e, ainda mais para a comunhão com o próprio Deus. Sendo a palavra de Deus essa palavra que me chama à decisão, um novo método de se fazer teologia de forma hermenêutica⁹⁴.

Em primeiro lugar, a linguagem se torna interpretação da própria existência. Uma vez que, como vimos, o humano se entende a partir da linguagem, e essa linguagem é também o que define a comunidade, por meio dela o humano se identifica com os demais e entende o significado da própria existência. A linguagem é então reconhecida como aquela que tem como fim esclarecer o significado de um evento, de onde essa linguagem flui espontaneamente, para que esse evento continue ao longo da vida.

Com relação à leitura do texto, este não deve ser lido com indiferença, uma vez que ele sempre me chama a uma decisão e a reproduzir em mim o evento análogo àquele que lhe deu origem. Isso é entender autenticamente o texto. Como consequência, tudo aquilo que se desvia de uma questão existencial deve ser eliminado para que a linguagem possa falar do seu momento atual. Aqui, claramente a nova hermenêutica segue na linha bultmanniana e seu projeto de desmitologização.

Por fim, a interpretação nunca é completa até que o texto seja proclamado para produzir a palavra-evento que deve alcançar. Dessa forma, não se pode dizer que nós interpretamos um texto, mas sim que o texto interpreta minha existência e me interrogando a respeito da minha reação diante da vida à luz daquele evento-palavra do qual teve sua origem. Com relação ao texto religioso, uma vez que sua origem se dá na fé, a interpretação só se torna completa quando se reproduz no ouvinte a mesma fé de sua origem.

A relação dialética proposta por Bultmann é rejeitada tanto por Ebeling quanto por Fuchs que, claramente fazem uma retomada da identificação entre palavra e salvação, na linha do protestantismo luterano. Como nos diz Jeanrond:

⁹³ *Ibid.*, p. 78

⁹⁴ Seguimos aqui Prósero Grech, *Op. cit.*, p.79-80

O movimento que chamamos a “Nova Hermenêutica” ignora essa relação dialética [estabelecida por Bultmann]. Seus principais representantes, Fuchs e Ebeling, preferem uma hermenêutica intrateológica, isto é, uma hermenêutica da fé, que deveria apreciar as riquezas da hermenêutica filosófica, mas interessada nela somente na medida em que vinha reforçar a tradição da teologia da Palavra, herança da Reforma. Mais precisamente, no interior dessa tradição, a hermenêutica teológica era para promover uma boa pregação e não o estabelecimento de um fundamento epistemológico mais adaptado ao pensamento teológico⁹⁵.

No que tange à pneumatologia, é nesse período que ocorre certo “redescobrimto do Espírito”. Do lado católico, temos a Encíclica de *Divinum Illud Munus*, de Leão XIII, promulgada no ano de 1897, em que deseja que “cresça a devoção ao divino Espírito Santo, a quem de muito são devedores todos quantos seguem o caminho da verdade e da justiça⁹⁶”. No entanto, é somente algumas décadas depois, com o Concílio Vaticano II, que o clamor de Leão XIII será atendido.

Esse concílio, sem dúvida, marcou muito o cristianismo e, principalmente, o catolicismo⁹⁷. O próprio intento de realizá-lo, como necessidade de um *aggionamento* da Igreja frente a um novo mundo que se mostra, pode se perceber como uma ação do Espírito que age ao longo da história para renová-la e fazer soprar seu vento para restauração e alcance de almas que necessitam de seu toque.

O caráter ecumênico que se percebe com os diversos “observadores” protestantes e ortodoxos que se manifestaram ao longo do concílio mostra também a proposta de abertura trazida pelo concílio, que reflete o momento em que ele se estabelece.

No que tange à *pneumatologia*, o concílio preservou a referência cristológica, que é bíblica, uma vez que, no texto bíblico, o Espírito é sempre o Espírito de Cristo e nunca desvinculado Dele.

No que tange à questão da Tradição, a linha de raciocínio se encontra no fato que o Espírito é aquele que dá vida ao Corpo de Cristo, que é a Igreja e, dessa forma, Ele garante tanto a Tradição, como os pronunciamentos do magistério com relação às verdades de fé.

A Igreja e os sacramentos são retomados em sua função trinitária e não mais vinculados a certo cristomonismo das idades média e moderna. O retorno de epicleses nas novas orações eucarísticas também pode ser visto como esse movimento de retorno aos

⁹⁵ JEANROND, *Introduction a l'herméneutique théologique*, p. 222

⁹⁶ Leon XIII, *Divinum illud munus*, 2.

⁹⁷ Seguimos aqui as considerações de HILBERATH, *Pneumatología*, 262 p.

primeiros padres e o resgate da grande contribuição da teologia oriental no que tange às questões litúrgicas.

Os carismas refletem também essa reentrada do Espírito na eclesiologia proposta pelo Vaticano II, ou seja, a Igreja não é mais vista somente como estrutura piramidal e clerical, mas também como Povo de Deus. O concílio reconhece o Espírito como “evento”, ou seja, o Espírito atualiza o Evangelho e o entendimento da Palavra, renova a Igreja para que esta siga em fidelidade ao chamado de Deus. Pouco tempo depois, insuflado pelo Concílio Vaticano II, surge o Movimento de Renovação Carismática de 1967 que permanece até os dias atuais.

O caráter do Espírito como Aquele que sopra onde quer tem impacto no movimento ecumênico e assim, o Espírito age também nas outras comunhões cristãs, mesmo que seja considerado imperfeito o sacramento eclesial nessas outras comunidades, o que sem dúvida, dificulta grandemente um diálogo ecumênico aberto, bem como um diálogo inter-religioso.

No lado protestante vemos surgir o movimento pentecostal em sua forma mais característica com o movimento da Rua Azusa⁹⁸ em Los Angeles, Estados Unidos. Esse movimento foi grandemente responsável pelo crescimento do envio de missionário para os países do terceiro mundo, principalmente na África e na América Latina. Na América, o movimento pentecostal brasileiro merece destaque, dado seus mais de 80 anos de existência e enorme crescimento nas últimas décadas com o movimento neopentecostal. O movimento pentecostal brasileiro se divide em três momentos (ondas⁹⁹):

A primeira onda compreende o período a partir de 1910 com a chegada da Congregação Cristã e, posteriormente com a chegada da Assembleia de Deus em 1911. A segunda onda começa na década de 50 e início da década de 60 com o surgimento da Igreja do Evangelho Quadrangular, em 1951, Brasil para Cristo, em 1955 e Deus é Amor, em 1962 e a terceira onda surge a partir do final da década de 70 com a Igreja Universal do Reino de Deus e, com ela, surge aquilo que é denominado hoje movimento neo-pentecostal brasileiro¹⁰⁰.

Essas pequenas indicações acerca da pneumatologia que se mostram a partir do século XX nos fazem perceber como o redescobrimto do Espírito alcançou, principalmente, o meio popular através dos movimentos pentecostais, seja do lado católico, seja do lado

⁹⁸ Movimento de avivamento que ocorreu em 1906, sob direção do pastor Willian Seymour, em Los Angeles, tendo como principais características a glossolalia e a liberdade na forma de adoração.

⁹⁹ FRESTON, *Breve história do pentecostalismo brasileiro*, p.67

¹⁰⁰ Para uma abordagem das três ondas do pentecostalismo de forma bastante abrangente, veja BLEDSOE, *Movimento neopentecostal brasileiro: um estudo de caso*, 198 p.

protestante. Diante disso, se desdobra um desafio teológico: como falar do Espírito Santo hoje, de maneira que faça sentido para homens e mulheres de nossa época, mas também esteja alicerçado em toda tradição cristã?

1.6 O desafio de uma pneumatologia hermenêutica

As diversas críticas ao conceito heideggeriano de linguagem feitas por Ricoeur, Habermas, Barthes, Foucault, dentre outros, e a mudança de uma hermenêutica do texto para uma hermenêutica da linguagem, nos mostram que a tarefa hermenêutica não é uma tarefa fechada, contudo está sempre se construindo. A teologia, obviamente, também se insere nesse processo.

No início deste capítulo dissemos que partimos do pressuposto de que a teologia deve dizer algo para nossos dias, para os homens e mulheres de nosso tempo. Isso é um grande desafio para teólogos e teólogas que não querem ser somente repetidores de teorias e tradições.

Ouvir o clamor do mundo em que vivemos é imprescindível para se fazer teologia. Não há teologia separada da vivência e da prática e, nesse sentido que devemos pensar em uma teologia que faça sentido para homens e mulheres de nosso tempo. Nosso intuito nessa segunda parte do capítulo é mostrar a necessidade de uma pneumatologia de caráter hermenêutico para, mais para frente, tratarmos a pneumatologia de Jürgen Moltmann na tentativa de elucidarmos em quais aspectos sua pneumatologia podem ser considerados de caráter hermenêutico.

1.6.1 Uma teologia hermenêutica

Para falarmos sobre uma pneumatologia hermenêutica pressupõe falarmos de uma teologia de caráter hermenêutico¹⁰¹.

Antes, porém, uma distinção se faz muito importante, a saber, a diferenciação entre teologia hermenêutica e hermenêutica teológica. Dependendo do caminho por onde se trilha, podemos chegar a resultados bem diferentes. Tal como um avião que decola a 1 grau de inclinação diferente de sua rota, o que resulta, depois de uma hora de voo, estar a uma distância totalmente diferente da que se pretendia ir, assim ocorre com esses dois termos.

A princípio, parece somente uma inversão simples, uma brincadeira de trocar sujeito por adjetivo, contudo veremos porque não é assim tão trivial¹⁰².

¹⁰¹ Aqui as considerações elaboradas por Claude Geffré são essenciais para a compreensão desse tema. As obras *Como fazer teologia hoje* e *Crer e Interpretar: a virada hermenêutica da teologia* são basilares na elaboração dessa parte.

Ao dizermos hermenêutica teológica estamos pressupondo que todo texto tem em si algo de teológico, mesmo que seja implícito, bastando somente a nós procurarmos com atenção para encontrá-lo. Ao dizermos teologia hermenêutica pressupomos toda a historicidade e toda a tradição tanto do texto quanto de seus intérpretes.

Nesse trabalho optamos trabalhar a partir de uma teologia hermenêutica por pensarmos que a historicidade e a linguagem devem ser levadas em conta para o fazer teológico em nossos dias. Acreditamos, como Geffré, que “uma teologia de orientação hermenêutica não é uma corrente teológica entre outras, mas o próprio destino da razão teológica no contexto do pensável contemporâneo¹⁰³”.

As causas para essa mudança que alcança a teologia, tais como a mudança de uma razão especulativa, de cunho meramente ontológico para um compreender histórico, e a passagem de um positivismo da ciência para uma compreensão do humano como processo, são perceptíveis pelo que vimos na primeira parte desse capítulo.

Como vimos, o movimento da Reforma foi imprescindível para essa mudança no método interpretativo. Passa-se de um modelo dogmático, em que as Escrituras eram utilizadas para provar determinado ensinamento da Igreja para um modelo hermenêutico textual.

Baseado em todo percurso que fizemos neste capítulo foi possível notar que acontece uma virada hermenêutica (Geffré) da teologia. A questão ontológica do conceito de verdade é totalmente remanejada, uma vez que novos paradigmas a respeito da interpretação do texto foram criados. Entramos, naquilo que Jean Greisch chama de “idade hermenêutica da razão”, que acontece quando a “filosofia descobre a proximidade de certas formas de dizer e pensar a si mesma”¹⁰⁴.

Essa idade, como bem pontua Pelletier, é herdeira da filosofia kantiana, aliada à historicidade proposta por Dilthey e o perspectivismo Nietzscheano de “que não há fatos, somente interpretações¹⁰⁵”, bem como da fenomenologia heideggeriana que lança as bases para se pensar que interpretar é um modo de ser do *Dasein*. Com Heidegger

¹⁰² *Ibid.*, p. 16

¹⁰³ GEFFRÉ, *Crer e Interpretar*, p. 23

¹⁰⁴ GREISCH, *L'Age herméneutique de la raison*, p.179. Também PELLETIER, *Bíblia e hermenêutica hoje*, p.165.

¹⁰⁵ NIETZSCHE, F. FP 12: 7[60].

somos convidados a nos desfazer da ideia de um texto que traria em si, como propriedade intrínseca, um só e único sentido, objetivo e estável, ligado à intenção do autor, que o leitor devesse apenas recolher, como alguém que se debruça para apanhar um objeto; seria uma referência normativa para avaliar as interpretações dadas. O tempo da hermenêutica é o tempo de um sentido plural, pluralizado, pluralizável¹⁰⁶.

Com relação à ideia do perspectivismo nietzschiano de que “tudo é interpretação”, Jean Grondin aponta 4 dificuldades para se pensar uma hermenêutica sob essa ótica¹⁰⁷: a) a dificuldade em lidar com a realidade dos fatos e erros que existem, independentes de uma interpretação, como por exemplo, afirmar que Brasília, e não Belo Horizonte, é a capital do Brasil; b) se entendido em sua perspectiva epistemológica, no sentido de que todo conhecimento é fruto de um paradigma (Kuhn) de interpretação, em cada surgimento de um novo paradigma, a verdade que decorre dele também mudaria; c) se entendido no sentido histórico, trataria a verdade como uma “perspectiva útil”, de maneira que não exista uma verdade que não seja conceitual; d) por último, se entendido de maneira ideológica, quer dizer que toda verdade seria guiada por interesses mais ou menos declarados. Nesse caso, a suspeita que surge com os conhecidos “mestres da suspeita” como Freud, Marx e Nietzsche dá origem a uma hermenêutica com grande pretensão de verdade, mas que permanece somente no campo ideal: “ela não apenas se mantém como o apanágio do teórico (ele mesmo iniciado na verdade última dos fenômenos), como seu ‘objeto’ não será capaz de conhecê-la plenamente, exceto quando for libertado da ideologia que atualmente deforma sua consciência¹⁰⁸”.

Grondin, ao pensar a hermenêutica, tenta abordá-la por meio do sentido que nós nos esforçamos para entender. Esse sentido, em seu pensamento é o sentido das próprias coisas e “ultrapassa nossas pobres interpretações e o horizonte limitado, mas, graças a Deus, sempre ampliável de nossa linguagem¹⁰⁹”.

Ao partirmos de uma teologia hermenêutica, precisamos ter a consciência que ela se insere dentro de determinada tradição, na esteira de Gadamer. Só é possível compreender determinado texto se formos inseridos dentro da tradição daquele texto. Assim, discernir esses elementos fundamentais da experiência cristã e dissociá-los das linguagens nas quais foram

¹⁰⁶ PELLETIER, *Bíblia e hermenêutica hoje*, p.168.

¹⁰⁷ GRONDIN, *Hermenêutica*, p. 141-144.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.143-144.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 146-147.

traduzidas é uma das tarefas da hermenêutica¹¹⁰. Ou seja, fazer a dissociação entre significante do texto e mensagem transmitida.

Dessa forma, ao falar sobre o Novo Testamento e identificar ali os diversos significantes existentes, tais como o helenismo, semitismo, dentre outros, é necessária a pergunta a respeito daquilo que tem a ver com o contexto histórico e cultural e aquilo que tem a ver com a mensagem.

O desafio que se coloca para a teologia hermenêutica é, então, o de dizer a Palavra de Deus hoje, de forma criativa e de maneira que faça sentido à sociedade de nossos dias. Se a teologia é histórica, faz parte da existência do homem e se diz em linguagem humana, é necessário que aconteça e fale dentro de seu tempo e nunca fora dele.

Contudo, para que se faça teologia de forma criativa é necessária a ruptura com algumas formas engessadas. A primeira dela é partir do princípio de que há algo dentro do texto que precisa ser desvendado, a ideia de que há um sentido por trás do texto que deve ser achado.

Não há um sentido por trás do texto, antes esse sentido é dado diante da fusão de horizontes da qual falamos anteriormente. Ou seja, como diz Geffré, é em um adiante que dá o sentido. O texto somente pode me dizer algo hoje com o horizonte de compreensão que tenho diante de mim hoje. E é nesse ponto que se dá a fusão do horizonte do texto com o horizonte de compreensão daquele que o lê.

Fazer teologia de maneira hermenêutica pressupõe a suspeita crítica diante de nossas pré-compreensões e pressupostos da construção e interpretação do texto. Isso não quer dizer abrir mão de processos úteis e já conhecidos para interpretação, mas usá-los em interação viva com a situação em que estamos, trazendo o prolongamento da “coisa do texto” (Ricoeur), para nossa situação presente.

Com isso, a distinção feita por Dilthey entre explicar e compreender não faz mais sentido, uma vez que explicar já é compreender quando adotamos essa forma de fazer teologia.

Parece-nos claro que toda pretensão de verdade e absolutização teológica tem aqui seu fim e não encontra mais espaço nessa forma de fazer teologia. A crítica às ideologias tem aqui papel fundamental. Toda tentativa de um sistema com verdades absolutas tem uma forte crítica em seu enalço. Com isso, precisamos admitir que a teologia não pode ter a pretensão

¹¹⁰ GEFRE, *Crer e Interpretar*, p. 37.

de ser a sistematização perfeita da mensagem cristã, antes, é uma das diversas perspectivas possíveis de abordagem dessa mensagem.

Teria algum sentido falar de uma verdade absoluta no mundo de hoje? Nenhum de nós conseguimos ver um dado como todo. Sempre vemos em perspectiva, independente daquilo que seja. A forma como vemos certo objeto determina a forma que falaremos sobre ele.

Para exemplificar, imaginem-se duas pessoas sentadas, uma diante da outra, com uma mesa entre elas. Temos, em outra mesa uma garrafa de café que possui de um lado o desenho de uma pomba em um fundo verde e do outro lado uma flor branca em um fundo lilás. As duas pessoas sentadas à mesa desconhecem a garrafa. Passados cerca de 30 minutos, coloca-se a garrafa térmica de café no centro da mesa e pede para que cada um, sentado na forma que está, descreva determinada garrafa. O que está sentado do lado que dê visão à pomba em fundo verde conseguirá descrever uma imagem diferente da que está vendo? Da mesma forma, o que está com o lado com o fundo lilás, conseguirá descrever uma pomba? Cada um descreverá aquilo que vê e terá determinada visão daquilo que é a garrafa em cima da mesa. Somente se terá como verdadeira a fala do outro se se tomar o lugar desse outro para ver a garrafa na perspectiva dele.

Se tomarmos a garrafa como sendo a verdade, perceberemos que, assim como a garrafa, só podemos ver a verdade em perspectiva e, assim, toda pretensão de verdade absoluta se mostra como falsa de saída.

Porém, implicaria então, que fazer teologia de caráter hermenêutico tem a ver com relativização de toda verdade? Se cada um vê a verdade em perspectiva, por que então não falar em relativismo e esconder atrás de certa máscara chamada teologia hermenêutica?

Perspectivas da verdade não quer dizer relativização da verdade, antes consciência do mistério de Deus, que é muito além da compreensão humana e faz com que toda tentativa interpretativa seja meramente assintótica¹¹¹.

O que está implícito em uma teologia de caráter hermenêutico é a questão da linguagem enquanto dizer do mundo, na linha do segundo Heidegger e do segundo Ricoeur. Se a linguagem é dizer o mundo, então a tarefa de toda teologia é escutar aquilo que nos é dito pelo mundo.

¹¹¹*Ibid.*, p. 38-41.

Sem isso é impossível fazer teologia hermenêutica. Cairíamos novamente na diferenciação entre texto e significado, entre teologia positiva e especulativa, exegese e hermenêutica.

A teologia hermenêutica tem um ponto de partida. Esse ponto é a pessoa de Jesus, o evento fundador da mensagem cristã. A experiência histórica da pessoa de Jesus por parte dos discípulos foi imprescindível para o anúncio da mensagem cristã.

Aqui reside um ponto importantíssimo que precisa ficar claro: os discípulos que anunciavam o faziam falando, e posteriormente, escrevendo aquilo que viram e ouviram (I Jo, 1). Seu relato já é uma interpretação acerca de Jesus. Todo aquele que fala, em seu falar já se interpreta e interpreta o fato. Da tradição oral para a tradição escrita essa mudança também acontece. Ao falarem e escreverem o testemunho acerca do Cristo e da experiência histórica que fizeram do ressuscitado cada um interpreta esse evento e o atualiza em sua própria linguagem e cultura.

A questão da teologia hermenêutica é, então, segundo Geffré,

saber quais são os textos que hoje me permitem fazer uma experiência de Jesus Cristo como evento de salvação da parte de Deus, a partir de minha própria linguagem, a partir de meus próprios esquemas de pensamento, de tal modo que este evento seja sempre atual. Portanto, a experiência, por inefável que seja, seja ela a experiência religiosa, ou a experiência do amor, ou ainda a experiência estética, é sempre estruturada segundo certos modelos prévios, modelos teóricos, e também modelos linguísticos engendrados pela série de experiências que precederam esta nova experiência. Por isso, por exemplo, a experiência de Jesus Cristo como salvação da parte de Deus não pode ser recebida a não ser com base numa certa experiência do que é o Messias, do que é a salvação, do que é a expectativa messiânica, do que é a verdade da relação religiosa do ser humano com Deus¹¹².

Isso, sem dúvida, implica em diálogo entre leitor e texto, leitor que pergunta ao texto e é indagado por ele de maneira que alcance a verdade da qual o texto é possuidor. Interessante é perceber aqui a própria questão existencial implicada, de maneira que o texto traz algo para minha existência, me diz algo hoje, para minha realidade atual.

Nesse sentido que a tradição cristã é aperfeiçoada. No redizer, na reinterpretção do evento Jesus Cristo é que se dá a transmissão da fé de maneira que faça sentido para o ser humano de hoje.

¹¹² *Ibid.*, p. 41.

Ora se é necessidade da própria fé reinterpretar-se a fim de que alcance a situação histórica e existencial do humano de nossos dias, é tarefa também da teologia, enquanto dizer a partir da fé reinterpretar-se.

Como consequência desse modo de fazer teologia, percebemos, na linha de Ricoeur, que o mundo do texto é essencial para a compreensão do texto, no sentido de eliminar todo ideal romântico de conhecer o sentido do texto que o autor gostaria de dar, trazendo uma ideia deturpada do que seria revelação divina, bem como perceber, dentro da história do mundo, que a Bíblia é um escrito de testemunho da libertação de Deus em relação ao seu povo¹¹³.

Mas o que garantiria essa continuidade entre a experiência de fé dos primeiros discípulos e nós hoje? Com relação a essa pergunta, concordamos com Geffré quando esse diz que

Se temos uma alguma chance de poder dar uma justa interpretação dos textos que traduzem a experiência cristã, é que o mesmo Espírito que atua no escrever a experiência, também atua hoje na interpretação dos textos que traduzem essa experiência¹¹⁴.

Claude Geffré nos dá uma boa síntese do que vem a ser os traços mais característicos de uma teologia hermenêutica¹¹⁵. Em primeiro lugar, a teologia hermenêutica não é um conjunto de proposições a respeito da fé de maneira imutável, mas parte da grande pluralidade que o evento Jesus Cristo produziu nas primeiras comunidades. Como vimos, toda escritura é também interpretação da experiência feita pelos primeiros discípulos. Essa interpretação foi reinterpretada na forma de texto, que seguiu sendo reinterpretada ao longo da história do cristianismo. Pela fé, cremos que o mesmo Espírito que falou no início continua a falar e a reinterpretar a experiência fundamental para os dias de hoje. Assim, fazer teologia de maneira hermenêutica tem a ver com esse novo ato de interpretação do evento Cristo, de maneira crítica, na tentativa de correlacionar a experiência cristã fundamental e a experiência do ser humano de nosso tempo.

Em segundo lugar, teologia hermenêutica tem a ver com o compreender histórico, sempre projetando criativamente frente a um futuro. Nesse sentido, é memória e profecia. Memória devido ao evento fundador, profecia por sempre se projetar em frente, com novas roupagens, produzindo um texto e figuras novas, ou seja, uma “fidelidade criativa” para usarmos o termo de Geffré.

¹¹³*Ibid.*, p. 44-48.

¹¹⁴*Ibid.* p. 49.

¹¹⁵*Ibid.*, p. 68-70.

Em terceiro lugar, uma teologia de caráter hermenêutico não se preocupa em expor e explicar os dogmas da fé, mas seu interesse está em trazer significação da palavra de Deus para nossos dias, para homens e mulheres de nosso tempo. A diferença entre teologia positiva e teologia especulativa não faz sentido em uma teologia hermenêutica. Em seu texto novo, a partir dos objetos textuais, tenta trazer o sentido do texto para hoje.

A ligação entre Escritura e Tradição não se encerra. Pelo contrário, ela é alimentada pela teologia hermenêutica, que constrói sobre essas duas bases, sendo a Escritura a autoridade última em relação a toda Tradição. Aqui, percebemos o quanto de influência protestante existe dentro de uma teologia hermenêutica.

Essa nova forma de fazer teologia, de compreender o texto e de compreender-se diante do texto deve, contudo, gerar em nós uma ação prática diante do mundo. Se reconhecemos, a partir de uma teologia hermenêutica, que o texto tem algo a dizer para o mundo de hoje através de uma nova interpretação por parte do teólogo, esse re-criar o texto implica também em re-criar um mundo novo, ou seja, toda teologia hermenêutica pressupõe uma prática política e social¹¹⁶.

Nesse sentido, a teologia não pode ser considerada ideologia, uma vez que gera uma prática no mundo. Nessa prática se revela o caráter de profecia de que falamos mais acima em nosso texto, pois visa a um mundo novo, a um mundo que é re-criado a partir da reinterpretação e significação nova dada por uma teologia de caráter hermenêutico.

Diante dessa nova forma de fazer teologia, podemos nos perguntar a respeito da situação atual da teologia hermenêutica. Jeanrond, em seu excelente texto de introdução à teologia hermenêutica, nos mostra três divisões dentro dessa nova forma de fazer teologia¹¹⁷. O primeiro grupo se situa entre aqueles que se colocam a favor de um diálogo a respeito do método hermenêutico com outras ciências sociais e outros pensadores desses campos. Assim, a intenção desse primeiro grupo seria avaliar a visão cristã do mundo dentro do contexto do mundo e universo que vivemos.

O segundo grupo é o daqueles que desejam ver o mundo a partir do seio da Igreja e da teologia bíblica. O diálogo com as outras ciências seria somente no intuito de comparação entre as diferenças religiosas e gramaticais de determinada interpretação. Esse segundo grupo se interessa somente por uma micro-hermenêutica, em textos específicos usados para confirmação do texto bíblico e doutrinários.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 60.

¹¹⁷ JEANROND, *Introduction a l'herméneutique théologique*, p. 230-232.

O terceiro grupo é aquele que deseja uma nova leitura ortodoxa das Escrituras sem intervenção de ciências que são “estrangeiras” à teologia. Aqui claramente se vê os seguidores de Karl Barth e seu projeto.

Parece-nos claro que uma pneumatologia de caráter hermenêutico deve seguir a primeira linha, em diálogo com as outras ciências e assumindo a pluralidade do mundo atual com suas novas concepções e experiências.

Isso, porém, sem fazer com que a experiência cristã se dilua em toda experiência humana, nem que haja uma cristianização sistemática dessas mesmas experiências. A junção entre tradição cristã e mundo contemporâneo da interpretação deve ser feita de maneira crítica, aceitando a pluralidade de interpretação, bem como de contextos em, conforme nos mostra a metodologia de David Tracy¹¹⁸.

Essa postura crítica exigida dentro de uma perspectiva de teologia hermenêutica encontra suas bases no evento fundador. Jesus era um grande crítico de seu tempo e da tradição religiosa dos fariseus e do povo de Israel.

Para Jeanrond¹¹⁹, o agir de Jesus sob o mandamento do amor e o fato de desconfiar de toda tradição religiosa são duas faces da mesma iniciativa de Jesus em sua pregação a respeito do Reino de Deus. Dessa forma, Jeanrond coloca a luta por uma nova tradição religiosa por parte dos primeiros cristãos como grande responsável pela disputa que houve entre judeus e cristãos.

Essa necessidade de se manter a tradição religiosa que seguiu ao longo da história do Cristianismo se revela, no pensamento de Jeanrond, como “tentativas ideológicas de demonstrar o exclusivismo da nova tradição¹²⁰”. Jeanrond nos faz observar que nenhum modelo hermenêutico, por melhor que seja, pode ser considerado de forma inocente. Mesmo assim, porém, segundo Jeanrond, essa tradição cristã continua a refletir a experiência fundamental do evento fundador. E isso, por meio da prática cristã.

¹¹⁸ *Ibid.* p, 248–249.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 252-255.

¹²⁰ *Ibid.*, p.256.

Apesar de sua coloração ideológica e cultural, a tradição cristã continua a refletir a experiência fundamental dos discípulos de Jesus Cristo, de seu ministério, de sua morte e da confirmação divina do crucificado por sua ressurreição. Contudo, essas expressões não podem ser levadas à sua plena luz através da resposta ativa de pessoas dentro da história. Por resposta, eu entendo certa práxis cristã que procede por analogia com as experiências do Cristo transmitidas ao longo da tradição cristã, e que foi assumida de maneira crítica pela comunidade de intérpretes. Essa resposta comunitária constitui o único critério legítimo de toda pretensão à autenticidade da fé cristã¹²¹.

Assim, como vimos mais acima, uma teologia hermenêutica implica uma prática e um engajamento com o mundo. Fazer teologia em nossos dias se torna uma tarefa não somente intelectual, mas também política e social. São nessas esferas que nosso testemunho se fará perceber e nelas que se fará ouvir.

1.6.2 Consequências de uma teologia hermenêutica

A nosso ver, a principal consequência dessa nova forma de se fazer teologia se deu no campo da cristologia, dentro do novo paradigma teológico, para usarmos a expressão de Claude Geffré, que surge na teologia que é o diálogo inter-religioso. Em uma sociedade globalizada, que se reconhece cada vez mais plural, o discurso da cristandade não se sustenta mais. Não estamos mais na época de somente uma religião que detém a esfera religiosa e política de nossa sociedade. Diante disso, a teologia cristã se vê desafiada a dialogar.

É com essa perspectiva do diálogo que diversas formulações no campo da cristologia foram feitas. A questão primordial que se tem em mente para o diálogo é: como dialogar com as outras religiões sem abrir mão daquilo que sustenta a nossa fé, ou seja, a encarnação de Deus entre os homens?

Para esse diálogo, diversas foram as tentativas da cristologia¹²². Talvez o primeiro que tenha trazido uma alternativa mais ousada tenha sido John Hick, teólogo protestante, com a “metáfora do Deus encarnado”, em que Jesus e todo o testemunho da encarnação não passavam de uma elaboração do mundo grego romano, o que em si não possui nada de tanta novidade se nos lembrarmos de Adolf von Harnack e sua tese de que o cristianismo é a helenização do judaísmo. Aparentemente, até mesmo o enfoque dado à pessoa de Deus no lugar da pessoa de Jesus Cristo é semelhante, o que nos faz jogar luz sobre os diversos retornos que acontecem no seio da história do próprio cristianismo.

¹²¹ *Ibid.*, p. 256.

¹²² Para uma explanação mais detalhadas sobre as tentativas de diálogo através da cristologia para o diálogo inter-religioso, ver HURTADO, *A Encarnação*, 199 p

Outro teólogo que se mostra importante nessa tentativa de diálogo é Paul Knitter, teólogo católico, que proporá que Cristo é um entre os muitos salvadores levantados por Deus. Aquilo que realiza a salvação são os atos de amor e justiça que são feitos pelos homens. Inegável aqui as grandes possibilidades que se desdobram pela perspectiva de Knitter, porém a unicidade de Jesus fica comprometida, o que sem dúvida, afeta um dos pilares da fé cristã que é a própria encarnação de Deus.

Outro teólogo que tenta contribuir para esse diálogo é Jacques Dupuis, também católico. Ele parte do princípio de um *Logos* sem carne, ou seja, o *Logos* continua a agir após a ressurreição de Jesus, ou seja, aqui há diferenciação entre o Verbo e Cristo. Cristo é o sacramento universal da vontade salvadora de Deus, mas não é o único sacramento. Embora seja interessante a forma de elaboração, Dupuis bate de frente com o Concílio de Calcedônia acerca da não separação entre o Logos e a carne de Jesus, o que, sem dúvida, traz consequências grandes para a salvação. Claude Geffré, um dos grandes incentivadores de uma teologia de caráter hermenêutico, diante desse novo paradigma teológico que é o diálogo inter-religioso, também propõe uma forma de dialogar pelo viés da cristologia. Esse considera Cristo como o “universal concreto”, ou seja, ainda que Jesus tenha sido um acontecimento particular, possui um sentido universal. Nesse sentido, é aquele que mantém uma cristologia normativa e sem consequências que sejam penosas para a fé cristã.

Percebemos que todas essas tentativas tem como pano de fundo uma teologia de caráter hermenêutico, ou seja, uma forma criativa e atual de dizer a fé cristã. Todas essas tentativas tentam incluir as outras religiões para a salvação humana, ou seja, são tentativas inclusivistas, em resposta às tentativas exclusivistas, que excluem totalmente as outras religiões da salvação divina, por acreditarem que somente na fé cristã que ela se encontra.

Não podemos deixar de ver nisso um impasse, para usarmos a terminologia de Amos Yong, no que tange ao diálogo inter-religioso pela via da cristologia. Embora ainda não se tenham encerrado as tentativas de diálogo inter-religioso pela via cristológica, uma vez que cada uma dessas ideias apresentadas pode ter diversos desdobramentos, a nosso ver se faz importante tentar unir a via cristológica com a perspectiva pneumatológica e trinitária para que a fé cristã dialogue de maneira mais profícua com as outras religiões.

1.6.3 Pneumatologia hermenêutica

Diante de tudo que vimos, a pergunta do como se fazer uma pneumatologia que atenda aos pressupostos de uma teologia hermenêutica se faz importante. Seria isso possível?

No campo da filosofia, Jean Greisch nos mostra o quanto o tema acerca do espírito ainda é difícil de ser colocado em tempos contemporâneos.

Não é sem medo nem tremor que a filosofia aborde hoje a questão do Espírito Santo. Ela se aproxima com a consciência aguada que essa questão obriga ao pensamento, se não a pensar contra si mesma, pelo menos subir o declive sobre o qual está há mais de um século¹²³.

Tratar do Espírito, em questão filosófica traz, claramente, um problema para essa matéria que, em tempos contemporâneos, se preocupa com as questões do conceito racional das coisas. Outro problema para a filosofia também é trazido por Greisch, no que tange à questão dos “recursos próprios” do discurso filosófico e teológico.

Colocar a questão do Espírito é colocar, de maneira mais radical possível, a questão dos recursos próprios do discurso filosófico como do discurso teológico. Essa questão não é somente uma questão dos recursos semânticos, do capital dos sentidos acumulados de uma e de outra parte, é ainda uma questão de *economia* global dos discursos e, portanto, a questão de uma possível verificação das experiências fundadoras articuladas por um e por outro discurso¹²⁴.

O intuito de Greisch é fazer com que tanto o discurso filosófico quanto o discurso teológico possa conviver juntos. Para isso usa a hermenêutica hegeliana do “testemunho do Espírito¹²⁵”. Propõe, porém analisar essa hermenêutica do testemunho do Espírito a partir de outra hermenêutica da revelação, diferente daquela colocada por Paul Ricoeur em *Herméneutique de l'idée de révélation*¹²⁶.

Para isso, propõe quatro marcos de orientação em seu trabalho: os jogos de linguagem do Espírito, que tem como hipótese que “é possível submeter o vocabulário bíblico do Espírito a uma análise que se inspira da teoria de atos discursivos¹²⁷ (speech-acts¹²⁸)”. Usando

¹²³ GREISCH, *L'Âge hermeneutique de la raison*, p. 191

¹²⁴ *Ibid.*, p. 192-193

¹²⁵ *Ibid.*, p. 207-223

¹²⁶ *Ibid.*, p. 216

¹²⁷ *Ibid.*, p. 217

¹²⁸ Essa teoria, desenvolvida por John Langshaw Austin em seu livro *How to do Things with Words*, com versão em português traduzida com o título *Quando dizer é fazer: palavras e ação* tem como premissa que todo ato de linguagem é também uma ação, como atuação sobre o real e não somente uma representação ou correspondência do real. Com isso, (...) “a verdade é substituída pelo conceito de eficácia do ato, de sua “felicidade”, de suas condições de sucesso, e também pela dimensão moral do compromisso assumido na interação comunicativa. (...) O ponto central de concepção de Austin e sua principal contribuição à filosofia da linguagem parece-me ser a ideia de que a linguagem deve ser tratada essencialmente como uma forma de ação e não de representação da realidade. O significado de uma sentença não pode ser estabelecido através da análise de seus elementos constituintes, da contribuição do sentido e da referência das partes ao todo da sentença, como quer a tradição inspirada

as categorias de Austin dos atos locucionário (aquele que tem um significado), o ato ilocucionário (aquele que tem certa força ao dizer algo) e o ato perlocucionário (que consiste em se obter certos efeitos ao se dizer algo)¹²⁹ percebe como a categoria do “testemunho do Espírito” se encaixa nessas terminologias.

O segundo marco proposto por Greisch é o do “desconhecido além do discurso”. Nesse ponto, considera a linguagem interior que é atestada pela linguagem poética, percebendo que o discurso poético se encontra no discurso da fé acerca do Espírito. Nesse sentido, a hermenêutica do testemunho do Espírito mostra

que a função do Espírito, que é introduzir em toda verdade, é igualmente de atestar ao coração da revelação uma relação constitutiva do incomum, do oculto, do secreto. O Espírito tem a função de atestar que é possível de compreender Deus sem o possuir. De igual modo que não há percepção integral dos outros, nem percepção integral da essência divina. O Espírito garante o sigilo de Deus¹³⁰.

O terceiro marco posto por Greisch é a respeito da *protopathia* de Deus, que tem como intuito tratar o Espírito como *sensorium dei*, inserido dentro do caminho místico, da noite escura da alma e da vida inflamada pelo amor. Esse contato não passa por um olhar neutro do espectador que com o distanciamento cognitivo indispensável, contempla a essência divina. Como quarto e último marco, Greisch fala brevemente a respeito do espaço potencial de Deus, usando a categoria da habitação do Espírito.

Essas considerações de Greisch nos levam a perceber que uma pneumatologia que se quer fazer entender no mundo contemporâneo necessita estar atenta às novas formas de compreensão da categoria do espírito, não podendo estar mais amarrada a uma visão mitológica e mágica acerca dele. Antes, as novas categorias da contemporaneidade impõem para a criatividade cristã que tem como intuito dizer hoje a experiência do Espírito que perpassa a história da Criação.

No campo da pneumatologia, o caminho ainda é incipiente. Mesmo que a teologia de caráter hermenêutico tenha sido impactante, inspiradora e inovadora, essa forma de fazer

em Frege, Russell e Moore, mas, ao contrário, são as condições de uso da sentença que determinam seu significado. Na verdade, o conceito mesmo de significado se dissolve, dando lugar a uma concepção de linguagem como um complexo que envolve elementos do contexto, convenções de uso e intenções dos falantes. (...) A investigação filosófica da linguagem deve realizar-se com base não em uma teoria do significado, mas em uma teoria da ação”. SOUZA FILHO, Danilo Marcondes de. A filosofia da linguagem de J.L. Austin. In: AUSTIN, J.L. *Quando dizer é fazer: Palavras e ação*, p.10-11

¹²⁹ AUSTIN, *Quando dizer é fazer: Palavras e ação*, p.103

¹³⁰ GREISCH, *L'Âge hermeneutique de la raison*, p. 230

teologia ainda não foi totalmente compreendida por vários teólogos e teólogos de nossos dias, principalmente no que tange à pneumatologia.

Não podemos negar o grande avanço que houve com relação ao interesse pelo Espírito Santo nos meios protestante e católico, principalmente após o movimento pentecostal surgido nos Estados Unidos na esfera protestante, e o movimento carismático, na esfera católica.

No meio protestante, diversas foram as igrejas oriundas do movimento pentecostal no cenário americano, tais como as Assembleias de Deus, as igrejas Deus é Amor, e a Igreja do Evangelho Quadrangular que cooperaram muito para o crescimento no interesse a respeito do Espírito Santo.

Contudo, alguns empecilhos ainda se fazem presentes no cenário protestante para uma tentativa de pneumatologia hermenêutica.

A primeira questão é, sem dúvida, a visão fundamentalista que ainda é muito presente no campo protestante. Essa visão parte da literalidade do texto e é defendida por diversas igrejas e diversos movimentos dentro do pensamento protestante. Na linha de Lutero e Karl Barth, são diversas as denominações que pensam a revelação enquanto dado pronto e nos textos como inspirados de forma sobrenatural, sem pensar nas consequências que essa forma de leitura traz à própria fé.

Ainda que alguns pastores e ministros tragam o texto em suas pregações e tentem trazer à comunidade possíveis aplicações desses textos, a literalidade do texto bíblico e do testemunho ali relatado é visto como fato e não como interpretação. Assim, textos como os relatos da criação do Gênesis, o relato da arca de Noé no dilúvio, torre de Babel, dentre outros são trazidos como fatos escritos sob a revelação divina de como as coisas ocorreram, pois sabem que o autor do texto não estava lá quando esses relatos aconteceram.

Dessa forma, uma grande resistência a uma teologia de caráter hermenêutico não é de se espantar entre esses grupos protestantes. Poderíamos ver nisso o reflexo da teologia de Karl Barth e seu medo que teologia se tornasse mero discurso racional a respeito da fé? O fantasma da teologia liberal ainda se mostra presente no pensamento de diversas igrejas e cristãos protestantes, mesmo que vários desconheçam o que foi o movimento da teologia liberal iniciado por Schleiermacher.

Essa forma de pensar o texto, a nosso ver, tem por trás o medo arraigado em se perder a fé se se tira o caráter de verdade do texto escrito. Uma vez que se tem a literalidade do texto, há uma forma segura de saber qual é a vontade de Deus para a vida humana. A fé tem

onde se apoiar de maneira sólida e há as regras a serem seguidas para a obtenção do favor de Deus e da salvação.

Embora isso revele uma fé que não passou pela crítica, para usarmos a expressão de Paul Ricoeur, ainda assim a tentativa de segurança de que se está no caminho certo e haverá uma salvação garantida no final ainda é muito presente no movimento protestante. A insegurança a respeito da salvação, tão afirmada pelos primeiros reformadores, principalmente por Calvino, se faz apegar a essa literalidade do texto e, assim, tudo aquilo que ameaça tal segurança deve ser rechaçado e considerado como perigoso para a fé. A nosso ver, o fundamentalismo protestante contribui muito para a dificuldade de se pensar uma pneumatologia de caráter hermenêutico no protestantismo.

Um segundo fator que consideramos importante de se considerar é a visão do Espírito Santo que é trazido pelo movimento pentecostal, principalmente no movimento mais recente, que surge na década de 50, considerado como movimento de segunda onda do pentecostalismo, como afirmamos pouco mais acima.

Essa onda pentecostal tem sua ênfase no segundo batismo com o Espírito Santo e nas curas divinas. Mesmo que essa onda tenha surgido na década de 50 e influenciado o movimento neopentecostal que surge com a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), nas igrejas que não seguiram pela via neopentecostal ainda é a visão que predomina. Todo aquele que cresceu em uma igreja evangélica não neopentecostal nas décadas de 80 e 90, tal como nós, pôde perceber o quão grande era a ênfase dada a respeito do batismo no Espírito Santo.

A busca acerca do batismo era claramente incentivada e havia até mesmo diferenciação entre batizados com o Espírito Santo e não batizados, de maneira que, os primeiros eram colocados como líderes de grupos, discipuladores, auxiliares nos cultos de poder e libertação, enquanto os do segundo grupo eram vistos como aqueles que não buscavam a Deus de maneira suficiente e necessitavam de acompanhamento e mais oração para se estar mais íntimos de Deus para receberem o batismo com o Espírito Santo.

O batismo com o Espírito Santo era visto como consequência e sinal de santidade pessoal entre as pessoas dessas comunidades e, muitas vezes, esse batismo servia como medidor da intimidade com Deus entre os diversos grupos de oração e libertação.

Como, porém, se sabia quem era e quem não era batizado com o Espírito Santo? Não era essa uma experiência pessoal com Deus que cada cristão experimentava?

Embora a pergunta seja pertinente, a resposta, geralmente, era que a manifestação do batismo se dava por meio do dom da glossolalia, ou seja, o dom de falar em línguas. Assim, a busca pelo dom de falar em línguas era o mais frequente dentro das igrejas evangélicas pentecostais. Era o sinal de que determinadas pessoas havia recebido o batismo com o Espírito Santo e poderiam ser consideradas com poder para testemunhar e ser agente de libertação no mundo.

Dessa forma, o Espírito Santo era visto na linha do texto de Marcos, como poder para testemunhar e pisar serpentes e escorpiões, sendo estes interpretados como demônios e forças das trevas. É fácil perceber aqui a visão do Espírito como força divina para realizar curas, libertação e milagres. Essa visão do Espírito, no entanto, a nosso ver, deturpa o caráter bíblico trazido no Novo Testamento do *Paráclito* e Consolador, em detrimento da visão do Espírito como não pessoal e força de ação de Deus, como defendido no judaísmo primitivo, como vimos mais acima.

Essa forma de ver a pessoa do Espírito Santo tem consequências penosas para a teologia protestante, uma vez que se baseia somente em experiências pessoais e, muitas vezes, induzidas por algum pastor mais eloquente.

Ao mesmo tempo, algumas igrejas da linha reformada, rejeitam totalmente a manifestação do Espírito em seus dons no meio da comunidade. Essas seguem para outro extremo ao pensar que os dons do Espírito foram somente para os discípulos daquela época e não devem ser buscados hoje, uma vez que cessaram. Por esse motivo são chamados de cessionistas.

Diante disso, um grande desafio se coloca diante de nós para pensarmos a pneumatologia em seu viés protestante. De um lado, a busca incessante pelo batismo com o Espírito Santo como sinal de santidade; de outro, a literalidade do texto que não deve ser abandonada por medo de se perder a segurança da fé e, por um terceiro lado, a rejeição de toda e qualquer manifestação dos dons sobrenaturais do Espírito em nossos dias.

Como se pensar uma pneumatologia que se mantém fiel à forma bíblica e protestante e ao mesmo tempo diga algo ao homem e à mulher de nossos dias de uma maneira nova e criativa? Seria isso importante e necessário? Fazer isso seria propor uma pneumatologia de caráter hermenêutico, sempre atentando para não cairmos em certo relativismo de interpretações pessoais que descaracterizam a fé cristã em busca de adequação. Nesse sentido, a interpretação dentro de uma tradição interpretativa, como propunha Gadamer se faz imprescindível.

Mas, se toda teologia é hermenêutica, por que empenhar em uma pneumatologia hermenêutica? Isso faz algum sentido? Em nosso entendimento, a novidade de uma pneumatologia hermenêutica se dá no seu ponto de partida: ele não se encontra a partir dos conceitos ou das instituições espirituais da Igreja, mas sim nas experiências históricas do Espírito, que são experiências do próprio Deus na vida de homens e mulheres ao longo da história e, dessa forma, mostrar a unidade entre a experiência de Deus e a experiência da vida¹³¹.

Em todo nosso percurso percebemos uma enorme preocupação acerca da ontologia da pessoa do Espírito Santo. Seja no judaísmo primitivo, primeiros Padres da Igreja, cristianismo medieval e moderno, a preocupação primeiro era acerca de quem era o Espírito, sua característica ontológica e sua relação entre as pessoas da Trindade.

Passada a virada hermenêutica, não se teve uma preocupação de como dizer o Espírito hoje, de como trazer a realidade de sua pessoa para o cristianismo atual. A preocupação mudou-se do “quem se é” para “como perceber sua manifestação”, sendo o movimento pentecostal e carismático o coroamento dessa forma de falar sobre o Espírito Santo.

Embora hoje percebamos diversos movimentos espirituais, tanto católicos como protestantes, dentro de uma perspectiva cristã ficamos na dúvida sobre até que ponto a pneumatologia tem acompanhado todos esses movimentos dentro do cristianismo.

Em nossos dias, vemos crescer a busca por uma espiritualidade mais desenvolvida em todas as camadas da sociedade. Aparentemente, mesmo com todas as inovações científicas e explicações racionais do mundo, essas não tem dado conta de responder aos anseios profundos da alma humana. Com isso, a busca de respostas que transcendam a mera racionalidade parece ser um motivador para essa procura, embora quanto às motivações não haja nada que possamos falar.

Quanto ao meio evangélico, como vimos, percebemos que, desde a chegada do movimento pentecostal na América Latina, um crescente número de igrejas foi aberto. Em sua maioria, essas igrejas dão muita ênfase à ação do Espírito Santo na vida do cristão com seus cultos de poder, onde a glossolalia é vista como sinal da presença do Espírito, bem como as campanhas de libertação, curas, prosperidade, dentre outros motivos que geram essas diversas reuniões.

¹³¹ Aqui seguimos o pensamento de Moltmann em MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da Vida: uma pneumatologia integral*, 301 p.

No meio católico, é o movimento carismático que se assemelha com o movimento pentecostal. Em algumas celebrações a similaridade é incrível, sendo diferenciado um rito do outro somente pelas placas denominacionais ou algum símbolo característico do catolicismo.

Que toda teologia nasça da experiência humana não podemos negar. Deus nos fala em linguagem humana. Se assim não o fosse, nem conseguiríamos entender o que Ele teria a nos dizer. Essa formulação é fruto de todo esforço feito para se pensar uma teologia hermenêutica em nossos dias.

Como vimos, a tentativa de se fazer uma teologia dialogal com as outras religiões existentes em nossos dias seguiu pela via da cristologia. As diversas tentativas para o diálogo inter-religioso se mostraram por esse viés. Contudo, a nosso ver, se faz necessário pensarmos a questão pneumatológica dentro do cenário do diálogo inter-religioso. Mas, para fazer isso é necessário pensarmos em como falar da pneumatologia em nosso tempo.

A pneumatologia segue lentamente ao longo da história, muitas vezes de maneira invisível. Talvez isso seja próprio do Espírito que é aquele do qual não sabemos de onde vem nem para onde vai, mas que segue guiando a história e se fazendo presente em seu conjunto. Como ar necessário para vida que não é visto, assim é o Espírito no decorrer da história da humanidade.

Assim, acompanhando o compasso dos tempos, a pneumatologia também precisa dizer-se novamente.

1.7 Considerações Finais a respeito da seção

Nessa seção nosso intuito foi mostrar o desenvolvimento da hermenêutica cristã aliada com o desenvolvimento da pneumatologia. Com esse intuito, fizemos um amplo percurso ao longo da história do cristianismo e delimitamos as diversas interpretações acerca do Espírito Santo que se deu na doutrina cristã.

No que tange à interpretação textual, podemos perceber como essa sofreu enormes transformações. Dos quatro sentidos da Escritura propostos por Orígenes até a proposta de mundo do texto de Ricoeur, é evidente que muito foi feito a fim de buscar uma melhor compreensão acerca das Escrituras e seu impacto para o fazer teológico e viver cristão.

No que tange à pneumatologia, também percebemos grandes transformações. Desde uma visão do Espírito como *ruah* percebida no texto do Antigo Testamento até a visão do Espírito enquanto sujeito absoluto e relacional que surge a partir da releitura que Hegel faz do

pensamento aristotélico, as tentativas de se dizer o Espírito ainda se mostram bastantes desafiadoras.

A tarefa de relacionar e trazer para dias atuais a narrativa presente no texto bíblico acerca do Espírito e a vida diária da sociedade, de maneira que o Espírito Santo não se torne meramente um fantasma ou algo que deve ser considerado como fruto de uma imaginação fértil é algo que merece a atenção de teólogos e teólogas ainda em nossos dias.

Esse desafio, em nosso entendimento, foi encarado com grande maestria por Jürgen Moltmann, teólogo alemão protestante, que conseguiu trazer novas formas a respeito de como falar de uma pneumatologia cristã em nossos dias, de maneira que essa tenha algo a dizer para homens e mulheres de nosso tempo.

Nesse sentido, e isso que tentaremos mostrar na próxima seção, consideramos que sua pneumatologia atende aos critérios daquilo que chamamos de uma pneumatologia hermenêutica.

SEÇÃO 2 – PNEUMATOLOGIA HERMENÊUTICA EM JÜRGEN MOLTSMANN

Introdução

Ao final da seção anterior chamamos a atenção para a necessidade de a pneumatologia se redizer em nosso mundo atual e propomos Jürgen Moltmann como um teólogo que faz uma tentativa que consideramos grandemente satisfatória. Contudo, será que podemos considerar essa pneumatologia realmente de caráter hermenêutico, no sentido de interpretar a pessoa do Espírito em uma linguagem acessível e com sentido para nosso tempo? O intuito dessa seção, que se divide em dois capítulos é, então, mostrar que a pneumatologia proposta por Jürgen Moltmann cumpre esse objetivo.

O pensamento de Moltmann pode ser dividido em duas fases, conforme esclarecido pelo próprio teólogo: na primeira fase seu intuito é fazer toda teologia passar por um prisma preestabelecido: seja a esperança, como mostrado em seu livro *Teologia da Esperança* (1964), seja a crucificação de Jesus, analisada por ele em *O Deus Crucificado* (1972), seja por meio da Igreja em sua obra *Igreja no poder do Espírito* (1985). Na segunda fase, seu intuito é propor contribuições de cunho mais sistemático para a teologia, ainda que com isso não pretenda fornecer “seu sistema” ou “sua dogmática”, uma vez que seu interesse “não era a defesa de dogmas impessoais ou verdades desprovidas de sujeito¹”.

Optamos por trabalhar sua pneumatologia ao longo de suas obras, de maneira que essa pudesse ser vista dentro de seu sistema de pensamento como um todo. Visando deixar mais claro como a pneumatologia de Moltmann se relaciona com todo seu escopo teológico, nesse primeiro capítulo abordaremos essa temática ao longo dos temas da Trindade, cristologia, eclesiologia e escatologia para, em um segundo capítulo, expormos sua pneumatologia dentro do *ordo salutis* protestante.

¹ MOLTSMANN, Experiências de reflexão teológica, p.11.

CAPÍTULO 2 - ASPECTOS PNEUMATOLÓGICOS NA TEOLOGIA DE JÜRGEN MOLTSMANN

2.1 Introdução

Fazer uma exposição diacrônica do pensamento de autor é sempre uma tarefa difícil, uma vez que é necessário se buscar, ao longo de sua obra, aquilo que disse sobre determinado assunto ou a relação que estabelece entre esse assunto e o resto de sua obra.

No nosso caso, que se trata de apresentar os aspectos pneumatológicos na obra de Jürgen Moltmann anteriormente à sua sistematização em *O Espírito da Vida*, é necessário pensarmos de maneira trinitária, uma vez que sem esse tipo de pensamento, ficaria impossível compreendermos a pneumatologia de nosso teólogo. Nesse sentido, nesse capítulo abordamos como Moltmann desenvolve as relações trinitárias do Espírito que se mostram na vida de Jesus, na Igreja e na escatologia.

Uma vez que todo aquele que diz algo, o diz a partir de sua própria vivência e de sua própria experiência do mundo, que não é meramente individual, mas intra-subjetiva, para compreendermos uma pessoa é necessário que procuremos compreender seu próprio percurso, de maneira que possamos perceber como sua forma de pensar se coaduna com sua vida.

Assim, começamos com uma pequena biografia de Jürgen Moltmann.

2.2 Quem é Jürgen Moltmann?

Jürgen Moltmann é um teólogo reformado alemão, nascido em 1926. Viveu durante a primeira guerra, tendo combatido do lado alemão e sido ajudante da Força Aérea numa bateria antiaérea no centro de Hamburgo, onde foi atacado pela operação Gomorra da *Royal Air Force*¹. Do período de 1945 a 1948 ele foi prisioneiro de guerra. Passou pelo acampamento 2226 em *Zedelgem* e no campo de trabalhos 22 em *Kilmarnock/Ayrshire*, tendo chegado a *Norton Camp* somente em julho de 1946².

Como era de se esperar, todos estavam sem esperança. Segundo o próprio Moltmann, o alimento de sua alma eram os poemas de Goethe e seu Fausto. Tinha o sonho de estudar física e matemática e considerava Albert Einstein e Heisenberg seus heróis. Esse intuito, porém não seguiu adiante.

¹ MOLTSMANN, *A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida*. p.10.

² *Ibid.*, p. 11.

Moltmann nos conta que era atormentado pelas lembranças da guerra durante seu período em que ficava somente sentado sem nada para fazer o dia todo, o que o fazia sentir-se sozinho como Jacó em *Iaboq*, lutando contra as sombras do seu passado.

Foi em setembro de 1945 que teve uma experiência com os horrores cometidos pelos nazistas uma vez que todos os que estavam presos com ele foram confrontados com as fotos de Auschwitz e Bergen-Belsen.

Em seu relato, “lenta e implacavelmente a verdade penetrou em nossa consciência, de modo que nos víamos espelhados nos olhares das vítimas dos nazistas³”. Seu orgulho pela pátria alemã se vê acabado, sentindo profunda vergonha agregada às depressões advindas como consequência da guerra. Seu retorno à Alemanha, juntamente com seu pai que estava no exílio inglês, só se dá devido à fundação da Academia Evangélica em Hamburgo fundada por um amigo judeu do pai de Moltmann.

Contudo, Moltmann relata a transformação que experimentou: “a transformação da humilhação em uma nova esperança aconteceu por duas coisas: por um lado, graças à Bíblia e, por outro, por meio de encontro com pessoas⁴”.

Ele conta que foi no campo de trabalho da Escócia que, pela primeira vez, recebeu uma Bíblia. Na leitura do salmo 39 vê o clamor da própria alma. Ao ler sobre o abandono de Jesus por Deus e seu grito na cruz, teve convicção para si de que ali estava o único que o compreendia. Em suas palavras:

Comecei a compreender o Cristo atribulado, porque sentia que era compreendido por ele: o irmão divino na aflição, que leva consigo os cativos em seu caminho para a ressurreição. Recobrei o ânimo de viver. Fui tomado de uma grande esperança. Também tive paz quando outros foram “repatriados” e eu não. Desde então nunca mais se apartou de mim essa antiga comunhão com Jesus, o irmão no sofrimento e o redentor da culpa. Nunca tomei uma “decisão” por Cristo, como muitas vezes se exigia. Contudo, tenho certeza de que, naquele tempo e naquele lugar, ele me encontrou no buraco negro de minha alma. O abandono de Cristo por Deus me mostrou onde Deus está, onde ele estava e onde estará comigo em minha vida⁵.

Sua experiência com a cordialidade dos escoceses e ingleses também é considerada de grande importância, segundo seu relato. O acolhimento das famílias em Kilmarnock que, sem fazer nenhum tipo de acusações, o recebeu, o fez sentir aceito como humano, mesmo sendo

³*Ibid.*, p.12.

⁴*Ibid.*, p.12.

⁵*Ibid.*, p.13.

prisioneiro como os demais. Ali, segundo Moltmann, experimentou o perdão da culpa sem confissão de culpa de sua parte. Juntamente com esse episódio, a primeira conferência internacional da *Student Christian Mission* teve papel preponderante na vida de nosso teólogo.

Essa conferência aconteceu em Swanwick/Derby no verão de 1947 e Moltmann e os demais prisioneiros foram convidados para comparecer ao local. Vestiam o uniforme da guerra e, contudo, foram saudados como irmãos em Cristo, podendo orar, cantar e comer com outros jovens cristãos que vieram de diversas partes do mundo. Moltmann, juntamente com os outros que estavam com ele, ouviram relatos de jovens holandeses sobre o terror da Gestapo, a destruição de suas casas, a perda de amigos judeus e que dispuseram a vir ao encontro deles por considerar que Cristo é a ponte capaz de uni-los.

Nesse encontro, também houve confissão por parte dos prisioneiros alemães e pedido de reconciliação.

No final nos abraçamos. Essa foi a hora da libertação para mim. Pude respirar aliviado, voltei a sentir-me como ser humano e retornei com alegria para o acampamento atrás da cerca de arame farpado. Não me preocupava mais quanto tempo duraria a detenção⁶.

O percurso teológico de Moltmann começou em Norton Camp, que era considerado em diversos círculos ingleses como um campo de reeducação de jovens para uma Alemanha melhor. Moltmann o considera como presente de reconciliação dos antigos inimigos. Chegou nesse acampamento no outono de 1946. Nele havia uma biblioteca instalada pela Associação Cristã de Moços e Moltmann relata que lia de tudo que havia ali: de poesias à teologia, o dia todo, uma vez que considerava tudo novo para ele. Lembremos que Moltmann está com 20 anos nesse período e havia terminado somente seu ensino médio. Considerava, principalmente, a novidade que era a teologia para si.

Segundo seu relato, os planos letivos dos semestres eram bastante ricos. Estudou hebraico, Novo Testamento, teologia sistemática, ética cristã, história da literatura do século XX, tendo recebido diversos professores como Birger Forell, John Mott, Martin Niemöller, dentre outros.

⁶*Ibid.*, p.14.

As primeiras pregações que ouviu também foram em Norton Camp, dos pastores Rudlof Halver e Wilhelm Burckert. Segundo Moltmann, “nunca voltei a ter depois uma vida intelectual tão intensa quanto no último semestre da Escola de Teologia em Norton Camp⁷”.

Moltmann continua os estudos iniciados em Norton Camp na Universidade de Göttingen, onde estuda filosofia e teologia e obtém seu doutorado orientado, juntamente com sua esposa, por Otto Weber, em 1952⁸.

Após seus estudos teológicos, Moltmann ingressa na formação pastoral em 1953 e encontra na comunidade reformada de Bremen-Wasserhorst que, como diz, é “uma pequena comunidade rural composta de cerca de 400 almas vivendo em 50 propriedades e de 2000 a 3000 vacas⁹”, tendo ali conhecido a *teologia do povo* que lutava para obter seu sustento diário.

Dessa forma, sua teologia pessoal surgiu desse contato com o povo dessa comunidade. Segundo ele, ali surgiu um novo círculo hermenêutico que “não era mais aquele entre interpretação do texto e auto-interpretação privada, como em Bultmann, mas aquele entre a interpretação do texto e a experiência de comunhão de pessoas nas suas famílias e no seu trabalho¹⁰”.

A partir de 1958 começa a lecionar na Escola Superior Eclesial de Wuppertal, escola fundada pela Igreja Confessante em 1935 e que resistira ao regime nazista contra uma teologia do Estado. Foi fechada por esse regime um dia depois de aberta, tendo voltado suas atividades somente em 1945. Foi nessa Escola que, em 1964, Moltmann lança seu livro *Teologia da Esperança*. Pelo fato da Escola de Wuppertal ser de caráter eclesial, Moltmann considera que foi possível ter maior liberdade para a escrita do que a que teria em uma universidade do Estado.

Em 1963 entra para a universidade de Bonn, tendo começado a fazer uma teologia de forma mais científico-sistemática. Em 1967 é chamado para lecionar na Universidade de Tübingen, na qual permanece até sua aposentadoria, tendo se tornado professor emérito nessa universidade.

⁷*Ibid.*, p.16.

⁸ MOLTSMANN, Experiências de reflexão teológica, p.18

⁹*Ibid.*, p. 18.

¹⁰*Ibid.*, p. 18-19.

Após esse breve relato a respeito da vida de Moltmann, abordaremos os aspectos pneumatológicos ao longo de sua obra. Começaremos pela Trindade, por ser uma das características de seu pensamento teológico.

2.3 A Trindade e o Espírito

Que pensar a Trindade seja tarefa cristã, disso não há dúvida. Todo teólogo que se propõe a estudar teologia considerará, em algum momento, tocar esse tema, uma vez que a teologia cristã é “inevitavelmente e por necessidade intrínseca, teologia trinitária¹¹”. No entanto, Moltmann, no início de seus trabalhos para elaboração de uma teologia sistemática, por volta de 1980, constata que

(...) as recentes iniciativas da teologia fundamental não principiam com a Trindade. Seja que se trate de teologia hermenêutica, teologia política, teologia processual ou teoria científica da teologia – nelas a doutrina da Trindade não desempenha qualquer papel significativo para a fundamentação dessa teologia moderna¹².

Com isso em mente, tem o intuito de propor uma teologia que se inicie com a Trindade. Porém, para se pensar a Trindade em tempos completamente marcados por uma ausência dessa realidade, bem como por um conceito de Deus que vem da filosofia grega e da Idade Moderna, Moltmann vê a necessidade de repensar se esse conceito de Deus faz jus ao conceito cristão de Deus revelado em Jesus Cristo.

Para Moltmann, a realidade de Deus, ao longo da história da teologia ocidental, recebe três respostas¹³: a) Deus como substância suprema, cujas tentativas de provas eram cosmológicas; b) Deus como sujeito absoluto, que surge como resultado de todo processo histórico e filosófico da Idade Moderna; e c) Deus como uno e trino que seria a resposta teológico-cristã para a realidade de Deus, que pretendemos desenvolver ao longo dessa seção. Começemos com as duas primeiras respostas.

a) Deus como substância suprema

Segundo Moltmann, essas provas cosmológicas da existência de Deus “apoiam-se na finitude do mundo, ao qual se contrapõe o ser infinito¹⁴”. Isso é perceptível se tomamos, por exemplo, as cinco vias de Tomás de Aquino¹⁵.

¹¹ MOLTSMANN, Pensamientos sobre la historia trinitaria de Dios, p. 148.

¹² MOLTSMANN, *Trindade e Reino de Deus*, p. 17. Ver também MOLTSMANN, *History and the Triune God*, p. 57-79.

¹³ Ver também MOLTSMANN, *La fuerza reconciliadora de la Trinidad*, p. 223-234

¹⁴ *Ibid.*, p. 25.

Tomás, apoiado no pensamento aristotélico, desenvolve a prova da existência de Deus por meio das suas conhecidas cinco vias.

A primeira via, que segundo ele é a mais clara, parte do movimento. Uma vez que tudo que se move, é movido por outro, de maneira que todo movimento nada mais é que levar algo da potência ao ato segue-se daí que tudo aquilo que move seja movido por um outro, que é movido por um outro e assim subsequentemente. No entanto, uma vez que não podemos levar esse argumento até o infinito, é necessário que haja um primeiro motor, que não seja movido por nenhum outro. Esse *primum movens* é o que todos entendem como Deus.

A segunda via parte da causa eficiente. Basicamente, é o mesmo princípio da primeira via, uma vez que não há nada que possa ser causa eficiente de si própria e, da mesma maneira, é necessário que haja uma causa eficiente primeira. Essa primeira causa eficiente primeira é o que todos chamam Deus.

A terceira via é tomada do possível e do necessário. Uma vez que os seres são contingentes e não podem existir sem algo que seja necessário à sua existência, tudo que é necessário tem a causa de sua necessidade em outro e, da mesma forma que a segunda via, é necessário afirmar algo que seja necessário por si mesmo e que seja causa da necessidade para os outros. Esse *ens per se necessarium* é o que todos chamam de Deus

A quarta via é a que se toma dos graus que se encontram nas coisas. Assim como existe o máximo das coisas em determinado gênero, existe também um ente em grau supremo. Uma vez que esse que se encontra em mais alto grau de determinado gênero é causa de tudo que seja desse gênero, também existe um ente máximo que é causa de ser, de bondade e de toda perfeição para os outros entes. Esse ente máximo é o que chamamos de Deus.

A quinta e última via diz respeito ao governo das coisas. Diante da ordem que é percebida no mundo, é necessário que haja uma inteligência suprema que ordene todas essas coisas. Esse intelecto supremo é o que chamamos Deus.

Em todas elas percebemos que o método demonstrativo se baseia na finitude do mundo. Contudo, e aqui, concordamos com Moltmann, Tomás não responde a pergunta acerca de quem é Deus, antes fala a respeito do ser divino que deve ser causa de todas as outras coisas. Que esse ser divino seja chamado de Deus não diz nada a respeito de quem Ele

¹⁵ TOMAS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 2, a.3.

é, sendo mais um *consensus gentium* e não obrigatório, representando somente uma regulação linguística relativamente comum¹⁶.

b) Deus como sujeito absoluto

Segundo Moltmann, é a ideia da subjetividade advinda do pensamento Moderno que faz com que as provas cosmológicas a respeito de Deus percam seu sentido. A partir do processo de conhecimento desenvolvido pelo próprio homem, fruto de todo período do Renascimento e Iluminismo, o homem passa a ser o centro do mundo, não mais a substância suprema que havia na Idade Média.

É o próprio humano que descobre a realidade e essa é interpretada a partir dos seus conhecimentos a respeito do mundo. O real não é mais pensado de maneira cosmológica, mas de maneira antropológica. A máxima de que o homem se tornou o centro do mundo se torna latente no período pós Renascimento.

O conhecimento de Deus, então, deve ser buscado a partir da própria subjetividade e não fora dela. Descobrir sua subjetividade o homem também descobre sua finitude. Daí a pergunta por uma subjetividade infinita segue de maneira lógica. A prova de Deus a partir da cosmologia é substituída pela prova de Deus a partir da existência, da alma e da consciência imediata de si, sendo dessa forma, uma prova subjetiva e prática, de maneira que “não necessitamos mais de Deus para explicar o mundo; mas dele necessitamos para podermos existir com consciência, certeza e respeito por nós próprios”¹⁷.

Para Moltmann, em Agostinho já se percebe esse tipo de abordagem. Uma vez que o homem é imagem de Deus, é no conhecer a si próprio que o homem pode, então, conhecer a Deus, sendo esse conhecimento bem mais seguro do que o conhecimento que vem a partir do observar suas obras no mundo.

Porém, é com Descartes que a ideia de uma subjetividade se torna mais radical. É conhecido seu adágio “Penso, logo existo” que surge a partir do momento que o homem passa a duvidar de todas as coisas.

Contudo, como é impossível duvidar de que ele é o ser que duvida, a consciência da existência está ligada totalmente à consciência de sua subjetividade. Nesse homem que percebe e tem consciência de si como ser finito, aparece a ideia de um ser infinito e, assim, é concebida a existência de Deus.

¹⁶ MOLTSMANN, *Trindade e Reino de Deus*: uma contribuição para a teologia, p.27.

¹⁷ *Ibid.*, p. 28.

Nas palavras de Descartes:

A ideia, digo, desse ser soberanamente perfeito e infinito é inteiramente verdadeira; pois, ainda que talvez se possa fingir que um tal ser não existe, não se pode fingir, todavia, que sua ideia não me representa nada de real, como disse há pouco da ideia do frio. Esta mesma ideia é também mui clara e distinta porque tudo o que meu espírito concebe clara e distintamente de real e de verdadeiro, e que contém em si alguma perfeição, está contido e encerrado inteiramente nessa ideia. E isto não deixa de ser verdadeiro, ainda que eu não compreenda o infinito, ou mesmo que se encontre em Deus uma infinidade de coisas que eu não possa compreender, nem talvez também atingir de modo algum pelo pensamento: pois é da natureza, que é finita e limitada, não possa compreendê-lo; e basta que eu conceba bem isto, e que julgue que todas as coisas que concebo claramente, e nas quais sei que há alguma perfeição, e talvez também uma infinidade de outras que ignoro, estão em Deus formal ou eminentemente, para que a ideia que dele tenho seja a mais verdadeira, a mais clara e a mais distinta dentre todas as que se acham em meu espírito¹⁸.

Com isso, o conhecimento de Deus pelo homem não está mais no conhecimento a respeito do cosmos, mas sim, no conhecimento que tem de si mesmo. Quanto mais se volta para si, mais conhece a respeito de Deus.

Segundo Moltmann, devemos principalmente a Hegel e Fichte uma reflexão a respeito da absoluta subjetividade de Deus. Uma vez que Deus deve ser pensado como sujeito absoluto, então a sua revelação deve ser uma autorrevelação, bem como seu conhecimento por parte do homem deve ser um autoconhecimento no homem.

Assim, não há mais espaço para comunicação indireta de Deus, mas somente sua autocomunicação direta.

Deus, pensado como sujeito dotado de razão perfeita e vontade livre, é na realidade o protótipo do homem livre, inteligente, soberano e senhor de si. Por isso, esse conceito de Deus, no mundo burguês dos sécs. XIX e XX ampliou-se para o conceito de “personalidade absoluta”, ou, mais simplesmente ainda, transformando-se na imagem do “Deus pessoal”. O ponto de partida e o objetivo dessa moderna concepção de Deus foi e ainda é a compreensão do homem como sujeito, enfatizando-se a subjetividade de todos os seus conhecimentos e relações¹⁹.

Esses conceitos de Deus, contudo, não faz jus ao conceito trinitário de Deus, antes refletem muito mais uma concepção monoteísta Dele. Seja Deus pensado como substância suprema, seja Deus pensado como sujeito absoluto, sobra aqui pouco espaço para se pensar uma teologia de caráter trinitário. Para se pensar em uma teologia trinitária será, então,

¹⁸ DESCARTES, *3ª Meditação* (25-27), p.109.

¹⁹ MOLTSMANN, *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*, p.27.

necessário romper com a ideia monoteísta de se pensar Deus e encarar a radicalidade de o Deus cristão é trinitário.

2.3.1 Monoteísmo e Monarquianismo

Para entendermos as críticas feitas por Moltmann ao monoteísmo, precisamos ter claro que, em seu pensamento, monoteísmo²⁰ e monarquianismo são dois lados da mesma moeda.

Que a conversão de Constantino ao cristianismo, por volta do século IV elevou o cristianismo a uma religião de Estado ao contrário de uma seita judaico-messiânica, isso não parece ser objeto de dúvida para os historiadores do cristianismo. Pensar em uma conversão pessoal de Constantino por ser impactado com a mensagem cristã ao invés de uma tentativa de unificar seu reino abrangendo uma religião crescente em seu império, a nosso ver, soa como ingenuidade.

Segundo Moltmann, está implícito na ideia do monoteísmo o conceito de que “o um é o princípio e o ponto da integração do múltiplo. O um é a medida do múltiplo. Por isso, o Deus Único foi sempre invocado e entendido em função da unidade do mundo”²¹.

O termo *monarchia* é encontrado primeiramente em Filón de Alexandria, que, segundo Peterson²², usa o termo aliado à monarquia no sentido da *polis* grega e não no sentido teocrático do povo judeu, tendo encontrado o termo, provavelmente, de uma monarquia divina na tradição escolar helenista do Egito. Esse termo, posteriormente, foi utilizado pelos apologetas cristãos em sua defesa do cristianismo.

A observação de Peterson merece ser considerada

Depois de Filón não encontramos o conceito de “monarquia divina” até chegar à literatura dos apologetas cristãos. E não parece casual; porque como esse conceito serviu a Filón para fazer compreensível aos prosélitos o monoteísmo judeu, aos apologetas lhes resultou muito útil para defender o cristianismo²³.

O monarquismo monoteísta tem assim seu caráter político-religioso bem claro. Para Moltmann, “trata-se do pensamento básico da universal religião da unidade: um Deus – um

²⁰ O termo monoteísmo aqui também pode ser entendido como teísmo no pensamento moltmanniano. Para Moltmann, onde é usado o conceito monádico do uno e não o conceito unificador da unidade, deve ser considerado como monoteísmo ou monarquismo, cf. notas em MOLTSMANN, *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*, p.141. Sobre essa mesma temática, ver também MOLTSMANN, *A unidade convidativa do Deus uno e Trino*, p. 54-63.

²¹ *Ibid.*, p. 140.

²² Aqui nos baseamos em PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, p.55ss.

²³ *Ibid.*, p. 61.

Logos – uma humanidade²⁴” o que, sem dúvida, solucionaria um problema enfrentado pelo Império Romano, que era o da multirreligiosidade daquele tempo. Uma vez que se liga à monarquia no Império como reflexo da monarquia divina, a dominação se torna, de certa forma, legitimada.

O problema de se pensar Cristo dentro do pensamento monoteísta monárquico, segundo Moltmann, reside no fato de que ou Cristo é absorvido para dentro de Deus, ou Cristo se torna simplesmente um de seus profetas, uma vez que no pensamento monoteísta monárquico está implícita a ideia do Uno como indivisível e não participado.

Como conciliar a ideia de uma monarquia divina e de um monoteísmo? Essa questão suscitou tanto a grande heresia de Ário²⁵ quanto a de Sabélio²⁶, sendo que, segundo Moltmann, a primeira pode ser considerada como cristianismo monoteísta e a segunda como um monoteísmo cristão.

Para Moltmann, o arianismo é um cristianismo monoteísta em sua forma mais pura, uma vez que nele Cristo é reduzido a somente à categoria de um mediador mítico, não havendo nenhuma possibilidade de uma comunhão com Deus mesmo. Jesus poderia ser usado somente como base moral e nada mais do que isso. No caso do modalismo de Sabélio, segundo nosso teólogo, a pessoa de Cristo desaparece totalmente dentro da pessoa divina, que é incomunicável e inexprimível. Embora tenham sido consideradas heresias, diversas vezes ainda percebemos traços arianos e sabelianos nas teologias posteriores.

2.3.2 Monoteísmo político e clerical

A crítica de Moltmann à questão monoteísta também alcança o monoteísmo político e o monoteísmo clerical. Uma vez que monoteísmo e monarquia são duas faces da mesma moeda no pensamento moltmanniano, essa ideia oferece o fundamento para um domínio terreno, seja ele moral, político, patriarcal ou religioso, o que gera, na maioria das vezes, uma servidão submissa por parte daqueles que não detém o poder.

²⁴ MOLTSMANN, *Trindade e Reino de Deus*: uma contribuição para a teologia, p.141.

²⁵ A tese de Ário era a de que Cristo era a criatura mais perfeita de Deus. Uma vez que Deus é único e necessita de um intermediário para que possa haver comunicação Dele com as coisas criadas, a esse intermediário, Ário denomina o Filho, ou seja a criatura primeira de Deus. Esse Filho é o que foi revelado em Jesus, segundo o pensamento ariano. Claramente aqui temos um problema de cunho soteriológico, uma vez que Jesus se torna somente um Deus criado, para usarmos a expressão de Harnack e, dessa forma, não pode salvar a humanidade por não a ter assumido em sua inteireza. A tese de Ário foi condenada em Niceia, em 325.

²⁶ A tese de Sabélio também é conhecida como modalismo. No pensamento de Sabélio, Pai, Filho e Espírito são modos de manifestação do Deus Único. Na forma de Pai, Ele se manifesta como criador e legislador, na forma de Filho como salvador e na forma do Espírito como vivificador. Claramente aqui temos um problema de cunho trinitário.

Desde a Antiguidade o monoteísmo político-religioso foi usado como legitimador da dominação, sendo ainda percebido em nossos dias todas as vezes que observamos algum governo autoritário que assume para si que é o enviado de Deus para solucionar os problemas do mundo e a partir disso promove a escravidão e as guerras contra principalmente as nações mais empobrecidas.

Como vimos um pouco acima, os apologetas cristãos foram os primeiros a desenvolver um monoteísmo político, tomando como base o monoteísmo filosófico já desenvolvido anteriormente. Esse monoteísmo filosófico se mostrava bem claro quanto à questão de certa hierarquização do cosmos.

Segundo Moltmann, foi a fusão do monarquismo bíblico com o cosmológico que deu origem a uma ideia piramidal do mundo: o deus é criador e dono do seu mundo e sua vontade é a lei do mundo, de maneira que somente nele que o mundo encontra sua unidade e paz. O panteísmo estoico, do Deus que é encontrado por meio da razão e lógica do mundo foi transformado em teísmo cristão e a monarquia do mundo entendida de forma absolutista²⁷.

Desde Aristóteles podemos dizer, juntamente com Moltmann, que há essa conversibilidade de ideias políticas com ideias cosmológicas. Isso é percebido quando o filósofo define, em sua *Metafísica*, a substância imóvel eterna como “princípio a que estão subordinados os céus e toda a natureza²⁸” e, assim, mostra que todos os seres estão na dependência da vontade divina e termina com um trecho da *Ilíada* em que se diz que “o mundo de muitos não é bom; que haja um chefe só²⁹”.

Que esse monoteísmo cosmológico legitima um monoteísmo político parece claro, ainda mais se observarmos os primeiros séculos do cristianismo em que esse se oferece para apoiar à política de paz do Império Romano, mostrando que os conceitos Império Romano, paz e monoteísmo são totalmente vinculados³⁰.

O monoteísmo cristão trazia em si a radicalidade do absolutismo que se encontrava na ideia absolutista de que o imperador era a imagem visível do Deus invisível e, dessa forma, assim como o Deus invisível era todo-poderoso e soberano, o imperador era, de fato, o dono

²⁷ *Ibid.*, p. 199.

²⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 12, 1076 a.

²⁹ *Ibid.*, p. 267.

³⁰ PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, p.83.

de todo o império sobre o qual reinava, de maneira que a sua vontade era a própria lei. Assim, se mostrava totalmente compatível com o Império Romano³¹.

Em tempos modernos, os governos autoritários e militares são o exemplo mais claro de um monoteísmo político. A ideia de que o domínio sobre tudo que é dominado e a subserviência dos escravizados tem seu fundamento em uma visão do monoteísmo cosmológico como colocamos mais acima.

Da mesma forma, o monoteísmo monárquico também se encontra, segundo Moltmann, na doutrina e prática do episcopado monárquico e sua evolução para a doutrina da soberania papal³².

Para nosso teólogo, a grande expansão que ocorreu no cristianismo no tempo dos Padres Apostólicos forjou a necessidade de se pensar a respeito da unidade da fé e da comunidade. Foi Inácio de Antioquia o primeiro a cunhar a ideia de um bispo para cada comunidade. A linha de raciocínio aqui não é diferente da do monoteísmo político e cosmológico: a um Deus corresponde um Cristo, a que corresponde um bispo, a que corresponde uma comunidade. Dessa forma, o bispo é o representante de Cristo em sua comunidade³³.

Segundo Moltmann, embora isso tenha trazido a unidade das comunidades eclesiais, custou a exclusão dos profetas carismáticos do meio das comunidades, uma vez que o Espírito estava, a partir de então, ligada ao cargo. “A graça de Deus passou a ser a graça de função³⁴”.

Essa doutrina evoluiu, posteriormente, para a teologia do papado da Idade Média e mais exacerbadamente no século XIX com o dogma da infalibilidade papal na qual o papa, quando fala em relação à fé, e sob certas condições, é infalível. A autoridade do Papa remete à autoridade de Pedro que remete à autoridade concedida pelo próprio Jesus histórico enquanto sua vida na Palestina do século I.

Em síntese, a ideia monoteísta permanece a mesma e pouco ajuda a se pensar a questão da unidade com as outras religiões e até mesmo com o próprio Cristianismo, como podemos observar no grande esforço que se tem feito para que haja um diálogo ecumênico de fato e a comunhão de mesa entre todos que confessam a Jesus como Senhor.

³¹ *Ibid.*, p. 91.

³² MOLTSMANN, *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*, p 205.

³³ Essa ideia também é desenvolvida em MOLTSMANN, *La fuerza reconciliadora de la Trinidad*, p. 227-229.

³⁴ *Ibid.*, p. 206.

A síntese proposta por Peterson pode ser uma boa transição para abordarmos a questão trinitária no pensamento de Moltmann:

O monoteísmo, como problema político, surgiu da elaboração helenista da fé judaica em Deus. O conceito da monarquia divina, enquanto se amalgamou com o princípio monárquico da filosofia grega, cobrou para o judaísmo a função de slogan político-teológico. A Igreja, ao se expandir através do império romano, assume esse propagandístico conceito político-teológico, que choca depois com uma concepção pagã da teologia política, segundo a qual o monarca divino reina, mas há de governar os deuses nacionais. Os cristãos, para poderem se opor a essa teologia pagã cortada à medida do império romano, responderam que os deuses nacionais não podem governar porque o império romano significa a liquidação do pluralismo nacional. Neste sentido se explicou logo a *Pax Augusta* como cumprimento das profecias escatológicas do Antigo Testamento. Claro que a doutrina da monarquia divina houve tropeçar com o dogma trinitário, e a interpretação da *Pax Augusta* com a escatologia cristã³⁵.

Ora, se a doutrina da Trindade é segundo Peterson, o lugar onde o monoteísmo tropeça, por que razão ainda há, em comunidades cristãs, o fechamento e a dominação no lugar da liberdade? Por que a compreensão de Deus como dominador ainda prevalece em nossas comunidades ao invés de um conceito trinitário de Deus? Como pensar a Trindade e, conseqüentemente, o Espírito Santo em meio a esse mundo dominado pelas forças opressoras do capital e do poder político-financeiro que ocupou o lugar dos imperadores antigos? Como afirma Moltmann,

se a fé cristã em Deus não quiser perecer na miséria do monoteísmo, então não podemos continuar simplesmente classificando como “monoteísta” a unidade do Deus uno e trino, mas devemos defini-la melhor em vista da liberdade dos homens, da paz dos povos e da presença do Espírito em todas as coisas da natureza³⁶.

2.3.3 A Trindade no pensamento de Moltmann

Entender o pensamento trinitário de Moltmann pressupõe entender que Deus é um Deus de união, uma vez que “somente o conceito de união pode corresponder ao conceito de uma unidade comunicativa e aberta³⁷”. Com isso, em Deus existem autodiferenciações pessoais e não modais e, dessa forma, a união da triunidade se dá pela comunidade existente entre o Pai, o Filho e o Espírito. É por esse motivo que Moltmann não vê necessidade de uma

³⁵ PETERSON, El monoteísmo como problema político, p.94-95.

³⁶ MOLTSMANN, A unidade convidativa do Deus uno e Trino, p. 55-56.

³⁷ *Ibid.*, p. 160.

doutrina da unidade da substância divina, ou a ideia da doutrina da única soberania divina³⁸.

Em suas palavras:

O Pai, o Filho e o Espírito, por sua personalidade, de forma alguma apenas se diferenciam um do outro, mas igualmente são um entre si e dentro de si, uma vez que personalidade e sociabilidade constituem dois aspectos da mesma coisa. O conceito de pessoa já deve, portanto, encerrar o conceito de união, como vice-versa, o conceito de união divina encerra o conceito das três pessoas. O conceito da unidade de Deus, assim, em termos trinitários, não pode apoiar-se na homogeneidade de uma única substância divina, nem na aseidade do sujeito absoluto, e muito menos em uma das três pessoas da Trindade: Ele deve ser procurado na *pericorese* das pessoas divinas.³⁹

Moltmann, a fim de fundamentar seu ponto de vista, considera com muito mais sentido partir da história bíblica para discutir as três pessoas divinas do que, a partir do conceito filosófico de uma unidade absoluta para discutir os testemunhos bíblicos⁴⁰.

Para ele, a unidade entre Pai, Filho e Espírito deve ser entendida como unidade comunicativa e aberta, convidativa e integradora. Dessa forma, essa unidade não deve ser pensada de maneira violenta, mas de maneira libertadora e inclusiva⁴¹. Essa unidade se apresenta também como uma questão escatológica da consumação da história trinitária de Deus que é a história da salvação por meio de Jesus Cristo.

Uma vez que, na história de Jesus Cristo, de acordo com o relato dos Evangelhos, evidencia-se o caráter trinitário da ação de Deus, é a partir daí, olhando de frente para trás que podemos deduzir o fundamento transcendente da Trindade. É a partir da história de Jesus Cristo que podemos perceber a história do Deus uno e trino e, dessa forma, é impossível um pensamento trinitário que não passe pela cruz de Cristo⁴².

³⁸ Sobre a experiência do Espírito como comunhão, ver também MOLTSMANN, *O Espírito da Vida: uma pneumatologia integral*, p. 207-249.

³⁹ *Ibid.* p. 161.

⁴⁰ MOLTSMANN, *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*, p 160.

⁴¹ Cf. MOLTSMANN, *O Espírito da Vida: uma pneumatologia integral*, p. 207.

⁴² É importante ressaltar que no pensamento moltmanniano, a separação entre Trindade imanente e Trindade econômica permanecem, contudo estão em estreita ligação, não podendo ser pensadas de forma desassociadas. Nesse sentido, aceita o axioma de Karl Rahner de que “A Trindade econômica é a Trindade imanente e vice-versa”: “os enunciados sobre a Trindade imanente não podem estar em contradição com os enunciados sobre a Trindade econômica. Os enunciados sobre a Trindade econômica devem corresponder aos enunciados doxológicos sobre a Trindade imanente”. cf. MOLTSMANN, *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*, p 164-169; Esse tema também se encontra em MOLTSMANN, *O Deus crucificado*, 428p. Ver também MOLTSMANN, *A unidade convidativa do Deus uno e trino*, p. 60 em que Moltmann afirma a questão da diferença entre Pai, Filho e Espírito ao dizer que “Pai, Filho e Espírito são sujeitos distintos, com

A doutrina da Trindade cristã, quer dizer ligada à história de Cristo, define uma Trindade aberta desde o princípio: a Trindade do amor que envia e que busca. Trindade (que significa tri-idade) expressa a Deus em sua doação ao mundo, isto é, que o Deus trino é o Deus aberto: aos homens, ao mundo e ao tempo⁴³.

Com isso, para nosso teólogo, a cruz de Cristo nos faz repensar a própria questão da Trindade, de maneira que falar a respeito do Pai, do Filho e do Espírito só faz sentido, no se considerarmos esse ponto.

Acerca do Pai, no pensamento moltmanniano, pode-se ter duas visões: tanto a do Pai Todo-Poderoso, criador do céu e da Terra, quanto como Pai de Jesus Cristo. Se considerarmos a primeira alternativa, claramente caímos em uma visão de Deus como o Senhor que deve ser temido e honrado, sendo, portanto, a autoridade maior de todo o Universo. Nessa forma de ver, está clara a visão patriarcal e monoteísta do mundo, uma vez que, se ele é o Pai supremo, todas as outras autoridades recebem o poder dele.

Moltmann pontua que em uma sociedade patriarcal, como a que vivemos, é claro o domínio do papel do homem. É ele que tem a autoridade, é ele que é o dono da esposa e dos filhos, é o homem que faz o que quer, cabendo às mulheres serem subservientes e aguardar deles seu sustento. Isso, claramente segue para o meio político ainda em nossos dias, onde quem governa deve ser amoroso com os de dentro e forte e viril com os de fora, a fim de garantir a paz e a ordem⁴⁴. Claramente, uma vez considerado dessa forma, Deus não se assemelharia àquele revelado na cruz de Cristo, antes, refletiria a visão monoteísta da qual falamos pouco acima.

Se pensarmos trinitariamente, então veremos que Deus é Pai enquanto Pai de seu Filho unigênito. É a relação com Jesus e a relação de Jesus com Deus que define a paternidade de Deus e é em relação a Deus que respondemos acerca de quem é o Filho. Dessa forma, no pensamento moltmanniano, entender o Pai em chave trinitária e conseqüentemente cristã pressupõe abandonar uma visão patriarcal de mundo.

Moltmann também propõe pensar a diferenciação entre criação e geração para pensar o papel do Pai de Jesus Cristo. Se Deus fosse somente o criador do mundo, isso em nada traria

vontade e inteligência, que conversam entre si em oração e resposta, que estão voltados um para o outro no amor e que são “um” apenas quando juntos”.

⁴³ MOLTSMANN, Pensamientos sobre la história trinitária de Dios, p. 151.

⁴⁴ Remetemos aqui ao artigo de O Pai Maternal: o patripassianismo trinitário vencerá o patriarcalismo teológico?, p. 60-66. Ver também MOLTSMANN, Nella storia del Dio trinitário, p 25-48.

para si o título de pai, afinal, posso criar uma cadeira e isso não me fará ser o pai, em sentido estrito, da cadeira. Da mesma forma, se o Criador de todas as coisas é chamado pai não é devido ao que fez, mas sim devido à criação realizada enquanto pai do Filho, ou seja, o Pai cria o mundo através do Filho, na força do Espírito. A criação se mostra, então, como obra da Trindade e não somente de um soberano criador.

Da mesma forma, a fé cristã diz que o Filho é gerado pelo Pai ou nascido do Pai⁴⁵. Ora, se o Pai é aquele que gera o seu Filho e o faz nascer, claramente aqui temos um aspecto feminino de Deus. Deus é um pai materno. Aqui, falando de forma metafórica, o Pai é bigenérico e transgenérico. “Ele é o pai materno do seu filho unigênito, e ao mesmo tempo a mãe paterna de seu filho unigerado⁴⁶”.

Com isso, no pensamento moltmanniano, o Pai se mostra como princípio não gerado e de onde provém o Filho e o Espírito, ou seja, a origem eterna da Trindade. Dessa forma, o Pai é determinado por si mesmo e o Filho e o Espírito são determinados pelo Pai e caracterizados pela relação que estabelece com o Pai.

Não é difícil percebermos a estreita relação que Moltmann tem com a teologia Oriental acerca da Trindade. No pensamento Oriental, todas as pessoas da Trindade são iguais em dignidade e substancia, diversificando-se pelas relações que estabelecem entre si.

Segundo Evdokimov, “para o Oriente, as relações entre as pessoas da Trindade não são de oposição nem de separação, mas de diversidade, de reciprocidade, de revelação recíproca e de comunhão no Pai”⁴⁷. Assim, os atributos da natureza comum, tais como sabedoria, amor, verdade pertencem a todos, sem nenhuma distinção. Já a Pessoa, na relação única, é evocada em relação ao Pai. Intratrinitariamente ocorre uma “monarquia do Pai” que determina somente a constituição intratrinitária e nada tem a ver com uma ideia de monarquia suprema do universo em perspectivas monoteístas.

Acerca do Espírito, Moltmann coloca somente três observações, a saber, que ele não é sem origem como o Pai o é, que ele não é gerado como o Filho e que sua procedência do Pai é uma relação singular, em um momento que determina somente a ele. Assim, o Espírito se define mais de maneira negativa que positiva.

⁴⁵ Claramente aqui Moltmann não coloca nascido e criado como sinônimos. O nascimento do Filho não quer dizer que ele foi feito criatura de Deus, o que implicaria na heresia de Ário.

⁴⁶ MOLTSMANN, *Trindade e Reino de Deus*: uma contribuição para a teologia, p.173; Ver também MOLTSMANN, *Nella storia del Dio trinitario*, p.49-58.

⁴⁷ EVDOKIMOV, *O Espírito Santo na tradição ortodoxa*, p. 38

A antiga ideia de Agostinho e que também seguiu em tempos medievais do Espírito como *vinculum amoris*, segundo Moltmann não ajuda muito, uma vez que a relação intratrinitária do Espírito apareceria somente na relação mútua entre o Pai e o Filho. Assim, prefere ver a conexão do Espírito na Trindade a partir do entendimento do Filho como Palavra (*logos*). O Pai pronuncia sua palavra, no sopro do seu Espírito. “Não há em Deus palavra sem Espírito nem Espírito sem Palavra⁴⁸.”

As pessoas na Trindade se relacionam. No entanto, segundo Moltmann, elas não devem ser definidas unicamente pelo seu relacionamento interno com uma natureza comum, uma vez que isso acarretaria em não se ter três pessoas. Uma vez que ser pessoa é estar em relação, é necessária a individualidade de cada pessoa para que possa haver, de fato, uma relação que não seja de maneira somente intrassubjetivista.

Baseando no pensamento de Ricardo de São Vitor de que ser-pessoa não significa somente subsistir, ou subsistir-em-relação, mas existir, sendo existência considerado como “um existir a partir de um outro⁴⁹”, Moltmann propõe que se entenda relação como sendo o fato de que cada pessoa divina exista pelas outras e nas outras. Assim, em virtude do amor que reina entre elas, cada uma existe totalmente no outro.

Mais tarde, segundo Moltmann, Hegel aprofunda o pensamento de Ricardo, mostrando que a essência da pessoa está no dedicar-se a outro e assim se encontrar no outro, sendo nessa abertura ao outro que a pessoa se descobre a si mesma.

É a partir do conceito de pessoa e de relação que Moltmann define um terceiro conceito que se verifica no seio da Trindade. Esse conceito é o da

história de Deus, e, nesse sentido, falamos da paixão de Deus pelo seu outro, da autolimitação de Deus, do sofrimento de Deus, bem como da alegria de Deus e da sua eterna beatitude na glorificação final. Somente a partir do momento em que pudermos pensar de maneira integrada as pessoas, as relações e as alterações das relações, é que a ideia da Trindade perde a sua conotação estática e paralisante. Só então é que se pode encarar a possibilidade não só da vida eterna, mas também de uma presença viva do Deus uno e trino⁵⁰.

Mantendo-se o caráter relacional e histórico da Trindade, então ela não somente vive em relação uma com as outras, mas também subsistem na comum natureza divina. A isso

⁴⁸ MOLTSMANN, *Trindade e Reino de Deus*: uma contribuição para a teologia, p.177

⁴⁹ Para aprofundamento, ver SÃO VITOR, *La Trinité*, 526 p.

⁵⁰ MOLTSMANN, *Trindade e Reino de Deus*: uma contribuição para a teologia, p.181.

chamamos *perichoresis*. Com esse termo tem-se o intuito de exprimir um “eterno processo vital de permuta de energias⁵¹”. Ou seja, o Pai existe no Filho, que existe no Pai e os dois existem no Espírito, de maneira que vivem tão íntimos entre si que são um só, sendo distintos pelas suas propriedades pessoais.

Essa ideia une a Trindade e a unidade sem reduzir uma na outra e assim, acontece a unidade na Trindade. Moltmann chama a atenção para o que denomina de *o processo da manifestação mútua das pessoas mediante suas relações na glória divina*. Com esse conceito tem o intuito de mostrar que “as pessoas trinitárias levam-se mutuamente e conjuntamente ao esplendor, pela glória que lhes é inerente⁵²”.

Essa doutrina da manifestação corresponde, segundo Moltmann, doxologicamente à glorificação do Espírito na experiência da salvação.

O Espírito Santo leva eternamente o Filho ao esplendor no Pai e glorifica o Pai no Filho. Ele é a luz eterna, na qual o Pai reconhece o Filho, e o Filho o Pai. No Espírito Santo, a vida eterna divina chega à consciência de si mesma e nela se espelha a sua forma perfeita. No Espírito Santo, a vida divina torna-se consciente da sua eterna beleza. Pelo Espírito Santo, a eterna vida divina passa a ser festa santa da Trindade⁵³.

Essas coabitações múltiplas que vêm a partir do conceito de *perichoresis* é a base para aquilo que Moltmann define como doutrina social da Trindade. Assim, “todas as relações análogas a Deus espelham essas coabitações originais recíprocas e a mútua compenetração da *perichoresis* trinitária: Deus no mundo e o mundo em Deus⁵⁴”.

Em Moltmann, a criação e a história do mundo devem ser pensadas dentro da história trinitária de Deus que visa o reino da nova criação de todas as coisas. Nesse sentido, a criação se mostra como abertura para o futuro e, conseqüentemente, um sistema aberto⁵⁵.

⁵¹ *Ibid.*, p.182. Ver também. MOLTSMANN, *Deus na criação*, p.36-37. Ver também MOLTSMANN, *O Espírito da Vida: uma pneumatologia integral*, p. 215 em que Moltmann também aborda a questão das energias criadoras de vida como o Espírito divino. Sobre essa temática, abordaremos na seção três de nosso trabalho.

⁵² *Ibid.*, p. 183.

⁵³ *Ibid.*, p. 183. Ver também MOLTSMANN, Jürgen. *Pensamientos sobre la história trinitária de Dios*, p. 153. Essa mesma ideia pode ser percebida no conceito de “figura eucarística da Trindade”, em que “na oração, na adoração, na ação de graças, no louvor, na glorificação de Deus, toda a atividade e a iniciativa procede do Espírito. Ele quem glorifica ao Filho e, no Filho e com Ele, ao Pai”. Cf. MOLTSMANN, *La fuerza reconciliadora de la Trinidad*, p. 230..

⁵⁴ MOLTSMANN, *Deus na criação: doutrina ecológica da criação*, p.37.

⁵⁵ O conceito de sistema aberto no pensamento de Moltmann é desenvolvido em seu livro *Deus na criação* que citamos acima. O sistema aberto é definido por Moltmann como aquilo que é aberto para

Moltmann também pensa a relação de comunhão trinitária com relação às pessoas, e não somente no seio da Trindade. Para ele, pensar na experiência de comunhão do Espírito Santo implica em pensar como esse mesmo Deus Espírito entra em relação de mutualidade e reciprocidade com essas pessoas, de maneira que elas atuem sobre ele e ele atue sobre elas. Assim, a comunhão é pensada como própria essência do Espírito⁵⁶ e, dessa forma Ele “não é uma energia procedendo do Pai o do Filho; é um sujeito de cuja atividade o Filho e o Pai recebem sua glória e sua união, bem como sua glorificação através de toda criação, em seu mundo como sua morada eterna⁵⁷”.

Como bem aponta Grenz, o resultado disso “é uma pneumatologia trinitária que dá total lugar ao Espírito como uma pessoa divina co-igual ao Pai e ao Filho⁵⁸”.

No pensamento moltmanniano, a experiência de comunhão é experiência de vida e a ausência total de relações é morte total, de maneira que pensar o Espírito como comunhão é a mesma coisa de pensá-lo como o Espírito vivificante⁵⁹.

Assim, não podemos pensar que comunhão quer dizer redução a um denominador comum, mas é preciso pensar em seu conceito de variedade na unidade. Para nosso teólogo, essa comunhão do Espírito é experimentada como amor e liberdade, uma vez que

sem liberdade o amor oprime a variedade do individual, sem amor a liberdade destrói o que é comum e o que une. Por isso, comunhão que serve à vida só pode ser entendida no sentido de que ela integra e cria unidade na variedade e de que ao mesmo tempo diferencia e inaugura a variedade na unidade. A unidade entre esta unidade e esta variedade está situada no ritmo dos tempos da vida. Chamamos isto de comunhão trinitária do Espírito⁶⁰.

Da mesma forma, também experimentamos a comunhão do Espírito em nossa experiência social que fazemos com os outros e também na nossa relação com a natureza. Pensar a experiência do Espírito somente nas categorias da experiência individual, segundo nosso teólogo foi um infeliz unilateralismo que ocorreu tanto na Reforma como no

as possibilidades de seu futuro. Nesse sentido, a humanidade, sua história, a criação e o próprio cosmos é um sistema aberto. A relação entre o Espírito e esse sistema aberto será abordado na seção 3 de nosso trabalho.

⁵⁶ MOLTSMANN, *O Espírito da Vida: uma pneumatologia integral*, p. 208. Ver também

⁵⁷ MOLTSMANN, *The Trinity and the kingdom of God*, p. 126

⁵⁸ GRENZ, *Rediscovering the Triune God: the Trinity in Contemporary Theology*, p. 81.

⁵⁹ MOLTSMANN, *O Espírito da Vida: uma pneumatologia integral*, p. 208-209. Sobre a questão do Espírito vivificante que no pensamento de Moltmann está relacionado ao conceito do Espírito Regenerador, abordaremos no segundo capítulo dessa seção.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 209.

pensamento de Agostinho⁶¹. Ao mesmo tempo, no pensamento moltmanniano, a individualidade não pode ser deixada de lado, uma vez que ela tem um papel importantíssimo para a definição do ser pessoa e enriquecimento da vida por meio do colocar-se em relação com o outro.

Unificação e renúncia à individualidade em favor de uma unidade mais elevada não são meta da vida, mas sim o começo da rigidez e da morte. A dissolução da pessoa num sentimento comunitário oceânico e cósmico constitui um empobrecimento e não um enriquecimento da vida ⁶².

Não seria esse um convite para repensarmos nossos métodos de evangelização em que se busca, constantemente, uma uniformização da fé? Estaríamos nós, de alguma forma, pré-moldando a ação do Espírito ao pensar que somente no cristianismo poderíamos experimentar realmente a presença de Deus?

Ao mesmo tempo, não estaria aqui uma boa lente para se pensar o diálogo inter-religioso na atualidade? Afinal, se o Espírito tem como essência a comunhão e é próprio Dele dar a vida, então ali onde a vida é afirmada e onde as relações geradoras e mantenedoras da vida em todas as suas formas são fomentadas, não poderíamos dizer que ali age o Espírito de Deus? Não seria isso um critério de discernimento acerca da ação do Espírito nas outras religiões que ainda não foi trabalhado pelos teólogos que entraram por essa via?

2.3.4 A doutrina trinitária do reino e a liberdade

Se a história do mundo faz parte da história trinitária de Deus, é necessário se pensar a categoria do Reino de Deus. A fim de desenvolver uma doutrina trinitária que tenha relação com a doutrina do reino, Moltmann remonta ao pensamento de Joaquim de Fiore. Como vimos na primeira seção, Fiore fala a respeito das três idades do mundo, que Moltmann considera como sendo análogo à ideia de formas do reino.

O Reino único de Deus, portanto, assume, na história, formas especiais, correspondendo às propriedades das pessoas trinitárias. O Reino de Deus é único, mas ele é marcado diferentemente ora pelo Pai, ora pelo Filho, ora pelo Espírito ⁶³.

⁶¹*Ibid.*, p. 210.

⁶²*Ibid.*, p. 215

⁶³*Ibid.*, p. 209.

Nesse sentido, haveria no pensamento de Fiore a primeira forma do reino que é a do Pai, no qual Deus governa pelo seu poder e providência, sendo essa a idade da Lei, a segunda forma do reino que é a do Filho em que haveria a redenção dos pecadores, no qual Deus impera a partir do anúncio do Evangelho e dos sacramentos, sendo que nesse estágio o temor da Lei se converte em confiança em Deus e a forma do reino do Espírito em que os homens são renascidos pela força do Espírito. Aqui, Deus impera pela revelação e conhecimento imediato e há a passagem da categoria de filhos de Deus para amigos de Deus. Ao chegar nesse ponto, esse se torna o “dia da liberdade”, o “eterno *sabbat*”.

Para Moltmann, Fiore não exclui o Espírito do Reino do Filho, nem o Filho do Reino do Pai e nem o Espírito do Reino do Pai, de maneira que houvesse uma dissolução da Trindade na história, antes, cada pessoa da Trindade está presente em todas as formas de reino⁶⁴. Assim, segundo Moltmann, não são as datações cronológicas que caracterizam o pensamento de Joaquim de Fiore, antes a ideia de transições qualitativas.

Assim como o reino do Pai e o reino do Filho urgem o reino do Espírito, para nele se completarem, assim também a liberdade do homem na história urge na direção do seu próprio reino, ou seja, a servidão divina deseja ser filiação divina, e a filiação divina deseja ser amizade divina. Trata-se de níveis da liberdade na relação com Deus. Eles representam transições na forma de saltos qualitativos, não um processo contínuo de desenvolvimento⁶⁵.

A repercussão da teoria de Fiore na tradição teológica da Igreja é conhecida, porém Moltmann chama a atenção para a divisão que existe na doutrina reformada e ortodoxa a respeito da doutrina do ministério régio de Cristo em que se distingue também o reino natural, onde Deus governa com seu poder e pela sua providência, o reino da graça ou reino espiritual de Deus, onde Deus reina pela sua palavra e pelo Evangelho e o reino da glória ou reino dos céus, em que há a visão beatífica de Deus pelos que foram redimidos⁶⁶.

Embora a semelhança com a doutrina de Fiore seja latente, uma diferença ressaltada por nosso teólogo reside no fato de que Fiore considera o reino do Espírito como último estágio da história, ou seja, como o dia sabático da história do mundo, sem, no entanto o considerar como fim da história.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 208 Aqui, claramente, a ideia de Moltmann é contrária a ideia de Ratzinger desenvolvida em RATZINGER, Joseph. *El Dios de Jesucristo: meditaciones sobre Dios uno y trino*, 106 p. Para Ratzinger, Fiore pensava a relação do Espírito fora da relação com Jesus Cristo, o que claramente gera um problema trinitário.

⁶⁵ MOLTSMANN, *O Espírito da Vida: uma pneumatologia integral*, p. 210.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 211-213

Nesse sentido, o que há em Fiore são quatro reinos: o do Pai, do Filho, do Espírito e o reino da glória que substituirá toda a história. Dessa forma, a história do reino é trinitária e sua consumação escatológica, no reino que será o do Deus uno e trino.

Em contraposição, na doutrina do ministério régio de Cristo o que se percebe são somente dois reinos históricos e um escatológico, o que, segundo Moltmann, exclui o reino do Espírito, ou se junta esse ao Reino do Filho na formação do Reino da graça.

Moltmann considera, assim, a doutrina de Fiore mais rica que a doutrina dos dois reinos desenvolvida pela ortodoxia e pela teologia reformada. Com isso em mente e a fim de superar o grande fosso que vem desde a época do iluminismo entre necessidade e liberdade⁶⁷, fruto talvez de uma apropriação da doutrina dos dois reinos por parte da teologia medieval que trabalhava a questão de natureza e graça, Moltmann assume os pensamentos de Fiore para o desenvolvimento de sua doutrina trinitária do reino. Deixa claro que não adota a divisão cronológica do pensamento de Fiore, mas entende “a história desse reino trinitariamente, no sentido de que os reinos do Pai, do Filho e do Espírito referem-se às fases e transições constantemente presentes na história como um todo⁶⁸”.

Para nosso teólogo, entender a criação de forma trinitária abre o caminho para se pensar a liberdade. No reino do Pai, em sua paciência como relação ao mundo se encontra o espaço aberto e o tempo para a liberdade de suas criaturas. Da mesma forma, no reino do Filho há a libertação da escravidão do pecado e conduz à liberdade dos filhos de Deus. Nesse sentido, o reinado do Filho se manifesta no fato de que ele nos liberta para a liberdade⁶⁹.

Esse reino do Filho antecipa o reino do Espírito. O reino do Espírito é experimentado por aqueles que foram libertados pela ação do Filho, o que mostra a densa ligação que há entre o reino do Filho com o do Espírito e o do Filho com o Pai e, transitivamente, o reino do Espírito com o do Pai.

Para Moltmann, é na experiência do Espírito que sentimos a liberdade para a qual o Filho nos libertou (cf. Gl 5). Com isso, o homem passa a ser amigo de Deus. No Espírito, experimentamos, desde já, as energias da nova criação de todas as coisas; há uma antecipação

⁶⁷ A discussão acerca da necessidade e liberdade é extremamente antiga na teologia cristã. Desde Agostinho já percebemos traços dessa discussão. Mais tarde, a discussão de Lutero e Erasmo a respeito do livre arbítrio também versa sobre esse problema. Na Idade Moderna, Kant, Hegel, Schelling, dentre outros, trabalharam essa temática, no intuito de dar uma resposta à questão da liberdade humana. Esse problema teológico e filosófico ainda permeia o pensamento contemporâneo com o avanço da neurociência.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 213.

⁶⁹ Ver também MOLTSMANN, *O caminho de Jesus Cristo*, p. 154-157.

do reino da glória. Porém, esse reino do Espírito ainda não é o reino da glória, somente antecipação.

O reino do Espírito não pode ser simplesmente identificado com o reino do Filho, pois o Filho se faz homem, enquanto o Espírito nele inabita. No Espírito, não há encarnação e condição de servo. O reino do Espírito também não pode ser identificado com o reino escatológico da glória, pois o Espírito, baseado na comunidade de Cristo, já é experimentado corporalmente aqui na história. O reino do Espírito é histórico. Ele pressupõe o reino do Pai e o reino do Filho, e juntamente com o reino do Pai e com o reino do Filho aponta a seu modo para o reino escatológico da glória⁷⁰.

Por fim, o reino da glória é o reino da consumação do Pai, a implementação da libertação do Filho e a plena inabitação do Espírito. Dessa forma, Moltmann liga a história do Reino com a história da promessa. A criação com suas belezas se torna promessa da glória, o reino do Filho se torna a promessa histórica da glória, onde há experiências e esperanças de amor, e o reino do Espírito se torna o despertar para o reino da glória, mesmo que frente às contradições da morte. Assim, tudo tende ao reino da glória de Deus, na nova criação de todas as coisas.

O reino do Pai, do Filho e do Espírito, como mostramos, abre o espaço para a liberdade, de maneira que no pensamento moltmanniano, falar em doutrina teológica do reino é falar em doutrina teológica da liberdade⁷¹. Para pensar a liberdade, Moltmann propõe três dimensões acerca desse conceito, a saber, liberdade como domínio, como comunhão e como futuro⁷².

A liberdade tratada como domínio, provavelmente, seja a mais comum. Nesse caso, temos a ideia de que livre é aquele que não é dominado por ninguém, é aquele que vence e subjuga, sejam aos outros, seja à sua própria vontade, sejam às determinações internas e externas a si. Embora a ideia do subjugar remeta a um período das diversas guerras relatadas da antiguidade, se entrarmos no período do advento do liberalismo burguês, perceberemos que a imagem da liberdade como domínio ainda se faz presente, agora sob a condição da igualdade dos direitos para todos.

Uma vez que todos os seres humanos são livres e, como livres todos e todas devem ter os mesmo direitos, o limite da minha liberdade agora se encontra na liberdade do outro e, dessa forma, cada um reivindica sua própria liberdade respeitando a liberdade do outro, ou

⁷⁰*Ibid.* p.215.

⁷¹*Ibid.*, p. 220.

⁷²*Ibid.*, p. 216-223.

seja, em última análise, essa ideia de liberdade também traz, em si, também, a ideia do domínio.

A segunda determinação possível é a liberdade como comunidade. Nesse sentido, minha liberdade consiste em reconhecer e ser reconhecido pelos outros, e se manifesta quando compartilho minha vida com minha comunidade e essa comunidade compartilha sua vida comigo, em abertura de uns para com os outros. Assim, percebemos uma nova forma de se ver a relação entre sujeitos livres. O outro passa a ser complemento de minha liberdade e não mais concorrente dela ou, seguindo na linha de Hegel, a liberdade subjetiva se encontra em reconhecer o universalmente necessário, de maneira que o máximo de minha liberdade está no reconhecimento daquilo que devo fazer para a universalidade⁷³.

A terceira determinação proposta por Moltmann é a da liberdade como futuro. Nesse sentido, a liberdade tem a ver com a relação entre sujeito e projeto, sendo assim uma iniciativa criadora. A liberdade como futuro está voltada para o Reino de Deus que há de vir e, dessa forma, motivada pela esperança, exerce sua função criativa de transformação do mundo.

Se olharmos com cuidado perceberemos que na ideia moltmanniana há uma espécie de tendência da liberdade, de maneira que “a liberdade como dominação só será superada em favor da liberdade como comunhão quando a liberdade enquanto futuro comum se apresentar em primeiro plano⁷⁴”.

Da mesma maneira, há uma transformação qualitativa da liberdade ao longo do Reino de Deus uno e trino. Enquanto no reino do Pai, há a liberdade do servo de Deus que, mesmo dependente do seu Pai, é livre frente a todos os outros poderes desse mundo, no Reino do Filho, a liberdade passa a ser a dos filhos de Deus, que se desenvolve a partir do Filho e nunca fora dele, mesmo que mantendo a liberdade para o serviço do reino do Pai.

No reino do Filho, claramente, há uma mudança qualitativa, uma vez que os filhos pertencem à família, ao contrário dos servos, e são herdeiros do Pai. Enquanto no reino do Pai, os servos eram iguais devido à sua condição, no reino do Filho, a união se dá pela fraternidade da comunidade dos filhos de Deus.

No reino do Espírito, tanto a liberdade para o serviço quanto a liberdade dos filhos de Deus são mantidas, porém acontece outra transformação qualitativa. Agora os servos e os filhos passam a ser amigos de Deus, sendo a inabitação do Espírito o que permite com que

⁷³ Cf. notas de aulas do curso de Filosofia ministradas por Joãozinho Beckenkamp.

⁷⁴ MOLTANN, *O caminho de Jesus Cristo*, p. 220.

isso aconteça. Essa liberdade se torna possível no momento em que os homens se reconhecem em Deus e Deus neles, sendo essa a que Moltmann considera como a luz do espírito.

Para Moltmann, o que Deus deseja é a ousadia e a confiança dos que lhe são amigos e não somente a submissão dos servos e o reconhecimento dos filhos. Através do Espírito, a humanidade é feita amiga de Deus, de maneira que a oração passa a ser não mais mero pedido insistente, mas conversa partilhada.

Assim, as etapas da liberdade se mostram como reflexo da história do Reino de Deus e se mostram em crescimento e desenvolvimento qualitativo que aspira para a liberdade do reino da glória onde veremos a Deus face a face e participaremos ilimitadamente na vida eterna, na glória de Deus.

Perguntamo-nos se teria esse pensamento alguma implicação na práxis cristã que constantemente clama que Deus é o Senhor sobre toda a terra? Será que o discurso cristão acerca da liberdade tem se alinhado com aquilo que as Escrituras nos mostram acerca das experiências de libertação do povo de Deus? Se observarmos ao longo das narrativas de libertação do texto bíblico, seja a do êxodo com relação ao rei tirano, seja a da ressurreição de Cristo com relação à tirania da morte, em ambas podemos perceber um caráter muito interessante com relação ao senhorio de Deus. Tanto o Deus que liberta Israel no Egito quanto o Deus que ressuscita, na força do Espírito, a Jesus dentre os mortos, a compreensão de Deus como Senhor se dá por seu caráter libertador e não por seu caráter de dominador nas linhas dos déspotas dos tempos em que os textos foram escritos. Daí se segue que o senhorio de Deus deve ser visto como um senhorio que conduz à liberdade e abre espaço para que a humanidade possa se realizar e não um senhorio que subjuga ao vencido.

Infelizmente, no meio cristão atual é possível perceber que grande parte das denominações tem tratado o senhorio de Deus como o senhorio dos déspotas do Antigo e do Novo Testamento. Nas pregações se manifesta o discurso do “nosso deus” contra o “deus deles”, onde, geralmente, o “deles” quer dizer os “marginalizados”, os “vagabundos”, os “promíscuos”, os “não santos”, os “subversivos”, os de “outras religiões” etc. Esse discurso está totalmente de acordo com o princípio do *Divide et impera* do Império Romano, em que primeiro se isola, divide e separa para depois dominar e subjugar aqueles que foram vencidos. Nesse meio a salvação tem mais a ver com a mudança de religião do que a vida tocada pela liberdade do Espírito.

Diante disso, recuperar a liberdade em perspectiva cristã e protestante significa regressar ao Deus narrado nas Escrituras, percebendo-o como o Deus que liberta e abre

espaço para a liberdade humana, o que implica protestar contra todas as formas de opressão que há em nossa sociedade civil e religiosa e lutar, com vistas no Reino de Deus que há de vir, contra os falsos discursos de liberdade que escravizam e tornam as pessoas dependentes de líderes e que nada tem a ver com o Deus libertador que promove a comunhão.

A questão da liberdade no pensamento de Moltmann, uma vez que é totalmente ligada à questão do Espírito, também não nos dá um leque para pensarmos o diálogo inter-religioso na atualidade? Se o Espírito age da forma que quer, como vento que sopra onde deseja, não estaria nisso um aporte para se pensar a liberdade do Espírito em sua ação em religiões que não professam a mesma fé no Cristianismo?

2.4 Jesus e o Espírito

Uma vez estabelecido o pensamento trinitário de Moltmann, passemos agora à relação que ele estabelece entre o Espírito e a vida de Jesus.

“A história crística de Jesus não começa com o próprio Jesus, mas com a *Ruah*, o Espírito Santo⁷⁵”. Com essa frase já está dado todo caráter pneumatológico da cristologia de Jürgen Moltmann, de maneira que não podemos pensar qualquer ação de Jesus Cristo sem que essa seja guiada pelo Espírito de Deus. A própria relação de Jesus e o Deus a quem ele chama de *Abba* só é possível por meio do Espírito. Nesse sentido, temos uma cristologia totalmente pneumatológica e também trinitária, uma vez que é totalmente marcada pelo Pai e pelo Espírito, fazendo parte da história trinitária de Deus.

Para Moltmann, a atuação do Espírito é o primeiro aspecto no ministério de Jesus. Assume a história messiânica da promessa de Israel como condição de qualquer cristologia neotestamentária, uma vez que esse aspecto começa desde a narrativa da concepção e segue durante toda a sua vida, de maneira que a história de Jesus é uma história teológica, marcada pela cooperação com o Espírito e com o Pai, sendo, portanto, uma história trinitária de Deus, conforme vimos anteriormente. Assim, começar a cristologia pela pneumatologia é o princípio de uma cristologia de caráter trinitário.

2.4.1 Jesus vive na força do Espírito (nascimento, batismo, filiação e obras)

2.4.1.1 Nascimento

Os Evangelhos sinóticos relatam que Jesus era aquele que era habitado pelo Espírito Santo desde o seu nascimento. Somente Lucas e Mateus tratam acerca da partenogênese de Jesus, o que mostra que essa não é elemento básico da fé neotestamentária em Cristo.

⁷⁵ MOLTSMANN, *O caminho de Jesus Cristo: Cristologia em dimensões messiânicas*, p.122.

Segundo Moltmann, é a confissão a Cristo que fundamenta a partenogênese, e não o contrário. Tanto Mateus como Lucas ao relatar a questão do nascimento de Jesus têm em mente que a promessa do nascimento quer dizer que Jesus é o Filho messiânico de Deus e o Senhor desde a sua origem celestial e seu nascimento⁷⁶.

Dessa forma, Moltmann chama a atenção para o fato de que os narradores dos relatos do nascimento usam a lógica de futuro e origem, ou seja, se Cristo subiu ao céu é porque desceu de lá, se está presente no Espírito vivificador é porque veio desse Espírito de Deus para vida. Em outras palavras, fazem um olhar em retrospectiva.

Ao considerar o nascimento, Moltmann vê duas ideias-chaves na narração mítica da origem de Jesus como Filho de Deus e Emanuel⁷⁷. A primeira ideia é de que Deus provocou o milagre da gravidez por meio do Espírito, no poder do Altíssimo, o que quer dizer que somente Deus é o pai de Jesus de maneira exclusiva, o que implica na exclusão da paternidade de José. Nessa visão, segundo Moltmann, o Espírito seria somente um sêmen masculino.

A segunda ideia traz a perspectiva da maternidade do Espírito Santo, na maternidade de Maria. Ao renascerem pelo Espírito, os crentes experimentam a maternidade do Espírito. Assim, os crentes seriam filhos do Espírito, e o Espírito sua divina mãe⁷⁸. Dessa forma,

o ponto de comparação para a compreensão do nascimento de Cristo não é um processo humano de geração e concepção, mas a experiência espiritual dos renascidos para a filiação divina. Visto que esta experiência do Espírito é feita na comunhão com Cristo, pela qual Cristo se torna o “primogênito dentre muitos irmãos” (Rm 8,29) e irmãs, tem que residir neste próprio primogênito o protótipo da filiação divina no Espírito. Por isso o “primogênito” é denominado o “unigênito Filho de Deus”. A história de seu nascimento original e de seu começo do Espírito apenas coloca a diferença de que ele é, desde o começo e por natureza, o que os crentes vêm a ser em sua comunhão por meio da Palavra e o Espírito: o filho messiânico de Deus⁷⁹.

Segundo Moltmann, na primeira perspectiva, tem-se o intuito de salvaguardar que Jesus é o Filho de Deus desde seu início, uma vez que procede do Espírito Santo. Nesse sentido, podemos falar em uma humanização do Espírito e não somente uma habitação dele

⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 136.

⁷⁷ Para o que segue, cf. *Ibid.*, p. 137-143

⁷⁸ Aqui vale ressaltar novamente a questão do simbolismo feminino que há na concepção do Espírito pelas comunidades cristãs, judaicas e sírias como mostramos mais acima. Infelizmente, com o passar do tempo e, fruto de uma visão patriarcal da sociedade, essa dimensão foi se perdendo, sendo o Espírito transformado, muitas vezes, em algo impessoal.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 139.

em Jesus, sendo que aqui se encontra uma diferença entre encarnação enquanto algo incondicional e a habitação que depende da existência humana.

Dessa forma, a questão do nascimento virginal enquanto evento ginecológico perde seu sentido para se pensar em uma cristologia hoje. Segundo nosso teólogo, se levarmos a sério a questão de que Jesus era humano como nós, então em todas as fases de desenvolvimento humano isso precisa ser satisfeito: do embrião ao ser pessoa.

Assim, a concepção de Jesus não precisa ser vista de uma maneira sobrenatural, uma vez que “o nascimento de Cristo do Espírito é um enunciado sobre a relação de Cristo com Deus, ou então, sobre a relação de Deus com Cristo; ele não precisa ser associado a um enunciado genealógico⁸⁰”.

Na segunda perspectiva o motivo teológico se encontra na relação entre Espírito de Deus e filiação divina. Aqui, Moltmann se apoia na esperança judaica, de que o filho de Deus messiânico é o ser humano cheio do Espírito e, de forma inversa, esse que o ser humano messiânico, uma vez chegado o tempo messiânico, derrama o Espírito.

Seguindo essa linha de raciocínio, se dissemos que Jesus é o filho messiânico desde o início, precisamos pressupor que esteve cheio do Espírito desde o início e que toda sua existência era operada por esse Espírito. Com isso, a descida do Espírito e a habitação em Maria têm que vir antes, até mesmo, da esperança do Filho de Deus messiânico.

Como o Espírito é aquele que gera e dá à luz e o Messias é considerado o Filho de Deus, então esse só pode vir do Pai e do Espírito, o que conseqüentemente, traz a ideia do Espírito como mãe do Messias. Dessa forma, o Messias vem do Pai e do Espírito e com ele o Espírito passa a morar no mundo. Inicia-se com o nascimento do Filho messiânico e segue depois na comunhão dos filhos de Deus por meio do renascimento, até o renascimento do cosmo. Dessa maneira,

o nascimento do Filho de Deus messiânico “do Espírito” é o começo e o sinal de esperança para o renascimento dos homens e do cosmo por meio da *shekiná* de Deus. Por isso é preciso narrar, juntamente com o nascimento de Cristo, também como o Espírito Santo tomou morada em Maria⁸¹.

⁸⁰*Ibid.*, p. 142.

⁸¹*Ibid.* p. 142-143.

Para Moltmann, levar a sério o nascimento de Cristo no Espírito nos leva a considerar que muito do que a Igreja atribui à Maria passa a ser atribuído ao próprio Deus Espírito⁸². Somente o Espírito é a fonte de vida e mãe dos que creem, e não Maria o que leva Moltmann a concluir que Maria tem seu valor enquanto a mãe judaica de Jesus.

Dessa forma, para nosso teólogo, “se no ‘nascimento virginal’ de Maria se reflete o mistério do Espírito que dá vida e que faz renascer a vida, então uma possível mariologia tem seu espaço na pneumatologia⁸³”. Maria, então, é aquela que serve e aponta para além de si mesma, não tendo, portanto, uma função salvífica na história da salvação, uma vez que a história de Cristo deve ser vista como história trinitária das relações recíprocas e da cooperação do Pai, do Espírito e do Filho.

Assim, Moltmann nos chama a atenção para que ao abordarmos a questão do nascimento de Cristo como o nascimento do Espírito, percebamos que sem o Espírito não há Maria e sem o Espírito também não é possível desenvolver uma mariologia que tenha a ver com o Filho de Deus.

2.4.1.2 Batismo, filiação e obras

Outro ponto que precisa ser considerado ao assumirmos que Jesus é aquele que vive na força do Espírito é a questão de seu batismo.

James Dunn, em sua análise acerca da relação entre Jesus e o Espírito⁸⁴, mostra-nos que a questão do batismo por parte de João não é um ponto questionável, uma vez que causa nas comunidades primitivas, bem como nos discípulos do próprio João certos desconfortos e, mesmo assim, foram mantidos devido à importância fundamental para a vida e a missão de Jesus.

Para Dunn, havia certa coincidência entre o ministério de Jesus e o ministério joanino, podendo até sugerir que Jesus se submeteu ao batismo de João com o intuito de associar-se a ele em sua mensagem e ministério, talvez como até mesmo discípulo do próprio João. Considera, então, que o batismo de Jesus por João não foi tão decisivo e explícito para Jesus como os sinóticos relatam.

⁸² Essa ideia também está presente no pensamento de Yves Congar, conforme expomos na primeira seção dessa tese à página 24.

⁸³ *Ibid.*, p. 143.

⁸⁴ Cf. DUNN, *Jesus y El Espirito*, p.113-121..

Para Moltmann, Jesus assumiu a mensagem joanina, dando a ela continuidade⁸⁵. Contudo, diferentemente de Dunn, Moltmann pensa que a experiência que Jesus teve no batismo foi determinante para a sua entrada na relação de filiação com Deus e percebimento da filiação paternal de Deus com ele.

Tanto Dunn quanto Moltmann ressaltam a grande diferença que havia entre João Batista e Jesus, tanto em atitudes, quanto em proclamação. Enquanto para João a plenitude dos tempos estava próxima, para Jesus o Reino de Deus estava próximo em graça preveniente. Enquanto João comia gafanhotos e mel silvestre no deserto, Jesus era acusado de ser glutton e comedor junto aos pecadores.

Segundo Moltmann, essas diferenças se dão pela experiência de Jesus no batismo. Nessa experiência, o céu se mostra aberto, há a audição por parte de Jesus de sua filiação por parte do Pai e há o repouso do Espírito sobre Jesus, ou seja, de acordo com as tradições messiânicas de Israel, ali estava o Messias aguardado. “Quando a *Ruah Jahweh* tomou morada nele, Jesus entra na relação de filho com Deus e percebe as relações de Deus com ele como paternidade. Também isso corresponde inteiramente à tradição messiânica de Israel⁸⁶”. Também para Dunn

O batismo de Jesus por João provavelmente foi a ocasião para uma experiência de Deus, que para Jesus teve uma importância fundamental, ainda que essa importância possa ter alcançado um sentido pleno somente depois de alguma reflexão por parte de Jesus. Os elementos mais chamativos desta experiência foram o Espírito e a filiação. Ele experimentou um impulso interior de poder espiritual e chegou a ser consciente de que havia sido ungido com o Espírito escatológico de Deus⁸⁷.

Dunn é bem cuidadoso em não fazer com que a experiência do Espírito por parte de Jesus seja o que determina sua filiação e nem vice-versa, mas antes vê essas duas coisas como face da mesma moeda. Enquanto o filho obedece ao Pai, o Espírito o conduz para Ele. Dessa forma, “Espírito e filiação, filiação e Espírito, são somente dois aspectos da única experiência de Deus que Jesus viveu e ministrou⁸⁸”.

Que Jesus reconheceu a Deus como seu Pai e que ele se viu como ungido pelo Espírito parece-nos claro. No relacionamento com Deus, o que chama a atenção é sua forma de tratamento. Jesus trata Deus como *Abba*. Essa expressão, como nos mostra Joachim Jeremias,

⁸⁵ Cf. MOLTSMANN, *O caminho de Jesus Cristo: Cristologia em dimensões messiânicas*, p. 136. Ver também MOLTSMANN, *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*, p.79-85.

⁸⁶ . MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo: Cristologia em dimensões messiânicas*, p. 148.

⁸⁷ DUNN, James. *Jesus y El Espíritu*. Secretariado Trinitário. Salamanca: 1981, p.115.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 120.

não era utilizada para se referir a Deus na literatura oracional judaica, antes, era o nome com que o filho bem pequeno se dirigia ao seu pai⁸⁹. *Abba* seria a primeira palavra balbuciada pela criança, ou seja, de linguagem totalmente infantil.

Esse tipo de linguagem era inconcebível para se dirigir a Deus. No entanto, essa era a forma usual de Jesus de se dirigir a Ele tanto em suas falas quanto em suas orações. Isso indica que Jesus era aquele que estava em total confiança, em total abertura e em total entrega ao seu Pai.

Neste *Abba* se manifesta o segredo último de sua missão: ela, a quem o Pai deu em plenitude o conhecimento de Deus, tinha o privilégio messiânico de dirigir-se ao Eterno com uma invocação infantil repleta de confiança. Esta palavra *Abba* é a *ipsisissima vox Iesu*, e compreende nuclearmente sua mensagem e sua afirmação messiânica⁹⁰.

Jeremias também chama a atenção para o fato de que Jesus, ao ensinar o Pai Nosso, faz com que seus discípulos participem da sua posição de filho e os autoriza a chamarem seu Pai também de *Abba*. Com isso, também concorda Moltmann ao dizer que “na liberdade da invocação do Pai se manifesta a filiação. Pela oração do *Abba*, os fiéis são admitidos na comunidade do Filho e do Pai⁹¹”.

Moltmann vê no tratamento de Jesus em relação a Deus como *Abba* sob o prisma da liberdade: “no reino do Pai de Jesus reina a liberdade dos filhos de Deus⁹²”. Assim, com esse termo Jesus anuncia a proximidade do Pai que se manifesta por meio dos sinais de graça em pessoas que estavam sob o poder dos males e da morte.

Essa consciência de filiação é bem mostrada por James Dunn como uma convicção intelectual e não como uma crença que se tenha obtido de maneira intelectual, sendo que essa relação íntima com seu Pai que gera a consciência de sua missão.

⁸⁹ Seguimos aqui os estudos de JEREMIAS, *Estudos no Novo Testamento*, p. 63-64.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 64

⁹¹ MOLTSMANN, *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*, p.86.

⁹² MOLTSMANN, *O caminho de Jesus Cristo*, p. 149. Sobre a questão do reino da liberdade que é trazido pelo Filho, conforme expomos mais acima, ver MOLTSMANN, *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*, 223 p

Ele experimentou uma relação de filiação; sentiu uma intimidade tal com Deus, uma apropriação por Deus, uma dependência de Deus e responsabilidade ante Deus, que as únicas palavras adequadas para expressá-la eram as de Pai e Filho. Jesus experimenta uma relação de filiação, sentindo uma intimidade. (...) a consciência de Jesus de sua filiação foi provavelmente um elemento fundamental em sua consciência pessoal, pela qual surgiram suas outras convicções básicas sobre si mesmo e sobre sua missão. Dito de outro modo, esta experiência de intimidade na oração concedeu a Jesus seu profundo conhecimento, tanto da personalidade como da vontade de Deus. Estes conhecimentos provavelmente se situavam no coração de sua única exigência de autoridade⁹³.

Com relação às suas obras, é pela presença do Espírito que Jesus cura os enfermos e expulsa os demônios, como nos conta o relato evangélico. Porém, Jesus não considerava seus exorcismos somente como cura de pessoas mentalmente enfermas, mas também como anúncio da chegada do Reino de Deus e da destruição dos poderes do mal que se realizará no final dos tempos. Dessa forma, a manifestação do poder de Deus era sinal do Reino de Deus que estava próximo e as obras de Jesus pelo Espírito se mostram como antecipação do Reino vindouro⁹⁴.

Sua consciência de um poder espiritual tão real, tão eficaz, tão novo e tão definitivo foi a fonte ao mesmo tempo de sua proclamação da presença do reino futuro e de sua autoridade em feitos e palavras. Essa consciência se resume em uma palavra: Espírito. Sua consciência de estar possuído e de ser utilizado unicamente pelo Espírito divino foi o motor de sua missão e a chave de sua eficácia⁹⁵.

Da mesma forma, “se Jesus vive a plenitude da *Ruah Jahweh* do Espírito Santo, então esse poder também é o operador de todas as suas obras. Onde não atua o Espírito, também Jesus nada pode fazer⁹⁶”.

Para Moltmann, é clara a íntima relação que havia entre as obras de Jesus e o Espírito, bem como o que a plenitude do Espírito na vida de Jesus significou, contudo sua pergunta é acerca do significado que há para o Espírito de Deus de sua habitação em Jesus. Essa *kenosis* do Espírito que desce até Jesus em forma de pomba é um ponto que Moltmann considera importante de ser falado na relação entre o Espírito Santo e a pessoa de Jesus⁹⁷.

⁹³ DUNN, Jesus y El Espíritu, p.76

⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p.92-93. Também em MOLTSMANN, *O caminho de Jesus Cristo: Cristologia em dimensões messiânicas*, p. 150- 151.

⁹⁵ DUNN, Jesus y El Espíritu, p.101.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 150.

⁹⁷ Cf. MOLTSMANN, *O caminho de Jesus Cristo: Cristologia em dimensões messiânicas*, p. 150-154.

Na descida do Espírito sobre a pessoa de Jesus, esse lhe concede plenos poderes para curar e libertar, porém não o transforma em um todo-poderoso sobre a Terra, mas, antes, sofre com ele até a sua morte na cruz. Assim, segundo nosso teólogo, há um comprometimento do Espírito com a vida e o destino de Jesus, de maneira que o Espírito liga a sua história à história do Crucificado. Esse mesmo Espírito que vem sobre Jesus, após a morte do Crucificado, vem sobre as pessoas e, dessa forma, se torna também o Espírito de Cristo.

Para Moltmann, Jesus não foi batizado com o Espírito como pessoa privativa, mas em favor de todos, de maneira representativa, como um entre muitos e para muitos. Assim, Jesus recebe o Espírito para aqueles os quais curou e libertou, para aqueles os quais chamou e perdoou. Também recebe o Espírito como irmão dos homens e mulheres, como amigo dos pobres e messias da nova criação de Deus. Esse Espírito, totalmente ligado à história de Jesus e que age além da pessoa de Jesus Cristo constitui, como diz Moltmann, “a pessoa social de Jesus como do Cristo de Deus em sentido múltiplo”⁹⁸.

2.4.2 Jesus se entrega por meio do Espírito

Para nosso teólogo, na cruz se encontra a radicalidade do Evangelho, uma vez que nela vemos o escândalo para os judeus e a loucura para os gentios como falava Paulo. Diante disso, a pergunta: “como pensar a cruz de Cristo de maneira trinitária?” se mostra importante no pensamento de Moltmann.

Para fazer isso, é preciso repensar a questão do próprio sofrimento de Deus. É possível Deus sofrer? Essa temática perpassa toda a obra de Moltmann, mais precisamente o seu livro *O Deus Crucificado*. Como ele próprio relata, “este livro é parte da minha luta com Deus, no sofrimento, sob o lado escuro de Deus, que se mostra na ausência de Deus nos agentes e no abandono por Deus das vítimas que na história humana sofrem injustiça e violência⁹⁹”, podendo ser entendido tanto como um livro de teologia pós *Auschwitz*, quanto uma interpretação teológica e uma discussão com o grito de morte: “Meu Deus, meu Deus, por que me desamparastes?” de diversas vítimas que morreram em seus sofrimentos¹⁰⁰.

A pergunta pelo o que acontece com Deus na crucificação de Jesus é o ponto crucial dessa abordagem moltmanniana. Mais tarde, em seus trabalhos sistemáticos, embora aborde

⁹⁸ *Ibid.*, p. 154.

⁹⁹ MOLTMAN, Vida, Esperança e Justiça, p.40.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 41.

novamente a temática tendo esse livro como premissa, mostra o intuito de apresentar uma teologia apocalíptica dos sofrimentos de Cristo¹⁰¹.

Para Moltmann, pensar o sofrimento de Deus implica repensar o conceito de apatia em Deus que é fruto da filosofia grega e mais tarde se manifesta com a ideia do sujeito Absoluto da filosofia moderna. Segundo o pensamento da filosofia grega, uma vez que todo sofrimento é visto como fraqueza e mudança, aquilo que é perfeito não pode ter qualquer sofrimento e, conseqüentemente, Deus não pode sofrer¹⁰².

Contudo, se seguirmos nessa linha de raciocínio, a pergunta acerca da paixão de Cristo e da revelação do amor de Deus na cruz se torna sem resposta para o cristianismo.

Como um Deus que ama não sofre? Como aquele a quem chamamos de Pai pode ser impassível? A experiência de vida humana nos mostra que os pais constantemente sofrem as dores dos filhos e filhas. Por que com Deus, se o consideramos como Pai, seria diferente?

Dessa forma, pensar o sofrimento de Deus se torna, então extremamente necessário. A fim de tratar essa temática, Moltmann parte do pressuposto de que o axioma da apatia de Deus na teologia cristã que afirma que Deus não está sujeito ao sofrimento como sua criatura está, não pode ser dito como axioma verdadeiro, antes como afirmação comparativa, sendo isso aquilo que nos permite considerar o sofrimento de Deus na cruz de Cristo.

Com isso em mente, toma a teologia do *pathos* divino, desenvolvida por Abraham Heschel em contraposição à velha filosofia grega da apatia divina que dizia que aos deuses que eram perfeitos não era possível o sofrimento, uma vez que toda alteração, seja ela qual for, era sinal de imperfeição, o que contrapõe grandemente aos relatos feitos ao longo do Antigo Testamento, em que na experiência que os judeus fazem de Deus é feita a experiência de um Deus que possui *pathos*¹⁰³.

A tentativa de Moltmann é aprofundar a teologia do *pathos* divino de Heschel a partir da teologia rabínica e a doutrina cabalística da *Shekinah*. Para ele, seguindo essa linha, aquilo que Heschel chama de *pathos* divino na teologia rabínica é chamado de auto-humilhação de Deus. Essa auto-humilhação se manifesta na criação, a escolha dos patriarcas, a aliança com o povo, o êxodo, dentre outras formas que se poderia dizer. Nisto está contida a ideia de que

¹⁰¹ Cf. MOLTSMANN, *O caminho de Jesus Cristo*, p.237.

¹⁰² Cf. MOLTSMANN, *Trindade e Reino de Deus*, p.35-73.

¹⁰³ Cf. MOLTSMANN, *Trindade e Reino de Deus*, p. 40s. Ver Também MOLTSMANN, *El Dios Crucificado*, p. 3-14..

Deus olha para os pequeninos e vai de encontro dos homens nas suas coisas desprezíveis. Nesse sentido, as auto-humilhações são como acomodações de Deus às nossas fraquezas.

É por meio da *Shekinah* que Deus se faz presente em meio ao seu povo, caminha com ele e sofre com ele no deserto. A mística judaica aprofundou essa ideia de maneira que foi possível pensar em uma autodistinção no próprio Deus. Dessa forma, Deus, ao habitar no meio do seu povo e participar de seu destino, também passa a necessitar de redenção.

A *Shekinah*, a descida de Deus ao homem e sua permanência entre os homens é pintada como uma dicotomia tendo lugar em Deus mesmo. Deus mesmo se separa de si mesmo, ele se dá ao seu povo, ele compartilha em seus sofrimentos, se apresenta com eles na agonia do exílio, se junta a eles em sua caminhada. (...) Nada seria mais natural para o “Deus de nossos Pais” do que se vender para Israel e compartilhar seu destino de sofrimento. Mas ao fazer isso, Deus se põe a si mesmo em necessidade de redenção. Nesse sofrimento, entretanto, a relação entre Deus e o remanescente [de Israel] aponta para além de si mesmo¹⁰⁴.

Rosenzweig mostra que essa distinção que acontece no próprio Deus é superada por meio da oração. A *Shema Israel* tem, portanto, essa tarefa da reunificação de Deus, uma vez que, “confessar a unidade de Deus – os judeus chamam: unificar Deus¹⁰⁵”. Disso, os cabalistas chegaram à ideia de um “exílio da *Shekinah*” que tem um aspecto escatológico em que haverá a redenção dessa autodistinção histórica de Deus. Uma vez que isso acontece na própria história, se torna então sinal de esperança do momento em que Deus será tudo em todos¹⁰⁶.

Para Moltmann, a teologia da *Shekiná* é uma consequência lógica da teologia do *pathos* divino, uma vez que, pressupondo que Deus pode sofrer juntamente com seu povo, também pode, conseqüentemente, opor-se a si mesmo. Para Moltmann isso quer dizer que Deus, em seu amor, sai de si próprio a fim de se comprometer com o seu mundo criado e com sua criatura feita à sua semelhança. Esse amor, no entanto, pressupõe a liberdade e nunca pode ser pensado sem isso. Nesse sentido, “o amor pela liberdade constitui a base mais profunda da ‘autodistinção de Deus’, da ‘bipolaridade divina’, da ‘entrega espontânea de Deus’ e da ‘ruptura’, presente na vida e nas obras de Deus, até a consumação salvífica¹⁰⁷”.

Com isso posto, agora é possível mostrar como Moltmann faz a conciliação entre o Deus Pai que sofre, o Filho que se entrega, e o Espírito que age nesse evento. Com isso,

¹⁰⁴ ROSENZWEIG, *The Star of Redemption*, p. 410-411.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 410-411.

¹⁰⁶ LAPIDE; MOLTSMANN, *Jewish Monotheism and Christian Trinitarian doctrine*, p.51

¹⁰⁷ Cf. MOLTSMANN, *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição à teologia*, p. 43.

ressaltamos o caráter trinitário da relação do Espírito com a pessoa de Jesus no pensamento moltmanniano.

Para Moltmann, é na cruz de Cristo que se evidencia a própria Trindade, de maneira que o lugar da Trindade é na cruz de Jesus, sendo esta o seu princípio formal, enquanto a cruz de Cristo é o princípio material dessa doutrina¹⁰⁸.

Na cruz, o Pai entrega o Filho. Para entender esse fato, Moltmann propõe começar pela palavra grega *paradidonai* que significa entregar, desistir, trair, rejeitar, matar¹⁰⁹. Assim, nos atenta para o fato de que no pensamento bíblico e judaico a ideia de culpa e punição está ligada, de maneira que todo aquele que abandona a Deus é também por ele abandonado.

Para Moltmann, é Paulo quem muda radicalmente o sentido da entrega ao ver o problema do abandono no contexto escatológico da ressurreição de Cristo ao invés de no contexto histórico de sua vida. Na entrega do Filho ao Pai, o Pai também entrega o Filho na cruz, a fim de ser o Pai de todos os que são entregues¹¹⁰.

Porém, essa entrega do Pai não é da mesma forma que a entrega que o Filho faz de si. Enquanto o Filho sofre o morrer como abandonado por aquele a quem chama de Pai, o Pai sofre a morte do Filho e sofre a morte de sua paternidade na morte do Filho, na infinita dor do amor¹¹¹. Nesse ponto, há uma comunhão profunda de vontades entre Jesus e seu Pai que se caracteriza pela entrega.

Dessa forma, entender que a existência de Deus como amor se dá no evento da cruz é entender o princípio joanino de que “Deus é amor”. Para Moltmann, há entre o Pai e o Filho uma união de vontade que se manifesta na entrega. Na cruz, o Pai e o Filho estão profundamente separados pelo desamparo e, ao mesmo tempo, são cada vez mais, de forma interna, um só em entrega.

O que procede desse evento entre Pai e Filho é o Espírito que justifica o ímpio, enche o desamparado de amor e até ressuscita os mortos, já que, até mesmo o fato de estarem mortos não os exclui desse evento da cruz, uma vez que a morte em Deus também os inclui. Assim,

¹⁰⁸ Para o que segue, cf. MOLTSMANN, *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p.301-313.

¹⁰⁹ Cf. ORTIZ VALDIVIESO, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 611; Também em RUSCONI, *Dicionário do Grego do Novo Testamento*, p. 349-350.

¹¹⁰ Essa ideia também se mostra em LAPIDE; MOLTSMANN, *Jewish Monotheism and Christian Trinitarian Doctrine*, p.53.

¹¹¹ Moltmann se mostra contrário tanto à ideia de certo patripassianismo, uma vez que caracteriza os sofrimentos do Pai como diferentes dos sofrimentos do Filho, quanto de uma teopatia que se segue da “morte de Deus”.

para Moltmann, o que aconteceu na cruz foi um evento entre Deus e Deus, de maneira que “onde ‘um da Trindade sofre’ os outros sofrem junto, cada qual a seu modo”¹¹².

É na cruz que podemos entender o aspecto mortal do evento entre o Pai que abandona o Filho e o Filho que é abandonado pelo Pai, bem como o aspecto vivo do evento entre o Pai que ama e o Filho que é amado pelo Pai. O Filho sofre em seu amor, sendo abandonado pelo Pai ao morrer. O Pai sofre em seu amor a dor da morte do Filho. O que quer que suceda desse evento entre o Pai e o Filho deve ser compreendido como o Espírito da entrega do Pai e do Filho, como o Espírito que ressuscita os mortos.

É um acontecimento que ocorre entre o Pai que entrega e o Filho abandonado, numa capacidade ou força de entrega tal que merece ser chamada Espírito. Na cruz, o Pai e o Filho estão distinguidos ao máximo pelo abandono e, por sua vez, unidos ao máximo no Espírito da entrega. Do acontecimento que tem lugar entre Jesus e seu Pai na cruz, brota o Espírito que alenta aos abandonados, que justifica os condenados e vivifica os mortos¹¹³.

Pensando dessa forma, Moltmann vê a necessidade de superar a dicotomia que se encontra tanto em uma concepção antiga da natureza de Deus e sua tri-unidade interior, como a dicotomia entre Trindade imanente e Trindade econômica. Torna-se necessária uma compreensão trinitária a respeito da cruz. Dessa forma, a unidade dialética do Pai, do Filho e do Espírito, na cruz do Calvário, cheia de tensões, pode ser descrita, por assim dizer, retrospectivamente, como “Deus”. Em outras palavras, Deus é um evento, ou seja, Deus é aquilo que acontece no evento da cruz.

Deus não é mais uma natureza, uma pessoa celestial ou uma autoridade moral, mas, na verdade, é um “evento”. Mas não evento da co-humanidade, mas o evento do Calvário, o evento do amor do Filho e da dor do Pai, do qual vem o Espírito que abre o futuro e cria vida. Nesse caso, não há um Deus pessoal? Se Deus é evento, não se pode orar a ele. Assim, não há um Deus pessoal, como pessoa projetada no céu, mas, há pessoas em Deus: o Filho, o Pai e o Espírito. Oramos, assim, em Deus, Oramos em um evento. Ora-se ao Pai, pelo Filho, no Espírito. Na fraternidade de Jesus, a pessoa que ora tem acesso à paternidade do Pai e ao Espírito de Esperança. Somente dessa maneira é que o caráter da oração cristã se torna claro. A doutrina da Trindade pode ser compreendida como uma interpretação do fundamento, do evento e da experiência daquele amor, no qual aquele que foi condenado a morrer encontra uma nova possibilidade de vida, pois encontrou nele a graça da impossibilidade da morte e da rejeição¹¹⁴.

¹¹² MOLTSMANN, Vida, Esperança e Justiça, p.48-49.

¹¹³ MOLTSMANN, *El Dios Crucificado*, p. 12.

¹¹⁴ MOLTSMANN, *O Deus crucificado*, p.311.

Para nosso teólogo, a teologia que segue esse princípio do amor é uma teologia que tem como propósito a liberdade, uma vez que todo amor pressupõe a liberdade. Se pensarmos em um Deus que sofre e permite ser crucificado, então temos como consequência que Ele também se torna condição desse amor que pode ser contrariado. Na mesma linha, se concebemos a Trindade como um evento do amor no sofrimento e na morte de Jesus, então a Trindade muda-se de um círculo fechado no céu, para um processo escatológico aberto para o homem na Terra, que deriva da cruz de Cristo. A cruz deve ser entendida como “vulnerabilidade aberta”.

Dessa forma, a cruz nos chama para fora, para os abandonados e marginalizados de nosso mundo, nos fazendo sair de nossas redomas e ir em direção aos esquecidos e sermos solidários com eles. Do mesmo modo, o Espírito que procede do evento da cruz e que ressuscita Jesus para o futuro de Deus, também se mostra como Espírito de liberdade e abertura que visa ao diálogo e ao reconhecimento daquele que lhe é dessemelhante, a fim de conduzir a todos para o Reino vindouro de Deus.

2.4.3 Jesus envia o Espírito: a questão da igreja

A principal obra de Moltmann a respeito da Igreja é seu livro *Igreja no poder do Espírito*¹¹⁵. Esse livro, como relata no prefácio de sua obra, é fruto de sua experiência como pastor em Wasserhorst por 5 anos, viagens de palestras e conferências ecumênicas ao longo de 10 anos¹¹⁶.

Para Moltmann, a Igreja nasce a partir do Ressuscitado. Dessa maneira, pensar a Igreja sem pensar a pessoa de Jesus Cristo não faz o menor sentido. A Igreja é a Igreja de Jesus Cristo, ou seja, a Igreja do Reino de Deus e que age no poder do Espírito. Assim, ao se propor falar a respeito da dela é necessário ter em mente o caráter messiânico e o caráter da renovação escatológica existente em tradição, estando disposta a se abrir para os novos tempos que surgem¹¹⁷.

Para Moltmann, uma vez entendendo a Igreja ligada a Cristo também é necessário entender que ela está ligada à sua missão, de maneira que é a missão de Cristo que cria sua

¹¹⁵ MOLTSMANN, *Igreja no poder do Espírito*, 463 p.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 15. Miranda também ressalta o caráter pastoral que é percebido na eclesiologia moltmanniana: “Como estamos lidando com um teólogo que não é de gabinete, mas que demonstra enorme sensibilidade pela realidade concreta da Igreja e pelos desafios existenciais vividos por seus membros, sua eclesiologia tende a ultrapassar uma sistematização teórica ampla e coerente, ao se envolver com temas de cunho cultural, social, político, ecumênico que dão um matiz próprio a seus escritos”. Cf. MIRANDA, *Unidade na liberdade: a contribuição de Jürgen Moltmann para uma questão atual*, p. 51

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 21-22.

Igreja. Dessa forma, devemos ver a Igreja como aquela que vive no seguimento de Jesus Cristo e, como tal, serve para a libertação dos povos dos seus cativeiros, estejam eles em qualquer estrutura¹¹⁸.

A missão da Igreja deve ser entendida no âmbito do envio do Filho e do Espírito e somente dessa forma é que é possível se compreender a si mesma no âmbito da história de Deus com o mundo e ver no mundo sua função. Para nosso teólogo, a igreja nasce de um movimento vindo de Deus e que a faz movimentar, porém que segue além da igreja tendo sua meta no pleno cumprimento da criação em Deus. Isso significa que a Igreja entende sua missão universal na história trinitária de Deus com o mundo o que deveria levar a ser uma igreja aberta a ele¹¹⁹.

É interessante perceber a íntima ligação que Moltmann faz entre a Trindade e a Igreja. Uma vez que a Trindade, como vimos, é uma relação aberta, a Igreja precisa também refletir essa relação trinitária e se mostrar aberta à história de Deus com o mundo e a história do mundo consigo mesmo.

Se seguirmos nessa linha, isso, sem dúvida chama a Igreja ao diálogo tanto com as outras confissões religiosas como com as outras religiões. Nesse sentido, não seria também um reflexo de uma Igreja que se reconhece ligada à Trindade, se abrir ao diálogo frente àqueles que lhe são diferentes, buscando a restauração do mundo e o viver em paz na Terra?

Para Moltmann, o caráter político da Igreja deriva do próprio seguimento de Jesus Cristo que, enquanto vivo, lutou contra o caráter injusto da sociedade em que estava e se engajou em favor dos menos favorecidos. Dessa forma, pensar em uma Igreja apolítica não tem nada a ver com uma Igreja que segue no poder do Espírito de Jesus, de maneira que se entender como Igreja do Ressuscitado implica em aceitar o destino do Crucificado¹²⁰.

Para ele, a natureza da Igreja está ligada ao Reino que está vindo. Por isso, a solução do problema entre fé e experiência, esperança e realidade, bem como de natureza e forma da Igreja precisa ser procurada na pneumatologia. Em suas palavras:

¹¹⁸*Ibid.*, p. 29.

¹¹⁹*Ibid.*, p. 30.

¹²⁰*Ibid.*, p. 35. Ver Também p. 49.

Aquilo que faz que percebamos a história e a promessa de Cristo, que percebamos o Reino de Deus que está vindo na palavra e no sacramento e na Igreja, que entremos na comunhão da história do Deus triuno, é uma intelecção, uma percepção, uma verdadeira comunhão e precisa ser chamado de Deus, de “Espírito Santo”¹²¹,

Dessa forma, o fato de viver no Espírito Santo é, para a Igreja, início e sinal do futuro da nova criação, de maneira que a relação entre aquilo que acontece e o fato de que acontece pode ser conceituada apenas de modo pneumatológico¹²². A comunhão com Cristo vivida pela Igreja acontece no Espírito Santo e esse mesmo Espírito é esta comunhão, como vimos quando analisamos a relação entre Trindade e o Espírito. Em termos escatológicos, Moltmann define o Espírito como “o poder da futuridade”¹²³.

Em termos pneumatológicos, a escatologia é obra do Espírito Santo, pois é pelo Espírito que o crente é determinado pelo futuro de Deus. As forças do Espírito são as forças da vida que operam desde o futuro da nova vida e determinam o tempo presente¹²⁴.

Para Moltmann, seguindo na linha do Evangelho do João, podemos designar o envio do Espírito como escatologia da história de Cristo. Dessa forma, é correto dizer que o Pentecostes é o *telos* e a meta última da revelação de Cristo somente em relação ao dom do Espírito, mas em vista do sentido do cumprimento do sentido da história de Cristo é necessário falar também da história do Espírito.

Assim,

¹²¹ *Ibid.*, p. 52.

¹²² Para o que segue, cf. *Ibid.*, p. 59-64.

¹²³ Esse termo é desenvolvido por Rudolf Bultmann em BULTMANN, *Theology of the New Testament*, p. 334-335 para dizer a respeito do Espírito que leva o ser humano para a liberdade e o abre para o futuro, o eterno e à vida em contraposição ao conceito paulino de Carne que leva ao ser humano a se preocupar com aquilo que é transitório e que já é passado. Nesse sentido, de acordo com o pensamento de Bultmann, o Espírito pode ser entendido como um presente escatológico, os primeiros frutos, ou como garantia.

¹²⁴ MOLTSMANN, Igreja no poder do Espírito., p. 60.

A Igreja é a forma concreta da experiência que pessoas fazem com a história de Cristo. Na história mais ampla do Espírito, a Igreja é um caminho e uma transição para o Reino de Deus. Na experiência e prática do Espírito, ela vive da antecipação escatológica do Reino. Como comunhão com Cristo, é comunhão de esperança vivida. As experiências e o poder do Espírito transmitem ao tempo presente a história de Cristo e o futuro da nova criação. O que se chama de “Igreja” é essa transmissão. Como Igreja de Cristo, ela é a Igreja do Espírito Santo. Como comunhão dos crentes, ela é a esperança criativa no mundo¹²⁵.

Bauckham, comentando a obra de Moltmann, também realça que a missão do Espírito está em toda ligação com Reino de Deus.

O Espírito, cuja missão deriva do evento da cruz e ressurreição, move a realidade rumo à resolução da dialética [entre a cruz e a ressurreição], enchendo o mundo abandonado com a presença de Deus e preparando para o reino que vem no qual todo o mundo será transformado em correspondência com a ressurreição de Jesus¹²⁶.

Moltmann, ao inserir a Igreja dentro do horizonte da história trinitária tenta, assim, superar tanto o cristomonismo como o pneumatomonismo que sempre ronda àqueles e àquelas que tentam falar sobre a questão da Igreja¹²⁷.

Nesse sentido, se se entende a Igreja dentro da história trinitária de Deus, então ela vê com bons olhos o fato da obra do Espírito não estar ligada somente à Igreja, mas também seguir além dela de maneira que Igreja é onde acontece a revelação do Espírito e onde a criação é liberta. Se isso acontece, então ali está presente a Igreja, uma vez que ela também participa na reconciliação dos seres humanos entre si, com a sociedade e a própria natureza. No pensamento de Moltmann, se essa reconciliação acontece, seja ela da maneira mais fragmentada, ali está a Igreja também, uma vez que a Igreja é a comunidade do amor e participa da história da paixão de Deus¹²⁸. Dessa forma, “onde pessoas tomam sua cruz e, na entrega, são conformadas à forma do Crucificado, onde o gemido do Espírito ressoa no grito por liberdade, ali há Igreja. Igreja verdadeira é igreja sob a cruz¹²⁹”.

Com isso parece-nos claro que pensar a Igreja no pensamento de Moltmann é impossível sem se considerar sua relação com Cristo. Em seu pensamento, ali onde Jesus é

¹²⁵ *Ibid.*, p. 62.

¹²⁶ BAUCKHAM, The theology of Jürgen Moltmann, p. 5.

¹²⁷ MOLTSMANN, Igreja no poder do Espírito, p. 64.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 96.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 96.

crido e confessado como Cristo de Deus, então ali existe a Igreja, ou de outra forma, ali onde Cristo está presente, ali também está a Igreja¹³⁰.

Dessa forma, pensar uma Igreja no poder do Espírito é pensar uma Igreja que vive entre a memória e a esperança do Reino que vem. No pensamento de Moltmann, deve-se entender a tensão entre fé e esperança como a história do Espírito que opera a nova criação. Dessa forma, história e escatologia são partes da pneumatologia¹³¹. Segundo nosso teólogo, isso implica que a pneumatologia se desdobra histórica e escatologicamente. As mediações da salvação bem como os carismas (ministérios) têm a ver com o Espírito Santo e são esses poderes e mediações do Espírito que levam a Igreja para além dela mesma, para fora, para os sofrimentos do mundo e o futuro de Deus¹³².

2.5 O Espírito como arras da promessa

Para falarmos do Espírito como arras da promessa, precisamos retomar um pouco alguns princípios que se encontram na primeira grande obra de Moltmann, intitulada *Teologia da Esperança* que, sem dúvida, é um dos maiores clássicos da teologia cristã do século XX.

Essa obra, a primeira grande obra de Moltmann, surge como reação ao escrito de Ernst Bloch chamado *Princípio Esperança* em que fala sobre sua filosofia messiânica. Segundo o próprio Moltmann, foi com Bloch que ele aprendeu as categorias básicas para sua *Teologia da Esperança* sem, contudo, aderir ao seu ateísmo¹³³.

Eu não “batizei” o seu “princípio esperança”, como suspeitou Karl Barth em Basiléia a seu tempo, mas, sobre a base da esperança bíblica, da fé judaica na promessa e da esperança cristã na ressurreição, procedi conscientemente a uma ação teológica paralela, com o propósito de defender a razão teológica da esperança moderna, na sequência da teologia medieval da *caritas* e da teologia reformada da fé. Eu não visava apenas a uma teologia *sobre* a esperança, mas a uma teologia *a partir* da esperança: teologia como escatologia, teologia do reino libertador de Deus no mundo¹³⁴.

O ponto de partida dessa teologia é a questão escatológica que foi redescoberta por Johannes Weiss e Albert Schweitzer, nos século XIX. Schweitzer deixa claro em seu livro a respeito da busca do Jesus histórico¹³⁵ o caráter escatológico do ministério de Jesus. Contudo,

¹³⁰*Ibid.*, p. 166.

¹³¹*Ibid.*, p. 259.

¹³²*Ibid.*, p. 260.

¹³³ MOLTSMANN, Experiências de reflexão teológica, p.84.

¹³⁴*Ibid.*, p.84.

¹³⁵ SCHWEITZER, Albert. *A busca do Jesus histórico*. São Paulo: Novo Século, 2005, 476 p.

considera-a como ilusória em seu entendimento de qual seria a consciência messiânica de Jesus. Contrapondo-se a isso, Moltmann parte do princípio de que uma escatologia sem *parusia* é impossível em perspectiva cristã¹³⁶.

Diferentemente de Barth que vê a escatologia como eternidade anistórica, supra-histórica ou proto-histórica e Bultmann que a vê como um instante escatológico, ou seja, somente como existencial, Moltmann entende escatologia com a concepção histórico-salvífica da história. Assim, não considera a escatologia a partir das primícias do *logos* grego, como uma epifania do presente, mas sim como promessa, de acordo com as experiências e esperanças do povo de Israel que é manifestado no texto bíblico.

É nesse ponto que entra a característica central do pensamento moltmanniano a respeito da esperança, ou seja, que ela surge a partir das promessas feitas por Deus e de sua fidelidade às suas palavras. Escatologia tem a ver com a promessa. Entendermos esse ponto é de extrema necessidade se quisermos compreender a ação do Espírito na questão escatológica proposta por Moltmann.

2.5.1 A questão da revelação

Moltmann nos mostra que no Antigo Testamento a revelação de Deus sempre se dá no modo de promessa e não na forma de epifania como acontecia nas religiões das comunidades vizinhas à comunidade de Israel¹³⁷. É a forma como interpretamos a revelação de Deus que determina a visão que temos a respeito desse tema: ao nos perguntarmos a respeito do onde e quando ocorre a revelação de Deus na história, estamos em uma perspectiva grega, da presença do eterno na história, enquanto que, se perguntarmos a respeito do onde e quando o Deus da promessa revela sua fidelidade e, nela, a si mesmo, perguntamos a respeito do futuro da promessa. Moltmann, claramente, segue pela segunda via o que quer dizer compreender a revelação de Deus em seu caráter escatológico e não epifânico.

A acusação de Moltmann a Barth e Bultmann se dá no fato de que, segundo ele, os dois compreenderam erroneamente o conceito de revelação¹³⁸. Barth e sua ideia da autorrevelação de Deus transformam o “para onde” e o “de onde” na mesma coisa, ou seja, o fim da revelação é igual à sua origem. Se Deus não revela outra coisa senão a si mesmo, então o fim e a finalidade da revelação se identificam com ele mesmo. Revelação e *éschaton* aqui se revelam no mesmo ponto, ou seja, em Deus mesmo e, com isso, a revelação não tem uma

¹³⁶ MOLTSMANN, Teologia da Esperança, p.58.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 62. Ver também GRENZ, Stanley J. *Rediscovering the Triune God: the Trinity in Contemporary Theology*. Fortress. Minneapolis: 2004, p. 73-88.

¹³⁸ Para o que se segue, cf. MOLTSMANN, Teologia da Esperança, p. 65-94

promessa e nenhum futuro novo, mas é a presença do eterno no humano, ou a entrada do humano em si mesmo. A escatologia se torna transcendental e a revelação se torna apocalipse da subjetividade transcendente de Deus ou do ser humano. Para Moltmann, uma escatologia assim tem caráter meramente kantiano¹³⁹.

No caso de Bultmann, é a questão existencial que vem à tona quando falamos sobre a revelação de Deus. Deus se revela não mais em sua ação no mundo, mas em sua ação no próprio homem. O pensamento de Bultmann é fortemente influenciado pelo pensamento heideggeriano, cuja ontologia tem o intuito de resgatar a pergunta pelo ser. Heidegger definirá como *Dasein* a esse ente que pergunta pelo ser e se define como o “ente que sou cada vez eu mesmo”¹⁴⁰. O modo de ser do *Dasein* é um estar-no-mundo e o humano é um ser de angústia e cuidado, uma vez que “no cuidado está contido o ser do *Dasein*”¹⁴¹.

Bultmann, ao analisar a compreensão cristã do ser, começa pela definição do que vem a ser o mundo, a contraposição entre mundo e “este mundo”, sendo o primeiro a obra criadora de Deus e “este mundo” tendo satanás como seu senhor. Dessa forma, “este mundo” no Novo Testamento é o “mundo da transitoriedade e da morte”¹⁴², sendo esta decorrência do pecado de Adão. Define, assim, o que vem a ser a carne no contexto bíblico. O termo carne no pensamento bultmanniano é a esfera do visível, do tangível, do disponível e do mensurável sendo por isso mesmo transitório. Dessa forma, o viver na carne sobre o qual Paulo fala em suas cartas nada mais é do que o viver a partir do disponível e do visível. Em sua análise do pensamento paulino, Bultmann observará que este via o humano como um ser preocupado acerca de seu futuro, com o intuito de obter algum tipo de segurança. O viver preocupado do humano, porém, segundo Bultmann, não é próprio de sua natureza, sendo antes um viver inautêntico.

Como, porém, seria possível uma vida autêntica no pensamento bultmanniano? Com o que vimos até agora, podemos inferir facilmente que o viver autêntico seria uma simples contraposição do viver inautêntico, ou seja, um viver “a partir do que é invisível e

¹³⁹ Em seu livro *Crítica da razão pura*, Kant causa uma revolução na maneira de pensar da metafísica. Ao considerar e ponderar sobre as questões não demonstráveis por meio da razão tem como intuito ir contra o pensamento do período anterior que tentava justificar ideias como alma, mundo e Deus. O conhecimento é de fenômenos, o que torna a questão da metafísica totalmente dispensável para a explicação acerca do mundo. Também em seu Tratado sobre as últimas coisas expõe sua ideia de essas “últimas coisas” não devem ser pensadas, uma vez que não é possível justificá-las racionalmente. Assim, seguindo na mesma linha de sua primeira crítica, o que importa é o viver ético. Para maior aprofundamento, ver KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 2007.

¹⁴⁰ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p.62.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 229.

¹⁴² BULTMANN, *Desmitologização*, p. 21

indisponível, renunciando a toda a segurança autocriada”¹⁴³. Esse viver é o que, segundo Bultmann, pode ser considerado um viver segundo o Espírito e uma vida vivida na fé.

Fé que no pensamento bultmanniano é o abrir-se para o futuro, em uma entrega radical a Deus, esperando tudo Dele e nada de si, desprendendo de tudo aquilo que é disponível, ou seja, uma desmundanização, uma vida em liberdade. Essa desmundanização não deve ser entendida como movimento de ascese, antes como um distanciamento, um viver no mundo assumindo a postura do “como se não”. Isso não implica que o crente, aquele que vive pela fé tenha recebido uma nova natureza, ou que a mesma, preexistente, tenha sido libertada uma vez que

o que ele é na fé não é algo dado ou factual, um estado do qual estivesse seguro, de modo que a consequência seria um libertismo; ou um estado o qual ele devesse temerosamente proteger, de modo que a consequência seria a ascese. A vida na fé não é estado algum, que pudesse ser descrito pelo indicativo. Antes, ao indicativo se acrescenta imediatamente o imperativo, isto é, a decisão da fé não é algo assumido de uma vez por todas, mas sim algo que deve se comprovar sempre nas situações concretas, sendo assumida de novo ¹⁴⁴.

No pensamento bultmanniano, liberdade representa uma liberdade para a obediência e o crer nada mais é que um ter sido apreendido estando sempre em um estar a caminho entre o “ainda não” e o “mesmo assim já”.

Para Bultmann, há uma concordância de que tanto o Novo Testamento e a filosofia acreditam que o ser humano só pode ser e tornar-se aquilo que já é. Assim, o homem e a mulher só podem desenvolver um existir espiritual pelo fato de ser um espírito. No Novo Testamento, a ordem de Paulo para que os crentes sejam santos só é possível porque os mesmos já foram santificados. Portanto, o ser humano só pode conduzir uma vida autêntica porque essa já lhe foi atribuída e uma vez que já está nela. Ao contrário da filosofia, o Novo Testamento verá a queda do homem como algo em que ele está e não pode fugir. Essa queda somente poderá ser revertida através do assumir a cruz de Cristo.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 23

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.24

Crer na cruz de Cristo não significa mirar para um processo mítico, que transcorreu fora de nós e de nosso mundo, um vento objetivamente observável, que Deus nos imputa como acontecido em nosso favor. Ao contrário, crer na cruz significa assumir a cruz de Cristo como a própria, significa deixar-se crucificar com Cristo ¹⁴⁵.

Cruz e ressurreição no pensamento bultmanniano representam uma unidade. Dessa forma, a participação, tanto na cruz quanto na ressurreição, se dá na vida concreta, na liberdade, na luta contra o pecado e no despojar as obras das trevas.

De toda sua análise, percebe-se que “a palavra da proclamação se nos confronta como palavra de Deus, diante da qual não podemos fazer perguntas de legitimação, mas que apenas pergunta a nós se queremos crer nela ou não”. ¹⁴⁶ Assim, a fé pascal não se preocupa com uma questão histórico-factual, antes, que o ressurreto venha ao encontro do homem e da mulher na palavra pregada e somente nela, sendo a palavra de Deus a sóbria proclamação da pessoa de Jesus de Nazaré em sua significação salvífica, fato somente aceito pelo ser humano através da fé.

O pensamento bultmanniano deixa claro que a revelação de Deus ao homem nada mais é do que fazê-lo ser aquilo que ele já é. Uma pergunta que poderíamos fazer a Bultmann seria a respeito da esperança cristã: uma vez que a revelação de Deus se dá somente no próprio indivíduo e sempre um seu caráter existencial, onde estaria o fim de todas as coisas e a nova criação anunciada no Novo Testamento? Haveria aqui alguma diferença entre Deus criador e mundo criado?

Moltmann considera que, para Bultmann, a revelação de Deus é um entrar-em si, o que se dá na autocompreensão do ser humano e manifesta o verdadeiro ser do homem e, dessa forma, se manifesta a natureza de Deus. Revelação é o evento da pregação da fé e o evento da proclamação da fé. É na fé que se manifesta o objeto da fé e a revelação é esse acontecer no seu ato de interpelar e apelar ao sujeito. Como o ponto capital da revelação é a questionabilidade da existência humana, a revelação produz a compreensão de si mesmo por parte do sujeito e se torna a presença do *éschaton*. O ser no instante da pregação é o ser próprio do ser humano. Como ser, em sentido próprio, é a restituição da originalidade do ser humano, em sua essência de criatura e seu fim, então é escatologia. No instante da revelação criação e salvação se coincidem ¹⁴⁷.

¹⁴⁵ BULTMANN, Rudolf. *Desmitologização*. São Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 40.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 45.

¹⁴⁷ MOLTSMANN, Teologia da Esperança, p.92-93.

Em contraposição às visões de Bultmann e Barth a respeito da revelação de Deus, bem como à visão de Pannenberg¹⁴⁸ acerca de uma teologia da história, Moltmann se propõe a tratar a escatologia cristã pela categoria da promessa. Grenz sumariza bem ao dizer que:

Para Moltmann, então, revelação não é uma incursão sobrenatural dentro da história a partir de uma realidade divina “do alto”. Ao contrário, é uma Palavra de promessa sobre uma totalmente nova realidade no futuro que, apesar de não inerente no presente, pode mesmo assim ser antecipada no aqui e agora. Ao invés da revelação surgindo fora da história, a história é o predicado da revelação, e nesse sentido, a Palavra cria história¹⁴⁹.

2.5.2 A promessa como chave de leitura da revelação de Deus

O futuro nasce da promessa de Deus, sendo essa categoria uma marca da teologia moltmanniana. Para falar a respeito da promessa, Moltmann vê como necessário fazer a diferenciação entre vaticínio e promessa¹⁵⁰. A diferença reside em que os vaticínios têm um sujeito diferente do acontecimento que eles predizem e não possuem influência sobre os acontecimentos futuros, mas somente sobre aqueles que lhes acreditam. Aquele que adivinha não tem responsabilidade sobre se o que ele adivinhou aconteceu ou não, sendo somente possível determinar sobre seus vaticínios se são verdadeiros ou falsos. Os vaticínios do Novo Testamento podem ser considerados como *vaticina ex evento*, ou seja, uma vez ocorrido algo significativo, busca-se posteriormente os vaticínios que confirmam determinado fato ocorrido e da mesma forma no sentido inverso, uma vez que os vaticínios também motivam as buscas pelos seus sucessos ou fracassos. Por isso que para nosso teólogo os vaticínios não devem ser confundidos com a promessa.

¹⁴⁸ Wolfhart Pannenberg, grande teólogo do século XX, tinha como tese central a ideia da história como autorevelação de Deus. Assim, em Jesus já aconteceu o fim da história uma vez que nele já se antecipa o que acontecerá a todos os viventes. A tese de Pannenberg, no entanto, não considera o conceito do Antigo Testamento que vê a história como aquilo que acontece entre a promessa e seu cumprimento e tenta ver a totalidade da realidade como a autorrevelação do próprio Deus. A questão talvez mais problemática a respeito do pensamento de Pannenberg é a questão da verificabilidade da ressurreição de Jesus. A crítica moltmanniana a esse conceito é que Pannenberg tira de Jesus a categoria do futuro, o que transformaria a missão da Igreja aos povos da terra sem sentido. Para as ideias de Pannenberg, ver PANNENBERG, *Systematic Theology*, v. 1.

¹⁴⁹ GRENZ, *Rediscovering the Triune God*, p. 76.

¹⁵⁰ Seguimos aqui a diferenciação proposta em MOLTSMANN, *Experiências de reflexão teológica*, p. 84-87.

Para Moltmann, a promessa é um ato de fala (*speech-act*¹⁵¹), ou seja, é uma promessa garantida por aquele que a faz. O que promete, cumpre aquilo que prometeu. Nesse sentido, no pensamento moltmanniano, temos um Deus que promete e não vaticina.

Em seu pensamento, palavra da promessa tem seis características¹⁵²: a) uma promessa é a palavra dada que anuncia uma realidade ainda não existente e manifesta a abertura do ser humano para a história futura, em que se espera o cumprimento da promessa. No que concerne a Deus, tudo é possível em suas promessas; b) a promessa liga o ser humano ao futuro e abre sentido para a história, a sua própria história. A promessa atrai o ser humano para dentro da sua própria história pela esperança e obediência. Uma vez feito isso, modela sua existência segundo uma concepção determinada de história; c) a história, orientada pela promessa tem uma tendência bem definida para o cumprimento prometido, mesmo que ausente, sendo garantido pela palavra de quem proferiu a promessa. Dessa forma, passado e futuro são inteligíveis na palavra da promessa; d) se é promessa, ainda não encontrou correspondência na realidade, mas está em contradição com a realidade presente e experimentável. O futuro é onde a palavra da promessa encontra correspondência na realidade; e) a palavra da promessa cria um tempo intermediário, de tensão, entre o evento e a realização da promessa. Nesse tempo é onde se dá a liberdade do humano para a obediência ou desobediência, esperança ou conformismo; f) é Deus que é o autor do cumprimento da promessa, o que nos garante que podemos ter a certeza e esperança de que cumprirá aquilo que diz.

Dessa forma, no pensamento moltmanniano, é sob o signo da promessa que toda realidade deve ser compreendida como história, uma vez que são essas mesmas promessas que abrem os horizontes¹⁵³ da história.

Em tal horizonte de promessas lembradas e esperadas, os acontecimentos experimentados se tornam realmente “históricos”. Tais acontecimentos não têm mais o caráter de casualidade, de autonomia e de relatividade, que se costumam atribuir aos acontecimentos da história, mas sempre têm, ao mesmo tempo, o caráter de algo incompleto e provisório que impele para frente. Não só as palavras da promessa, mas os próprios acontecimentos, À medida que, no horizonte da promessa e da esperança, são trazidos à consciência como acontecimentos “históricos”, mostram em si algo que ainda está ausente, inacabado e não realizado¹⁵⁴.

¹⁵¹ Cf. cap. 1, p. 55.

¹⁵² Cf. MOLTSMANN, *Teologia da Esperança*, p. 137-141.

¹⁵³ Moltmann considera aqui os horizontes propostos por Gadamer, ou seja, algo no qual entramos e que caminha juntamente conosco, e se faz nessa caminhada.

¹⁵⁴ MOLTSMANN, *Teologia da Esperança*, p. 144.

Para Moltmann, compreender a revelação e o conhecimento de Deus no horizonte da promessa da história, nos leva às seguintes considerações¹⁵⁵: a) com relação ao conhecimento de Deus, para Moltmann, Deus se revela como Deus quando se mostra ser o mesmo, e é reconhecido como o mesmo. Assim, é identificável quando se identifica consigo mesmo no ato histórico de sua fidelidade. Conhecemos Deus pela revelação de Deus e o conhecimento humano é sempre um conhecimento de resposta. Se as revelações de Deus são promessas, Deus se torna manifesto quando mantém sua aliança e fidelidade para sempre. Dessa forma, para Moltmann, Deus não deve tentar ser compreendido em seu ser transcendental, mas como identidade consigo mesmo em sua fidelidade histórica.

A essência do Deus da promessa não consiste em ser um ser absoluto acima da história, mas na continuidade da sua relação livre com os homens, na continuação de sua fidelidade e misericórdia, oferecida pela graça. O conhecimento de Deus se dá por meio da ação histórica de Deus no horizonte das promessas e o mistério da Sua personalidade é manifestado no mistério da sua fidelidade. Dessa forma, o nome de Deus é um nome de promessa. Conhecer a Deus é reconhecê-lo, e reconhecer é reconhecê-lo em sua fidelidade histórica às promessas como o mesmo.

b) No que concerne à revelação de Deus, isso significa que Deus confessa ser Deus pela fidelidade histórica às suas promessas. Assim, não podemos dizer que Deus, ao se revelar na história revela a si “mesmo”. A história revela a fidelidade de Deus, enquanto ele se mantém fiel consigo. Assim, Deus não é conhecido somente no final da história, mas dentro da história, enquanto acontece e ela está aberta para o futuro. O conhecimento de Deus deve estar sempre consciente da promessa, da fidelidade daquele que a fez e ser um saber em esperança. Dessa forma, esse conhecimento, ao mesmo tempo em que reflete sobre a história acontecida, é também ciência antecipatória, prática, entregue à fidelidade prometida de Deus.

2.5.3 O Cristo Ressuscitado

Para Moltmann, a abertura do evangelho aos gentios favoreceu uma nova compreensão do evangelho. Segundo ele, é fácil perceber que o entusiasmo da religião cristã tem como pressuposto o entusiasmo apocalíptico que, por meio da experiência do Espírito, acreditava ver o cumprimento da promessa feita por Deus¹⁵⁶. Esse entusiasmo apocalíptico, não helenístico, que surgiu da certeza de que se vivia no tempo do cumprimento das

¹⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p.155-157.

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 201-205.

promessas foi o que ofereceu, segundo Moltmann, as condições para que esse cumprimento fosse identificado com a epifania atemporal da eterna presença de Deus.

Nesse processo do entusiasmo apocalíptico, o *éschaton* é transformado na presença da eternidade, como ela é vivida no culto e no Espírito, ou seja, em escatologia presente. Com isso, o evento da promessa, a partir do qual havia sido interpretada a vida, morte e ressurreição de Jesus, passou a ser um evento de salvação que podia ser celebrado sob a forma de um drama de mistério no culto.

Com essa mudança de um apocaliptismo da senhoria do Cristo prometido e ainda por vir, para a presença cultural de seu senhorio eterno e celestial, verifica-se concomitantemente uma diminuição na percepção do significado da cruz. A ressurreição de Jesus é entendida como sua exaltação e entronização e relacionada com sua encarnação. A verdade é que seu rebaixamento até a cruz pode ser entendido como a consumação de sua encarnação, por meio da qual tudo atrai ao seu senhorio; entretanto, a cruz assim se torna um estágio passageiro de seu caminho para o senhorio celeste. A cruz não é assim o sinal permanente de seu senhorio no mundo até o *éschaton* consumidor de tudo. Se sua ressurreição é entendida nesses termos como sua entronização celeste, então o evento cultural-sacramental que o representa aparece como paralelo de sua encarnação e é tomado como sombra e representação de seu senhorio celeste, de sua vida celestial assim presente no nível terreno, passageiro e dividido em grande número de poderes dominantes. Com isso, a história perde sua direção escatológica. Ela não é o campo do sofrimento e da esperança em meio à expectativa suspirante pela futura vinda de Cristo ao mundo, mas o campo da manifestação eclesial e sacramental do senhorio celeste de Cristo. Em lugar do “ainda não” escatológico surge um “só mais” cultural, que se torna a nota característica da história post *Christum*¹⁵⁷.

Com isso, segundo Moltmann, entra a expectativa do futuro sacramental histórico-salvífico: “a igreja penetra o mundo aos poucos com sua verdade celeste e com as forças da salvação. Pela única igreja, o mundo é levado para o único Cristo, que é uma só coisa com Deus e, dessa forma, para a unidade e salvação¹⁵⁸”.

O dualismo apocalíptico que distingue *éon* presente e futuro torna-se agora dualismo metafísico, compreendendo futuro como eterno e presente como transitoriedade. Os cidadãos do mundo futuro são os cidadãos do céu, os terrenos são os do mundo e a cruz, segundo Moltmann, se transforma em “um sacramento atemporal de martírio que torna o mártir perfeito e o une com o Cristo celeste¹⁵⁹”. Inicia-se, assim, a *eschatologia gloriae*.

¹⁵⁷*Ibid.*, p. 204.

¹⁵⁸*Ibid.*, p. 205.

¹⁵⁹*Ibid.*, p. 205.

Porém, para nosso teólogo, a ressurreição como símbolo escatológico significa que no Cristo crucificado já começou o futuro da ressurreição e da vida eterna, da destruição da morte e da nova criação. A ressuscitação de Jesus é escatológica, pois ele foi ressuscitado para sua vida escatológica. Se isso acontece, a ressuscitação não pode ser evento da sua vida. A morte é histórica e a ressuscitação precisa ser escatológica.

O momento escatológico da ressuscitação deve ser entendido como momento eterno de Deus. Se olharmos assim, a ressuscitação é sincrônica e diacrônica com toda história de Jesus e em todos os momentos da sua vida e pregação. Assim, segundo Moltmann, é à luz da ressurreição que sua história é interpretada e representada retroativamente, mas ele é revelado para dentro dessa história a partir de seu futuro presente¹⁶⁰.

2.5.4 As arras do Espírito

Para nosso autor, Paulo se opõe ao entusiasmo do cumprimento da parusia e também desenvolve sua teologia da cruz, que se opõe ao entusiasmo que abandona a terra em que essa cruz se encontra. Temos aqui a *eschatologia crucis* que critica a ideia de uma escatologia presente como tal.

Em Paulo temos uma nova realidade escatológica: o batismo concede participação no evento de Cristo que é sua crucificação, morte e ressurreição. Assim, comunhão com Cristo é comunhão de sofrimento com o Crucificado. O Espírito aqui exerce um papel importante, uma vez que é na Sua força que os que creem podem tomar sobre si, em obediência, o sofrimento ligado ao seu seguimento e esperar a glória futura. A participação na ressurreição e glória de Cristo se dá na esperança que se baseia na promessa de Deus.

Dessa forma, os sofrimentos e contradições no mundo são recebidos como questionamentos e apelos que levam ao encontro da futura liberdade no reino de Cristo. Ao que crê são dadas as arras escatológicas do Espírito que ressuscitará e vivificará os corpos mortais como afirma o texto de Romanos.

Com a ressurreição do Crucificado se origina e é posto em andamento um processo histórico escatológico bem determinado, cuja meta é o aniquilamento da morte pelo domínio da vida a partir da ressurreição que orienta para a justiça na qual Deus terá seus direitos reconhecidos em tudo, e na qual a criatura chegará a sua salvação¹⁶¹.

¹⁶⁰ Cf. MOLTSMANN, *O caminho de Jesus Cristo*, p. 128-129.

¹⁶¹ MOLTSMANN, *Teologia da Esperança*, p.210.

Com isso, a fé não tem a ver com uma desmundanização, mas, antes, com uma exteriorização com esperança dentro do mundo. No reconhecimento da contradição existente no mundo, que ocorre quando aceitamos a cruz de Cristo e no entregar-se à dor do amor é que a fé anuncia o futuro da ressurreição, da vida e da justiça de Deus no mundo diário. Dessa forma, temos na teologia paulina a junção de uma apocalíptica futurista e uma teologia da cruz. Em Paulo,

o presente eterno é, portanto, a meta escatológica do futuro da história, e não sua essência interna. Por conseguinte, a criação não é o que é dado e presente, mas o futuro disso tudo, a ressurreição e o novo ser. Deus não está em alguma parte no além, mas ele vem e está presente, como aquele que vem e promete um novo mundo de vida plena, de justiça e de verdade, e com essa promessa põe novamente em questão este mundo¹⁶².

A questão da ressurreição dos mortos que se inicia com a ressurreição de Cristo se coloca como ponto fulcral para podermos pensar o papel do Espírito no pensamento moltmanniano. É na ressurreição de Jesus que se percebe a tendência da ressurreição de todos. É nela que se percebe a intenção de Deus, de que na dialética de morte e dor se manifesta a esperança da ressurreição e da vida, e isso é obra do Espírito.

O Espírito é, segundo Moltmann, “aquilo que nasce¹⁶³ da ressurreição de Cristo e é prelúdio e arras de seu futuro, do futuro da ressurreição universal e da vida”¹⁶⁴. Nesse ponto, Moltmann segue o pensamento de Rudolf Bultmann que define o Espírito (*pneuma*) como o poder da futuridade e como dom escatológico¹⁶⁵.

Contudo, ao contrário de Bultmann, é o evento histórico da ressurreição de Cristo que caracteriza o que é passado e o que é futuro no Espírito. Cristo, assim, ressuscita para abrir o espaço do futuro para onde apontam as tendências do Espírito e os anúncios querigmáticos. Assim,

¹⁶² *Ibid.*, p.211.

¹⁶³ A tradução portuguesa do termo *entspringt* como “nasce”, a nosso ver, traz certa estranheza a todo pensamento de Moltmann, uma vez que, como vimos, Jesus é gerado e vive na força do Espírito. Nesse sentido, uma melhor tradução para esse termo seria “brota” ou “jorra”, como utilizada na tradução francesa que traduz *entspringt* como *jaillit*, cf. MOLTSMANN, *Théologie de l'esperance*, p. 227. Com isso, além de ficar mais teologicamente correto, também traz o benefício de ficar mais coerente com toda a teologia previamente desenvolvida pelo autor.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 267.

¹⁶⁵ BULTSMANN, *Teologia do Novo Testamento*, p.408.

este espaço futuro não pode ser simplesmente designado como “futuridade” à medida que é uma simples relação face à existência, mas é o futuro de Jesus Cristo e, portanto, só pode ser medido pelo padrão de aceitação e do reconhecimento daquele evento histórico, a ressurreição de Jesus Cristo que funda e principia a história. O “Espírito” que “traz a morte às obras da carne” e concede a liberdade para o futuro não é um evento eterno, mas surge de um acontecimento histórico e abre possibilidades escatológicas e perigos escatológicos. Como lembrança de Cristo ele é promessa de seu futuro, e vice-versa¹⁶⁶.

É por esse motivo que, segundo Moltmann, o Espírito conduz à conformidade com Cristo, seu sofrimento e sua morte e ao amor que se expõe à morte, visto que tem como sustentáculo a esperança. Dessa forma, o Espírito é essa força no sofrimento, na participação e no amor e missão de Cristo. Nesses sofrimentos, o Espírito se mostra como a “paixão do possível”, do futuro da ressurreição e da vida. Ele coloca o ser humano na tendência daquilo que está presente já na ressurreição.

Assim como a promessa impele ao cumprimento; a fé, à obediência e à visão; e a esperança, à vida prometida e finalmente alcançada, assim a ressurreição de Jesus também impele para a vida no Espírito e para a vida eterna que tudo preenche¹⁶⁷.

Se cremos na ressurreição de Cristo e essa ressurreição nos faz esperar um novo reino, então o Espírito se torna arras desse futuro prometido e nos capacita a viver já em antecipação àquilo que nos tornaremos.

2.6 Considerações finais do capítulo

Nesse capítulo, nosso intuito foi apresentar os aspectos pneumatológicos da teologia de Moltmann antes de sua sistematização. Para isso, fizemos um amplo percurso ao longo dos escritos de nosso teólogo, tentando identificar os traços pneumatológicos contidos em suas obras.

Com esse percurso foi possível perceber que Moltmann se mostra atento à identidade cristã e à questão trinitária, por meio da categoria da *Perichoresis*. Como consequência dessa relação trinitária, a identidade do Espírito não deve ser vista como desvincilhada da pessoa de Cristo, nem a vida de Cristo desvincilhada da pessoa do Espírito, uma vez que Jesus vive e se entrega por meio do Espírito, da mesma forma que também envia o Espírito que alimenta em nós a esperança da nova criação de todas as coisas. Ou seja, a relação entre o Filho e o

¹⁶⁶ MOLTSMANN, Teologia da Esperança, p. 268.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 269.

Espírito não pode ser desconsiderada, ao mesmo tempo em que se torna impossível pensar em uma ação do Espírito sem o Filho ou do Filho sem o Espírito. Nesse sentido, a pneumatologia de Moltmann se mostra como trinitária e se mantém dentro da Tradição cristã.

A pneumatologia cristã, caso queira se mostrar como hermenêutica, ou seja, como pneumatologia que diz algo para a sociedade de nossos dias, precisa, além de tentar se redizer nas categorias hodiernas, manter sua identidade no intuito de não se perder entre os diversos discursos que, ainda hoje, tentam negociar os princípios da fé cristã para adequações em alguns espaços. A nosso ver, Moltmann já nesses escritos nos mostra que sua sistematização de uma questão pneumatológica estará em estreita sintonia com o mundo atual, tentando trazer aquilo que o Cristianismo entende pela pessoa do Espírito de uma maneira que seja compreensível para todos e todas que vivem no século XXI. Nesse sentido, já nos indica que se trata de uma pneumatologia que estamos chamando de hermenêutica.

Nossa tese é de que a pneumatologia de Moltmann pode contribuir em uma proposta cristã de diálogo inter-religioso por meio da pneumatologia. Algumas das ideias que desenvolvemos nesse capítulo já nos indicam esse caminho, tais como a ideia da liberdade, a afirmação da vida, e a ideia de abertura ao outro que pensa de maneira não semelhante a nós, desenvolvida em sua teologia da cruz e em sua eclesiologia.

Da mesma forma, essa pneumatologia, mesmo que ainda não exposta em seu caráter mais sistemático também já nos dá suporte para levantar críticas a algumas tentativas que, como veremos na terceira seção de nosso trabalho, negociam a identidade cristã com o intuito de abertura para o diálogo inter-religioso.

Nosso intuito, no próximo capítulo, é apresentar a pneumatologia de Moltmann desenvolvida de maneira mais sistemática para, no final, verificar se se trata de uma pneumatologia que pode ser considerada de caráter hermenêutico e, portanto, útil para o diálogo inter-religioso no contexto da contemporaneidade.

CAPÍTULO 3 – A PNEUMATOLOGIA INTEGRAL DE JÜRGEN MOLTSMANN: RUMO A UMA PNEUMATOLOGIA HERMENÊUTICA

3.1 Introdução

Jürgen Moltmann dá continuidade às suas Contribuições Sistemáticas à Teologia iniciada na década de 1980. Desta vez, após abordar o tema da Trindade, Criação e Cristologia, chega a hora de tecer a sua pneumatologia. Essa pneumatologia, como veremos, tem um caráter holístico, uma vez que visa abarcar todas as esferas da vida humana.

Moltmann tem o intuito de mostrar a estreita relação que há entre a experiência que fazemos de Deus e a experiência que fazemos da vida e é nesse sentido que podemos falar a respeito de um Espírito da vida.

Por questões metodológicas, optamos por trazer neste capítulo as indicações de Moltmann para a “ordem da salvação” da dogmática protestante. Essa ordem, no pensamento de Moltmann é voltada para o conceito da vida. Assim, ocupar-se-á dos temas da libertação, justificação e regeneração sempre os relacionando com o dom da vida e seu desenvolvimento no espaço vital do Espírito, a fim de descrever as experiências de nossa vida em Deus e da vida de Deus em nós¹.

3.2 Espiritualidade versus vitalidade

Moltmann inicia seu *Ordo Salutis* com a diferenciação que existe entre vitalidade e espiritualidade. Para ele, a espiritualidade não se define somente, como antigamente se dizia, na piedade, embora inclua essa característica também dentro de si. Para Moltmann, a espiritualidade quer dizer “uma vida no Espírito de Deus, um intenso convívio com o Espírito de Deus²”. Desta forma, não devemos confundir religiosidade com espiritualidade, sendo que essa última está ligada àquilo que chamamos de uma nova vida, segundo o conceito paulino.

A pergunta de Moltmann, então, está em identificar o que é que permanece e o que é que se perde quando passamos da *ruah Yahweh* para o Espírito Santo em nossos discursos atuais. Para ele, nessa passagem já nos distanciamos da origem, ou seja, “passamos da vitalidade de uma vida criativa a partir de Deus para a espiritualidade de uma vida espiritualizada em Deus³”.

Para Moltmann a espiritualidade deve ser vivida no dia a dia. Nesse sentido, se reduzimos a espiritualidade à vida consagrada e à vida religiosa excluimos diversas pessoas

¹ MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 86.

² *Ibid.*, p. 87.

³ *Ibid.*, p.87.

que não possuem tal carisma. Da mesma forma, a constante tentativa de separar aquilo que é carnal daquilo que é espiritual se faz sem sentido no pensamento de nosso teólogo.

Para ele, essa dicotomia não se mostra no judaísmo e nem nos escritos do Antigo Testamento. De acordo com o Antigo Testamento, o Espírito é a força e o espaço de vida para o desenvolvimento e crescimento das criaturas. Da mesma forma, essa diferenciação também não se mostra no Novo Testamento, onde o Espírito é a força da ressurreição que é derramada sobre todos e todas⁴.

Mas, então, o que seria vitalidade no pensamento de Moltmann? Moltmann entende vitalidade como “amor à vida⁵”. Esse amor à vida liga os seres vivos que não somente vivem, mas que também deixam viver e, dessa forma, ela é a legítima humanidade.

Segundo Moltmann, o conflito entre carne e espírito em Paulo⁶ é uma forma de falar do conflito do *éon* vindouro da vida e da justiça e o *éon* passageiro do pecado e da morte. Embora tenha como base a interpretação bultmanniana, contrariamente a Bultmann, não perde de vista as dimensões apocalípticas desse conflito no homem.

Para ele, há três significados de carne (*sarx*) em Paulo: a) como esfera do mundo criado. Nesse caso, carne e cosmos seria a mesma coisa; b) como esfera do tempo deste mundo passageiro, ou seja, viver na carne é viver falsamente. Em outras palavras, é uma vida que leva à morte, o que pode ser denominado como a esfera do pecado; c) carne enquanto o agir pecaminoso e falho.

Ao chegar o Espírito da ressurreição e a força da nova criação de todas as coisas, o mundo se revela como um mundo que não se encontrou e nem encontrou a Deus. A esperança da ressurreição nos faz reconhecê-lo como não redimido. Dessa forma, “é a nova vida ‘no espírito’ e ‘do espírito’ que torna manifesto o que na verdade é ‘carne’⁷”.

Dessa forma, no pensamento de Moltmann, quando Paulo fala a respeito de carne, morte e pecado como categorias suprapessoais, ele está considerando esses termos em seu realismo apocalíptico. A luta entre o espírito e a carne é uma luta entre um velho *éon* e um novo *éon* que se inaugura com a ressurreição de Cristo e a efusão do seu Espírito sobre os fiéis e essa luta pode ser entendida como uma luta entre o impulso de vida do Espírito e o impulso de morte pelo pecado.

⁴ Essa diferenciação que se estabeleceu no cristianismo de rejeitar a carne e dar maior ênfase à alma, claramente nos remete ao platonismo e a cristianização dele por parte de Agostinho.

⁵ *Ibid.*, p.89.

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 90-96.

⁷ *Ibid.*, p. 92.

Assim, se pensarmos esse conflito tendo em mente a questão apocalíptica, vemos que, no pensamento de Moltmann, isso nada mais é do que “a ponta antropológica da apocalíptica universal⁸” que passa, uma vez que a nova criação de todas as coisas já se iniciou com a ressurreição de Cristo⁹.

Para nosso teólogo, ao assumir formas helenísticas e romanas, o cristianismo foi se distanciando da ideia bíblica e deixando sua esperança escatológica de lado. A distinção entre ‘este mundo’ e o ‘mundo no além’ vai se tornando cada vez maior, de maneira que o futuro de Deus é substituído pela eternidade em Deus, o reino vindouro de Deus com sua nova criação de todas as coisas é substituída pela ideia do céu, o Espírito que dá vida é substituído pelo espírito que liberta a alma do corpo, o que, claramente, reduz o corpo a algo que deve ser sempre rejeitado na experiência com Deus e o anseio pela transformação deste mundo é substituído por um anseio ao mundo vindouro.

As consequências disso são, comumente, vistas no movimento pentecostal e carismático brasileiro atual. A expectativa de que um dia iremos morar no céu e de que a nossa pátria é uma pátria celestial, não dificilmente, gera na maioria dos cristãos evangélicos uma ideia de não importância com esse mundo e com suas questões. É constante a busca dos “sinais do anticristo” para que se possa descobrir quando acontecerá a volta escatológica de Cristo para que haja o arrebatamento e sejamos livres desse mundo onde reina o pecado e a morte.

É interessante notar que, na maioria das vezes, essa visão traz consigo também a ideia da feitura do bem para uma recompensa celestial. Dessa forma, as ações feitas em prol do outro não tem a ver com o sofrimento e a empatia diante do sofrimento alheio, mas tem a ver com o galardão a ser recebido no dia do juízo final. Com a ideia de uma pátria celestial onde estarão os salvos, toda a ação no mundo não visa à transformação desse mundo que será queimado com fogo, antes, visa levar mais gente para ser vizinho no céu.

Que a sociedade ocidental é uma sociedade individualizada não temos dúvidas. Se recobramos nosso conhecimento acerca da doutrina agostiniana do homem que encontra a Deus se voltando cada vez para o interior de si a fim de encontrar a transcendência imanente que existe em sua alma, podemos ver nisso, concordando com Moltmann, as bases desse individualismo.

⁸ *Ibid.*, p. 92.

⁹ Essa temática da nova criação de todas as coisas pode ser vista como marca de toda a obra de Moltmann desde a sua *Teologia da Esperança*.

Diante disso, Moltmann propõe que voltemos à compreensão bíblica da *Imago Dei*. Para ele, a *Imago Dei* não é a alma de cada pessoa, mas sim “todas as pessoas em sua comunidade específica dos sexos¹⁰”. Deus, no pensamento moltmanniano, é reconhecido como ele próprio se reconhece, ou seja, não no mais íntimo e escondido do coração e da alma, mas na verdadeira comunidade humana e, assim, “não é na autoexperiência mística, mas sim a autoexperiência social e experiência pessoal de comunhão que constituem o lugar da experiência de Deus¹¹”.

Dessa forma, segundo nosso teólogo, é somente uma espiritualidade do corpo e da comunhão que podem realizar a esperança da ressurreição. Diante disso, a experiência do Espírito faz com que experimentemos um novo despertar e jorrar para a vida. Não é mais Espírito que faz a alma querer se libertar do corpo e viver andando em busca do céu, mas sim um homem e uma mulher que vislumbra a nova criação de todas as coisas. Passamos a olhar o mundo com os olhos da esperança do novo nascimento de todas as coisas.

Assim, no pensamento de Moltmann, espiritualidade e vitalidade podem ser colocadas juntas.

Neste mundo, com sua moderna doença para a morte, a verdadeira espiritualidade consistirá na restauração do amor à vida, portanto vitalidade. O “sim” pleno e sem reservas à vida e o amor pleno e sem reservas ao que é vivo são as primeiras experiências do Espírito de Deus, que não sem razão é chamado de *fons vitae*, “fonte de vida¹²”.

3.3 Espírito como libertador

3.3.1 Experiências de libertação

Para Moltmann, ao falarmos a respeito da questão da liberdade, devemos ter em mente o testemunho bíblico que relata que a primeira experiência que o ser humano faz de Deus é a da libertação para a vida¹³. Deus, segundo o relato do Êxodo, se revela como o Senhor que retira da escravidão e conduz à liberdade o seu povo e por esse motivo que é reconhecido como Senhor. Da mesma forma, segundo nosso teólogo, a comunidade cristã experimenta algo semelhante na sua experiência de Deus.

¹⁰*Ibid.*, p. 97. Ver também MOLTSMANN, *La fuerza reconciliadora de la Trinidad*, p. 225-227.

¹¹*Ibid.*, p. 97. A questão do Deus cristão dentro de uma Trindade Social é tratado amplamente por Moltmann em MOLTSMANN, *Trindade e Reino de Deus*, 223 p..

¹²*Ibid.*, p. 100.

¹³Para o que se segue *Ibid.*, p. 101-106. A temática da Liberdade também foi desenvolvida por Moltmann em *Trindade e Reino de Deus*, como expusemos no capítulo anterior. Aqui, retomamos um pouco essa questão e avançamos, com Moltmann para mostrar a relação entre Espírito e liberdade.

Para Moltmann, experiência de Deus e experiência de liberdade se fundem tornando-se inseparáveis, quase sinônimo, de maneira que podemos dizer que onde há experiência de liberdade há também experiência de Deus. O Deus cristão é um Deus que liberta e abre o futuro para a liberdade humana em todas as áreas de sua existência.

A ligação entre senhorio e dominação é algo sempre presente no pensamento moltmanniano. A fim de desfazer essa imagem que considera errônea, propõe compreender como Deus foi tido como Senhor ao longo da história de Israel e percebe que a dominação divina é a ampliação do espaço que se abre para a liberdade do seu povo, ou em outras palavras, é um “deus que chama para fora”.

Deus, para a comunidade de Israel, de acordo com a experiência de Moisés no evento da sarça ardente, não é um Deus alheio que não se importa com seu povo, antes, um Deus que sofre com ele e se compadece ao ouvir o seu clamor e vem de encontro ao seu povo para pô-lo em liberdade. Assim, chamar Deus de Senhor é chamá-lo de libertador.

Segundo Moltmann, “o nome do Senhor aplicado a Deus promete liberdade, por isso na prisão clamamos ao Senhor¹⁴”. Podemos perceber aqui um reflexo a respeito do tempo de guerra vivenciado pelo próprio Moltmann e seu período de prisão no qual, segundo ele, experimenta a presença de Deus e o encontro com Ele como o Deus que sofre e está presente em meio ao sofrimento dos sem esperança e abandonados

No Novo Testamento, segundo nosso teólogo, as experiências de Deus também são experiências de libertação de doenças, de possessões demoníacas, de humilhações, ofensas sociais, dos “grilhões desse mundo¹⁵”. Da mesma forma, e de acordo também com o próprio relato dos evangelhos, o Deus que Jesus chamava de Abba não é o Deus dos poderosos nem dos senhores deste mundo, antes uma vítima do poder.

Moltmann vê um paralelo entre o Deus que liberta o povo de Israel e o Deus que ressuscita Jesus dentre os mortos. Nos dois casos, Deus se mostra como libertador: no primeiro, ele liberta o povo de Israel da tirania de Faraó e no segundo, a libertação de Deus está em relação à tirania da morte. Enquanto o primeiro está ligado a uma experiência de êxodo que rumo à terra prometida, o segundo está ligado a uma experiência de ressurreição

¹⁴ *Ibid.*, p. 102.

¹⁵ Moltmann retoma aqui a declaração teológica de Barmen escrita em 1934. Essa declaração tinha o intuito de ser contra as “tentativas de estabelecer a unidade da Igreja Evangélica Alemã mediante uma falsa doutrina, fazendo uso da força e de práticas insinceras”. A declaração foi escrita pouco depois da ascensão de Hitler ao poder, em 1933 e se mostra, até hoje, como uma importante declaração de fé da Igreja Alemã. Disponível em <http://www.luteranos.com.br/textos/a-declaracao-teologica-de-barmen>. Acesso em 11.10.2016.

que visa à nova criação de todas as coisas. Dessa forma, Moltmann quer mostrar que “num e outro caso crer em Deus significa nada mais nada menos do que erguer-se da opressão e da resignação e assumir e viver em liberdade¹⁶”.

Isso mostra que a história de Cristo e a história do Espírito estão em continuidade com a história de Javé em Israel, uma vez que o Deus de Abraão, Isaque e Jacó é o Pai de Jesus Cristo. Segundo nosso teólogo, compreender a história do êxodo no quadro mais amplo da história de Abraão é totalmente análogo a compreender a história de Cristo e do Espírito no quadro mais amplo da história de Deus.

A compreensão das experiências libertadoras do Espírito só é possível de entender se tivermos claro que esse Espírito é tanto o Espírito de Deus como também o Espírito de Cristo. Nesse sentido, para nosso teólogo, a fé surge dessa cooperação entre Deus Pai e Jesus, no Espírito.

O que isso quer dizer para a questão da experiência da liberdade? Para Moltmann, quer dizer que a experiência da liberdade surge no encontro da palavra liberadora e do tempo certo, o *kairós*. Quando isso acontece, essa palavra liberta as energias internas da fé, esperança e amor. Esse liberar das energias é o que Moltmann chama de testemunho interno do Espírito.

Para nosso teólogo, falar em liberdade é falar de algo que seja ambivalente. A humanidade moderna está em constantemente correndo atrás da liberdade e ao mesmo tempo, se escondendo dela, uma vez que toda liberdade traz consigo a questão da responsabilidade.

Em um mundo em que grande parte da população não quer se responsabilizar, é interessante notarmos o quanto crescem as “lutas virtuais” em que pessoas se mostram grandemente engajadas em alguma questão ambiental, política, religiosa, etc somente nos meios virtuais sem, muitas vezes, encabeçarem uma ação efetiva na sociedade ou naquela determinada situação. Não seria isso um reflexo desse medo de se responsabilizar? Diante disso, ficamos sempre à espera que o outro faça alguma coisa, mas nos vemos a nós mesmos como alguém que está “apoiando a causa” e lutando em seu favor sem, no entanto, nos comprometermos efetivamente com ela. Diante da liberdade que temos nos acomodamos para não exercermos algum tipo de responsabilidade e ser cobrado por ela pelas forças dominantes.

Moltmann, lembrando seu período de prisioneiro, relata os perigos do oposto da liberdade. Em primeiro lugar, coloca a questão da hostilidade que vem de fora e que não é

¹⁶ MOLTSMANN, *Trindade e Reino de Deus*, 223 p., p. 103.

possível se defender contra ela, o que nos leva a uma atitude de indiferença e passividade. Como consequência, surge a questão da falta de confiança em nós mesmos e passamos a aprender a conviver com um mundo sem liberdade.

Com o passar do tempo, simplesmente nos tornamos totalmente indiferentes de maneira que não faz diferença para onde o barco segue. Os ataques que sofremos e os direitos que, outrora nos eram grandes, se mostram sem o menor sentido e, mesmo que nos machuquem, não os sentimos mais. Entregamo-nos ao autodesprezo e à apatia.

Não seria isso que acontece conosco hoje, brasileiros, frente a todos os escândalos que temos visto e diante de todos os direitos que nos tem sido constantemente retirados? Não seria necessário que se reacendesse nossa vontade de viver e de exercer nossa liberdade e nossa indignação, acreditando que podemos fazer diferente daquilo que foi feito até agora?

Essa esperança de viver, a qual Moltmann chama também de experiências de Deus, nos leva a sair da apatia e a nos incomodar com aquilo que nos oprime, nos fazendo lutar contra aquilo que nos traz morte. Nas palavras do próprio Moltmann:

Colocados diante da alternativa de ou nos libertarmos e vivermos perigosamente ou então renunciarmos à nossa própria vida e nos tornarmos cativos, não pode haver dúvida sobre a decisão que nos é sugerida pelos testemunhos bíblicos da experiência de Deus: Quem ama a vida ama a liberdade, e aquele que ama a liberdade afirma a própria vida, não obstante todas as intimidações e todas as angústias interiores. A verdadeira segurança não está na renúncia da liberdade, mas ela só pode existir sobre o chão da liberdade¹⁷.

3.3.2 Fé e liberdade: o caso da Teologia da Libertação

Para Moltmann, foi a Teologia da Libertação latino-americana “a primeira tentativa convincente de unir a fé em Deus com o desejo de liberdade, da maneira como é sugerido pelas tradições bíblicas¹⁸”.

A questão de fundo da teologia da libertação pode ser considerada com a seguinte pergunta: “Como ser cristão num mundo de miseráveis?¹⁹”. Dessa forma, o que está por trás dessa teologia é a percepção de realidades escandalosas que existem em todo o mundo e a compaixão para com as grandes minorias da humanidade. A Teologia da Libertação, portanto, parte da opção profética e solidária com a vida e a causa dos humilhados e ofendidos, visando à superação dessa iniquidade histórico-social.

¹⁷*Ibid.*, p. 106.

¹⁸*Ibid.*, p. 110.

¹⁹ Para essa parte, consideramos BOFF, *Como fazer teologia da libertação*, 141 p.

Assim como toda teologia nasce de uma espiritualidade, de um encontro forte com Deus dentro da história, a Teologia da Libertação nasce no confronto da fé com a injustiça frente aos pobres. É importante notar aqui que o pobre é tratado pela Teologia da Libertação como sujeito coletivo e não como proletário da proposta de Karl Marx. Pobre, para a Teologia da Libertação, é o bloco do oprimido pelo sistema produtivo.

Para a Teologia da Libertação, dois passos são importantes: o primeiro é a da promoção de uma libertação, ou seja, parte do princípio de que além da contemplação é também necessária uma ação efetiva no mundo. Essa ação não deve ser nem de assistencialismo, nem de reformismo. No primeiro caso, segundo Boff, o pobre é mantido como objeto de caridade e como aquele que não tem algo, uma vez que no assistencialismo não se percebe que o pobre é um oprimido e feito pobre pelos outros, bem como não se valoriza aquilo que ele tem como força de resistência, capacidade de consciência dos direitos, de organização e transformação de sua situação. Em outras palavras, no assistencialismo não se vê o pobre como agente de sua libertação.

No caso do reformismo, não se modificam as relações sociais pré-estabelecidas, de maneira que o que está em jogo é somente a ideia de melhorar a situação do pobre. Ora, se as relações sociais não mudam, automaticamente, isso impede a participação dos pobres nos processos decisórios, bem como na mudança de privilégios e benefícios que são exclusivos da classe dominante. Mesmo que haja algum desenvolvimento, esse é feito à custa do trabalho dos mais pobres e de sua exploração.

A única maneira de sair dessa situação, segundo os teólogos desse movimento, é através da libertação, ou seja, a partir do momento em que os pobres elaboram uma estratégia mais adequada à transformação das relações sociais. No entanto, não se trata de quaisquer ações, mas essas devem ser de forma articulada, visando à transformação da sociedade em uma sociedade nova marcada pela participação ampla de todos e mais equilibrada nas suas relações sociais.

O segundo passo consiste em uma reflexão da fé a partir da prática libertadora. Para Boff, só somos seguidores de Jesus e verdadeiros cristos se formos solidários com os pobres e vivermos o evangelho da libertação.

Observando a história de Jesus Cristo, percebemos que esse fez uma opção pelos pobres e, assim, como seus seguidores e discípulos, também é salutar que o façamos, inspirados na fé que exige de nós um compromisso com o próximo, principalmente com o

pobre desse mundo. Se isso é considerado, então o cristianismo se torna fator de compromisso e de libertação.

Para Boff, uma fé cristã é uma fé que se confronta tanto com a razão humana, quanto com o curso da história e o enfrentamento com a pobreza descodificada como opressão, principalmente no Terceiro Mundo. Dessa forma, o Evangelho se dirige ao não humano, ou seja, àqueles ou àquelas que foram, de alguma forma, privados da sua dignidade humana. Nas palavras de Boff,

refletir a partir da prática, no interior do imenso esforço dos pobres com seus aliados, buscando inspirações na fé e no Evangelho para o compromisso contra a sua pobreza em favor da libertação integral de todo o homem e do homem todo, é isso que significa teologia da libertação²⁰.

Segundo Boff, esse compromisso com o mais pobre devolve ao evangelho sua credibilidade que teve nos seus primórdios e também nos grandes momentos de santidade e profecia ao longo de sua história.

Com o intuito de trazer libertação ao povo oprimido, a Teologia da Libertação propõe três mediações principais: a sócio-analítica, a hermenêutica e a prática, também conhecida como esquema Ver, Julgar e Agir.

Na mediação sócio-analítica, pretende-se olhar para o lado do mundo do oprimido, tentando entender porque o oprimido é oprimido. A pergunta a respeito do porquê da opressão e onde estão as raízes dessa opressão se mostram importantíssimas nessa mediação.

Diante dos inúmeros rostos do oprimido que encontramos em nossa sociedade, tais como crianças, jovens, camponeses, indígenas, negros, homossexuais, para falar de alguns, a figura epocal trazida pelos teólogos da libertação é a do pobre socioeconômico. Na busca por uma resposta dessa pobreza socioeconômica, a Teologia da Libertação percebe três respostas alternativas: a resposta empirista, a resposta funcionalista e a resposta dialética.

Na primeira, a pobreza é vista como vício. Essa abordagem é considerada por Boff como sendo a mais superficial, uma vez que atribui as causas da pobreza à indolência e maldade do humano e não vê o aspecto coletivo e o crescimento da pobreza. A solução para isso é o assistencialismo, ou seja, o pobre tratado como coitado.

Na resposta funcionalista, a pobreza é vista como atraso, totalmente marcada por uma interpretação liberal da pobreza social. Essa pobreza é atribuída ao mero atraso econômico e

²⁰Boff, Leonardo. *Como fazer teologia da libertação*, p. 20.

social que, com o processo de desenvolvimento, favorecido pelos empréstimos ao Terceiro Mundo, o “progresso” chegará e a fome desaparecerá. Aqui, para Boff, está presente a saída social e política pela via do reformismo. Nesse reformismo, o pobre é o objeto da ação de cima. Essa postura ignora que os pobres não são uma etapa casual, mas sim o produto de determinadas estruturas socioeconômicas e políticas.

A terceira resposta seria a resposta dialética, também conhecida como interpretação histórico-estrutural que entende a pobreza como fruto da própria organização econômica da sociedade que a uns explora e a outros exclui do sistema de produção. Isso tem sua raiz na supremacia do capital sobre o trabalho. Para Boff, a solução é a revolução, ou seja, transformação das bases do sistema econômico e social em que o pobre possa ser o sujeito nessa transformação das estruturas sociais.

Na mediação hermenêutica, o intuito é olhar para o mundo com os olhos de Deus, tentando através desse olhar ver qual o plano divino para com os pobres da terra. Diante disso, a leitura dos textos do êxodo e os textos bíblicos que falam a respeito da libertação dos oprimidos por parte de Deus é extremamente valiosa.

A última mediação é a mediação prática. Essa, como o próprio nome já diz, pressupõe a ação, ou seja, em quais linhas se trabalhará efetivamente no intuito de superar a opressão que é trazida à sociedade e revelar a libertação de Deus nas diversas esferas da própria sociedade.

Essas três mediações ficaram conhecidas dentro da Teologia da Libertação por Ver, Julgar e Agir que reflete muito bem tanto o pano de fundo como as linhas de ações dessa teologia que nasce em países de Terceiro Mundo.

A Teologia da Libertação, como é possível perceber, começa com a própria história e não a partir de uma teologia metafísica ou transcendentalista. Moltmann vê nisso a ligação dessa teologia com as tradições bíblicas da história de Israel e da história do próprio Cristo, bem como a orientação histórica trazida pela Idade Moderna²¹. Moltmann também chama a atenção para as Comunidades de Base em que o povo estuda a Palavra e, por meio dela, toma consciência de sua situação histórica. A Palavra, dessa forma, é o meio pelo qual determinada comunidade se identifica e percebe que Deus não é distante e alheio à sua situação, mas age como libertador frente às situações de opressão.

²¹ MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 111..

Da mesma forma, a própria história de vida também serve de meio para que as histórias bíblicas sejam compreendidas pelo povo. Para Moltmann, em toda experiência histórica, a experiência de Deus está ligada à recordação e à esperança. Dessa forma, tanto a história do êxodo, como a história da vida e morte de Jesus são revolucionárias e libertadoras e, sem dúvida, se mostram extremamente perigosas para os detentores de poder em nossa sociedade²².

Concordamos com Moltmann quando ele fala que a Teologia da Libertação ligou o conceito histórico de Deus ao conceito escatológico de Reino de Deus. O Reino de Deus que vem já está transformando o mundo à nossa frente e, nesse sentido, se mostra mais importante do que o céu da religião. Nas palavras de Moltmann,

o Reino de Deus transformando o mundo à nossa frente passa a ser mais importante do que o céu da religião acima de nós. Sua profecia supera o fatalismo religioso e chama à vida aquela liberdade que, ultrapassando o presente, caminha em direção ao futuro. Se o Deus da história não pode ser pensado sem o reino escatológico de Deus, então as experiências históricas de Deus são antecipações do Reino, da mesma maneira o Reino há de completar as experiências históricas de Deus²³.

Com isso fica clara a ideia de Gustavo Gutierrez de que não existem duas histórias, sendo uma sagrada e outra profana, mas somente uma história assumida por Cristo. Essa obra de Cristo abarca toda dimensão da existência. Dessa forma, história da salvação é a “entranha” da história humana, de maneira que o devir histórico da humanidade deve ser situado dentro do horizonte salvífico²⁴. Moltmann ainda acrescenta que essa história da salvação também abarca a própria terra, pois Deus é o criador de todas as coisas.

Assim, se assumirmos que a meta da história é o próprio Cristo, é preciso considerar que toda a libertação das opressões, injustiças e explorações também faz parte de sua obra de redenção, ao mesmo tempo em que também faz parte a libertação do pecado e da morte. Dessa forma, como diz Gutierrez,

trabalhar, transformar este mundo é fazer-se pessoa e forjar a comunidade humana, é também já salvar. De igual modo, lutar contra uma situação de miséria e despojo, e construir uma sociedade justa é já inserir-se no movimento salvador, em marcha para seu pleno cumprimento²⁵.

²²*Ibid.*, p. 111.

²³*Ibid.*, p. 112.

²⁴ Cf. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, p. 245-246.

²⁵*Ibid.*, p. 256.

Assim, todo discurso que traz em si uma dicotomia entre salvação da alma e salvação da terra deve ser visto com desconfiança se tomarmos por base a história bíblica mostra que revela um Deus que se preocupa e interage com a história de seu povo através de seus atos na própria história e não desassociado dela.

3.3.3 O Espírito Libertador

Diante de tudo isso, podemos nos perguntar o que Moltmann entende por liberdade de vida. Para responder a essa questão, retomamos as três categorias de liberdade que desenvolvemos no capítulo anterior e avançamos um pouco essas considerações.

Como vimos, Moltmann fala de três visões de liberdade: a liberdade enquanto domínio, a liberdade enquanto comunhão e a liberdade enquanto projeto de futuro. Contudo, em sua pneumatologia sistemática, Moltmann tem o intuito de conciliar esses conceitos de liberdade com as verdades teológicas da fé, da esperança e do amor. Aparentemente, não nos parece difícil fazer essa relação com o amor e a esperança ligando o primeiro à questão da comunhão e a segunda à questão do projeto.

A respeito da relação entre liberdade e amor, Moltmann é muito claro ao dizer que “A verdade da liberdade humana, está no amor que quer a vida²⁶”. Da mesma forma, no que diz respeito à ligação entre liberdade e esperança ao dizer que “Liberdade, à luz desta esperança, é a paixão criadora pelo possível²⁷”. Assim, liberdade aliada à esperança é sempre orientada para um projeto no futuro.

Falta somente uma verdade teológica que é a verdade da fé. Para essa relação, Moltmann nos lembra que, em muitos casos, fé é entendida como obediência cega às ordenanças e às instituições e aos mandamentos divinos. Porém, entender a relação entre fé e liberdade, para Moltmann, tem a ver em compreender que a “fé libertadora é uma fé que nos envolve pessoalmente. A verdade que me faz livre é a verdade com a qual eu concordo porque eu mesmo a compreendo, não porque a isto seja forçado por tradição ou por hábito²⁸”. Com essa experiência de fé, há a libertação do medo e o renascer para uma nova esperança e um novo amor para com a vida.

Com essas três relações da liberdade em mente, Moltmann mostra que a liberdade está tanto na relação sujeito-objeto (na relação de domínio), na relação sujeito-sujeito (na relação da liberdade como comunhão), bem como na relação entre muitos sujeitos e um projeto

²⁶*Ibid.*, p. 119.

²⁷*Ibid.*, p. 119.

²⁸*Ibid.*, p. 115.

comum (no caso da liberdade como esperança). Para ele, sem essa última categoria não entendemos a questão da liberdade, uma vez que, relacionada ao projeto comum, a liberdade se torna um movimento criador e “aquele que em pensamentos, palavras e ações transcende o presente em direção ao futuro, este é que é livre²⁹”.

Dessa forma, em seu pensamento, o Espírito é essa força na qual os seres humanos experimentam sua libertação tanto interior como exterior, em outras palavras, é no Espírito que os seres humanos experimentam a Deus como o Senhor, ou seja, da mesma forma que o povo de Israel faz a experiência de Deus como Senhor na saída do Egito, assim também o fazem aqueles que creem em Cristo. Dessa forma, “no Espírito os homens experimentam a Deus como o “Senhor”, e isto quer dizer pura e simplesmente que eles experimentam sua libertação para a vida³⁰”.

Moltmann mantém sua base trinitária ao falar a respeito do Espírito como libertador. Esse Espírito está totalmente ligado à pessoa de Cristo e é o seu Espírito. Assim, da mesma forma que quando Cristo é chamado de *Kyrios* se está atribuindo a ele o nome israelita de Deus e colocando a história de Cristo no quadro da história do Deus de Israel, da mesma forma ao se falar do Espírito do Senhor (2 Co 3,17) vemos que o Cristo ressuscitado se tornou o Espírito vivificador. Dessa forma “Espírito vivificador é a maneira de existir do Ressuscitado e a ação que parte dele³¹”.

Assim, a experiência da liberdade traz consigo uma dupla experiência de Deus, tanto a de que o Senhor é Espírito como que o Espírito é o Espírito do Senhor. Nesse sentido, Cristo e o Espírito atuam mutuamente, levando a humanidade à verdadeira liberdade. A consequência disso no pensamento moltmanniano é que

Experiência pentecostal do Espírito e experiência carismática do Espírito sem o seguimento pessoal e político de Jesus passam a ser uma coisa espiritualista e ilusória. O seguimento pessoal e político de Jesus sem a espiritualidade que “bebe do próprio poço” (G. Gutierrez) torna-se legalista e rigorista³².

Com isso, para Moltmann, liberdade está onde Cristo é experimentado no Espírito. Em Deus há o que Moltmann denomina como “Espaço de Liberdade” ou “poder de Liberdade”. Assim, o humano que experimenta a Deus e essa divinização, vive nos espaços criadores de

²⁹*Ibid.*, p. 119.

³⁰*Ibid.*, p. 120.

³¹*Ibid.*, p. 121.

³²*Ibid.*, p. 121.

Deus e toma parte neles e, como consequência, participa das teias de relações de amor de Deus por suas criaturas, lutando para a preservação da vida. Liberdade do Espírito, assim, não é desvinculada da vida, antes é nela que se mostra e é nela que se desenvolve.

Da mesma forma, o caminho contrário também vale, ou seja, se amo a vida e empenho para um mundo melhor, então aguardo a nova criação, onde a morte será tragada pela vida e não haverá mais choro, como diz o Apocalipse³³.

Ao final de sua análise a respeito da Teologia da Libertação, Moltmann chama a atenção para uma libertação que conduza para a liberdade, conforme o texto de Gálatas 5,1. Em seu pensamento, assim como êxodo leva a uma teologia da Aliança, assim a Teologia da Libertação deve passar a ser uma teologia federativa e sua política uma política democrática, uma vez que, em seu pensamento “a libertação experimentada só pode ser preservada na aliança de pessoas livres, e só assim os perigos de uma nova opressão podem ser evitados”.

Dessa maneira, pensa que, se as teologias da libertação não se transformam em teologias democráticas confederadas que deem direito ao povo de resistir a seus opressores, fracassam em seu objetivo de alcançar uma vida livre, correndo o risco de se transformarem em ideologias de grupos elitistas e suas ditaduras educacionais³⁴.

Com relação a essa fala de Moltmann, pensamos, assim como Japie Lapoorta, que Moltmann fala a respeito de uma realidade totalmente europeia. Pensar em unidades federativas como exemplo de meta de uma teologia que realmente é de libertação pode ser complicado em realidades com pouca consciência social e ainda grande corrupção tais como países da África como também os países da América Latina³⁵.

3.4 O Espírito Justificador

A fim de observarmos como a doutrina da justificação é atualizada por Moltmann, consideramos pertinente recapitular brevemente a teologia da justificação reformada.

3.4.1 A teologia luterana da justificação reformada

A teologia reformada que se inicia com Lutero dá grande ênfase à questão da justificação³⁶. Baseado no texto de Gálatas, Lutero mostra que é a participação na justiça de Cristo que se aproveita diante de Deus. Para Lutero, essa participação é descrita como “apreensão de Cristo”. Essa apreensão é compreendida por Lutero tanto como uma apreensão

³³ *Ibid.*, p. 113.

³⁴ *Ibid.*, p. 114.

³⁵ Remetemos aqui ao artigo LAPOORTA, *An African Response*, p. 51-58.

³⁶ Para o que segue, consideramos a obra de VAINIO, *Justification and Participation in Christ*, p. 19-61.

intelectual, mas com um significado mais profundo quando “o objeto do conhecimento se torna propriedade de um sujeito cognoscente³⁷”.

Assim, Deus, ao mostrar sua misericórdia para a humanidade por meio do envio do Seu Filho e revelando a Si mesmo por meio dele, e sendo a humanidade não merecedora de tal ato de graça, quando o Espírito revela ao pecador o Deus amoroso que este é, então essa apreensão cognitiva e intelectual a respeito de Deus significa conhecê-Lo como aquele que se dá em favor dos pecadores³⁸.

Através desse assumir de Cristo do pecado da humanidade, tornando-se ele mesmo pecador aos olhos de Deus, Deus, por meio do Cristo nos torna justos diante Dele. Essa justiça é uma justiça forense, ou seja, eu sou declarado justo diante de Deus mediante o sacrifício de Cristo. Dessa forma, intrinsecamente, o ser humano não é justificado, uma vez que ainda permanece pecador, contudo, Deus não o olha mais como pecador. Através de Cristo, Deus não lhe imputa mais injustiça. Pela fé, o ser humano é então feito justo diante de Deus.

Vale lembrar que para Lutero a questão do livre arbítrio não se coloca. É possível percebermos isso em sua discussão com Erasmo de Roterdã a respeito dessa temática³⁹. Dessa forma, tentar atribuir ao ser humano qualquer caráter meritório em seu processo de justificação seria algo totalmente impensável no pensamento luterano. Para Lutero, tudo que acontece, acontece de modo necessário, ou seja, segundo a vontade e o desígnio de Deus, uma vez que não há como impedir a vontade de Deus. Assim, se Deus quer alguma coisa, essa acontece e não podemos fazer nada a respeito.

Porém, se tudo acontece por necessidade, seria justo Deus imputar o pecado ao homem? Para Lutero, Deus está sempre formando e multiplicando a natureza criada por ele e maculada pelo pecado. Uma vez que o homem é segundo a sua própria natureza, não se pode culpar Deus, que é sempre justo, por usar um instrumento que está defeituoso e que somente age de acordo com sua própria natureza⁴⁰. Assim, uma vez que a natureza do ser humano é totalmente caída e impossível de se tornar justa diante de Deus, somente por meio da fé em Cristo que esse ser humano pode se tornar justo diante de Deus.

³⁷ *Ibid.* p. 21

³⁸ *Ibid.*, p. 22

³⁹ Ver LUTERO, *Debates e Controvérsias*, II, 1993.

⁴⁰ VELIQ, *Graça e livre arbítrio: uma contraposição entre Lutero e Agostinho*, p. 180-187..

Com isso em mente, podemos dizer que o aspecto cristológico é, sem dúvida, a base para o pensamento da justificação na teologia luterana⁴¹.

3.4.2 A abordagem de Moltmann

Parece-nos claro que a questão da universalidade do pecado humano é um pressuposto para a teologia da justificação reformada, bem como a universalidade da salvação cristã, como bem aponta Moltmann⁴². Para nosso teólogo, essa ideia de um conceito universal de pecado é algo tão difundido no protestantismo que não observamos a alternativa trazida pelos sinóticos.

Para Moltmann, os sinóticos nos mostram o caráter concreto da questão dos pecadores, ou seja, os pecadores são aqueles que vivem à margem da sociedade e não podem observar a lei, sendo esse o motivo pelo qual vivem fora da lei. Aqui a questão social se mostra muito forte. O pobre é pobre porque foi empobrecido e não porque nasceu assim⁴³.

Nesse sentido, Moltmann considera que ver a história real de injustiça e violência no mundo que vivemos é importante para que todo aquele que se diz cristão saia de uma visão somente metafísica a respeito do pecado. Para ele,

o ponto fraco do conceito universal de pecado da doutrina paulina e reformada da justificação está no fato de que uma tal culpa coletiva nos torna cegos para a culpa concreta, ou mesmo de que a culpa coletiva pode ser utilizada como desculpa para a culpa concreta. A universalidade do pecado leva-nos a uma noite universal em que todos os gatos são pardos e em que mesmo o emprego de meios de extermínio de massa já não representa nada de especial. Em algumas declarações eclesiais é possível perceber-se o abuso da doutrina cristã do pecado para justificar o pecado e para se acomodar às pressões de um assim chamado “mundo decaído”⁴⁴.

Para Moltmann, podemos assumir dois lados a respeito da universalidade do pecado: no primeiro, ao tentarmos tratar todas as culpas como coletivas na tentativa de nos escondermos ou também ao tentarmos aliviar nossa culpa pessoal por meio desse tipo de culpa coletiva, somos confrontados por aqueles que resistiram e não se tornaram culpados, antes, aceitaram a prisão e até a morte. Diante das vítimas, precisamos, muitas vezes, assumir nossas omissões.

No segundo, nos levar a uma solidariedade com todos, na medida de que, como diz Dostoiévski, todos são culpados pelo pecado de todos. Assim, os autores somente são aqueles

⁴¹ VAINIO, *Justification and Participation in Christ*, p. 227..

⁴² Para o que segue, Ver MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 123-140.

⁴³ Podemos perceber aqui a influência dos pressupostos da Teologia da Libertação no pensamento moltmanniano.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 125.

que precisam de mais compaixão de nossa parte, uma vez que nós também poderíamos ser aquele que condenamos. As categorias de vítimas e autores são importantes para compreendermos aquilo que Moltmann quer dizer quando fala do Espírito Santo como Aquele que é o Justificador.

Em seu pensamento, isso não significa colocar a interpretação paulina e a sinótica de pecado em combate ou a interpretação geral/concreta da justificação em confronto com a interpretação metafísica, mas antes reconhecer sua mútua fundamentação e mútuo reforço que tem a oferecer a cada uma. Em suas palavras,

como Deus tem piedade, de maneira geral, de todos os pecadores, de maneira concreta ele traz o direito aos sem direito e leva os injustos à conversão. Se existir uma libertação divina do poder universal do pecado pela força do Espírito criador para a justiça, então as libertações da injustiça econômica, da opressão política, da alienação cultural e da perda de coragem pessoal estão legitimadas. Se existe uma vida eterna que irá expulsar a morte de toda a criação de Deus, então tudo aquilo que já aqui serve para a vida e que resiste a morte já está justificado⁴⁵.

Para Moltmann, uma teologia da justificação completa é uma Teologia da Libertação dos oprimidos e daqueles que não têm direitos. Não se trata somente de uma justificação individual e do “interior”, mas trata-se também de uma justificação da vida social e das estruturas da sociedade.

Que Deus é o Deus que se coloca do lado do oprimido e daqueles que não tem parte na Terra, nós da América Latina estamos familiarizados com essa definição de Deus. Ver a justiça de Deus em favor dos sem direitos faz parte de uma teologia que nasceu em nosso solo, como fruto de nossas lutas diárias e nossa tentativa de falar a respeito de Deus para uma população que sofre e, muitas vezes, vive na miséria. Assim, podemos dizer com Bonhoeffer que somente um Deus que sofre pode ajudar e isso não nos causa a menor dificuldade.

No entanto, pensarmos na justificação para os autores da violência se torna uma tarefa bem mais difícil e na qual não estamos, muitas vezes, tão propensos assim. Esse aspecto se mostra como novidade na teologia da justificação de Moltmann.

A justiça de Deus alcança tanto as vítimas quanto os autores da violência. Porém, não se trata de uma justiça que seja meramente punitiva e legislativa, no sentido de que, quem sofreu recebe o bem e os autores da violência recebem o mal.

⁴⁵*Ibid.*, p. 127.

Para Moltmann, no ato de violência tanto a vítima sofre como também o seu autor. O autor da violência se torna desumano e injusto, enquanto que a vítima se torna desumanizada e injustiçada. Por esse motivo que, no pensamento de nosso teólogo, ao falar sobre uma justificação é preciso abordar os dois lados. Em suas palavras:

O libertar os oprimidos dos sofrimentos da opressão exige o libertar os opressores da injustiça da opressão. Do contrário não existirá nem libertação nem justiça que construa a paz. Pois a meta não pode ser outra senão uma comunhão ampla e sem angústia dos seres humanos entre si e dos seres humanos com as outras criaturas, uma comunhão da qual os atos de violência tenham sido banidos e na qual a justiça tenha penetrado⁴⁶.

É interessante notarmos que a questão da expiação da culpa dos autores é de suma importância para Moltmann, uma vez que fala como alemão, que viveu e lutou na II Guerra Mundial do lado alemão⁴⁷. Assim, a culpa de Auschwitz pesa sobre todos dessa nação e acreditamos que também pesa sobre os ombros do próprio Moltmann. Diante disso, perguntar sobre o que é expiação e quem faz essa expiação se mostra salutar.

A resposta para isso Moltmann encontra no amor de Deus. Assim, se ancora nos textos do Antigo Testamento em que mostram que o amor de Deus era ferido pela injustiça e quebra da aliança por parte do povo de Israel, de maneira que, para nosso teólogo, a ira de Deus pode ser considerada como o amor ofendido de Deus. Dessa forma, se essa ira de Deus nada mais é que o amor ofendido de Deus, então é necessário que o próprio Deus suporte a dor do seu amor e suporte também a ofensa cometida a Ele, uma vez que conserva o seu amor por aquele que cometeu a injustiça.

Assim, é o próprio Deus quem faz a expiação pelos pecados daqueles que o ofenderam, o que é percebido, segundo Moltmann, tanto nos rituais de expiação do povo de Israel, como na imagem do Servo Sofredor de Isaías, como na compreensão teológica do padecer divino. Deus, assim, “carrega” os nossos pecados e expia as nossas culpas e somente Ele pode fazer isso. É por meio desse ato de misericórdia que aquele que estava morto e perdido renasce e é encontrado.

Esse “carregar” de Deus dos nossos pecados e sofrer a nossa injustiça é percebido no sacrifício de Cristo. Nele se manifesta o amor de Deus por nós e sua fidelidade, ao suportar, Ele mesmo, a contradição do mundo.

⁴⁶*Ibid.*, p. 130.

⁴⁷*Ibid.*, p. 131.

Nesta divina expiação torna-se a manifesta a dor de Deus. Mas na dor de Deus manifesta-se a fidelidade de Deus para com suas criaturas e seu amor indestrutível, que suporta e que supera um mundo em contradição. Este mundo em contradição Deus o reconcilia através do sofrer a contradição, não do contradizer a contradição, isto é, do juízo. Ele assimila a dor de seu amor, transformando-a em expiação pelos pecadores. Desta maneira Deus vem a ser o Deus dos pecadores. Ele não quer a morte dos pecadores, mas, para que se convertam, primeiramente ele se converte a eles; para que vivam ele sofre a morte deles⁴⁸.

Entendido trinitariamente o sacrifício de Cristo fica claro perceber como a expiação pode alcançar aos autores da violência no pensamento moltmanniano: ela alcança vinda da “misericórdia do Pai, através do abandono sofrido vicariamente pelo Filho e na força relevante do Espírito Santo⁴⁹”.

3.4.3 O Espírito como justificador

Moltmann está consciente de que ao falarmos de justiça não é possível somente colocarmos de lados separados vítimas e autores; é preciso também abordar a questão do pecado estrutural, ou seja, ter a consciência de que o pecado não tem a ver somente com a questão pessoal, mas também se refere à humanidade caída historicamente⁵⁰.

Isso se manifesta nas diversas áreas de nossa vivência histórica como no capitalismo neoliberal que torna ricos cada vez mais ricos e pobres cada vez mais pobres, na atual crise ecológica que vivemos em que grande parte das florestas, inclusive no próprio Brasil, são dizimadas em troca de maior produção para satisfazer os interesses do capital, a crescente desvalorização da vida com o aumento dos nacionalismos em países europeus, frente às crises de refugiados que foram causadas pela própria UE e sua política de incentivo de guerra e venda de armamentos.

A tudo isso, Moltmann dá o nome de “círculos diabólicos”, uma vez que, uma vez não resistidos no começo, desenvolvem leis próprias, fazendo com que todo o sistema se leva à própria morte⁵¹.

Diante disso, para Moltmann, falar a respeito da justiça de Deus tem a ver com as experiências da justiça que cria, estabelece direito e justifica, ou seja, que serve em favor da

⁴⁸*Ibid.*, p. 134.

⁴⁹*Ibid.*, p. 135.

⁵⁰Ver RUETHER, *Sexism and God-Talk*, p. 161s. Moltmann considera pecado estrutural como pecado que se tornou autônomo, ou seja, como força quase objetiva de coerção sobre os homens, cf. MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 137

⁵¹MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 136. O termo “círculos diabólicos” foi cunhado pela primeira vez no pensamento moltmanniano em MOLTSMANN, *O Deus crucificado*, 428p.

vida. Dessa forma, o Espírito como juiz é tanto aquele que se manifesta na dor daqueles que sofrem como também aquele que se manifesta na má consciência dos autores, tirando-lhes a paz, ao mesmo tempo em que também se mostra como a força de expiação por meio de Cristo junto às vítimas, bem como sendo a presença de Cristo junto às vítimas da violência.

Do igual modo, a justiça divina se manifesta de forma oculta na história humana, desestabilizando os sistemas de injustiça que são sustentados por meio da violência, geralmente policial e militar.

Para Moltmann, a comunhão do Espírito é o amor divino e é esse amor que sustenta a humanidade que segue se autodestraindo a fim de trazer-lhe cura, sendo, portanto, também “a contraimagem das comunidades humanas construídas sobre a injustiça e a violência⁵²”.

Diante disso, à pergunta sobre quem é o Espírito justificador, a resposta de Moltmann é que

o Espírito Santo é a justiça de Deus que faz justiça aos espoliados, que justifica e corrige. Nele se torna possível a comunhão duradoura com Deus, com as outras pessoas e com a natureza. Por isso, sob este aspecto também podemos chamar o Espírito Santo de justificação da vida. Nele a vida se torna novamente digna de ser amada; nele as pessoas se tornam novamente capazes de amar a vida; nele os contextos da vida se tornam novamente fecundos. O Espírito Santo que corrige é o Sim justo de Deus à vida de uns e de outros e à vida de uns com os outros⁵³.

3.5 O Espírito como Regenerador

3.5.1 Regeneração e Justificação

Tratar o tema da justificação e da regeneração como separados, a rigor, não faria muito sentido, uma vez que no início da teologia reformada, a nova vida em Cristo já estava implicada no movimento de justificação. Foi Melancton o primeiro a considerar, diferentemente de Lutero, que a renovação do poder da alma era uma ação do Espírito⁵⁴.

O tema da regeneração, contudo, ao longo do desenvolvimento dos movimentos pietistas e os movimentos avivalistas do século XVI, intensificou-se, tornando-se assim, o conceito central desses movimentos⁵⁵.

Para Moltmann, o fundamento histórico da regeneração se encontra em Cristo e, mais precisamente, na sua ressurreição, de maneira que possa dizer que uma teologia da

⁵² *Ibid.*, p. 140.

⁵³ *Ibid.*, p. 140.

⁵⁴ VAINIO, *Justification and Participation in Christ*, p. 63-64

⁵⁵ MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 141.

regeneração é uma teologia da páscoa. O meio dessa regeneração é o Espírito que, uma vez transmitido por Cristo deve ser considerado o Espírito de Cristo e força vivificante da ressurreição⁵⁶. Dessa forma, no pensamento de nosso teólogo, existe uma dupla ação do Espírito a vida do ímpio, ou seja, a justificação pela graça e a sua regeneração para uma viva esperança.

Moltmann entende a regeneração como nova criação e, sendo assim, o aspecto trinitário de sua compreensão se mostra novamente: essa nova criação, que vem da parte de Deus, é feita através de Cristo e executada pelo Espírito, visando à nova criação de todas as coisas escatologicamente. Com isso, compreende a regeneração como um tocar da eternidade no tempo, ou seja, na regeneração há uma experiência da eternidade e o passar da vida mortal para a vida eterna. Não devemos pensar a regeneração como complemento da justificação, no sentido de que este se trata daquilo que me é atribuído e aquele se trata da maneira que eu experimento. Se assim o for, então haveria uma espécie de “segunda graça” que vem a nós após a justificação que recebemos.

É interessante percebermos que a ideia de uma “segunda graça” ainda continua sendo fortemente considerada, mesmo que não com o mesmo nome, nos diversos movimentos pentecostais e de renovação carismática. Se olharmos atentamente, percebermos que o “batismo com o Espírito Santo” se torna agora o “selo” para que os cristãos sejam realmente considerados cristãos próximos de Deus e no caminho de Jesus Cristo e seus apóstolos.

Mesmo que isso não seja bíblico, uma vez que não há justificação sem o Espírito, ainda assim isso se mostra extremamente presente em nossas igrejas brasileiras, sejam evangélicas, sejam católico-carismáticas.

Para nosso teólogo, é necessário rever a teologia da justificação reformada e passar a tratar o significado da ressurreição de Cristo para nossa salvação. Essa ampliação deve, portanto, ter também um caráter pneumatológico e ser orientada escatologicamente, o que até o momento infelizmente, não foi feita.

Moltmann critica tanto os escritos de Karl Barth quanto os de Otto Weber. Com relação ao primeiro, nosso teólogo mostra que a tese barthiana de que a regeneração já aconteceu na cruz, até mesmo a escatológica, tem a consequência de restringir a obra do Espírito somente no reconhecimento daquilo que foi feito por Cristo no Calvário⁵⁷. Com

⁵⁶ Para o que segue, cf. *Ibid.*, p. 143-155.

⁵⁷ A doutrina da reconciliação é tratada por Barth em sua *Eclesiologia Dogmática*. Para a versão inglesa, BARTH, *Church Dogmatics*, IV/2.

relação ao segundo, critica sua visão somente escatológica de que o regenerado viveria daquilo que lhe há de ocorrer e não daquilo que há nele⁵⁸.

Em ambos os casos, para Moltmann, se evita a pergunta a respeito da experiência do Espírito. Enquanto Barth trata da experiência do Espírito somente no reconhecimento de Cristo, para Otto está somente na esperança do futuro. Diante disso, Moltmann se pergunta: “será que podemos tratar esperança e experiência como opostos: ali a realidade esperada – aqui a realidade concretizada? Não fazemos sempre experiência com nossas esperanças?”⁵⁹.

Sua resposta é que a regeneração contém um excedente de esperança que só será satisfeita no novo mundo, ou seja, na nova criação de todas as coisas. É esse transbordar que faz com que a regeneração seja sempre um completar-se, sempre um começo com vistas ao cumprimento da esperança cristã de ver novos céus e nova terra onde habita a justiça⁶⁰.

Nesse sentido, na regeneração o que se torna presente é a própria ressurreição de Cristo, o que, segundo nosso teólogo, coloca a pneumatologia entre a cristologia que lhe é pressuposta e a escatologia para onde aponta. Assim, a ligação entre justificação e regeneração se torna clara no pensamento de Moltmann. Em suas palavras:

Uma vez que na ressurreição de Cristo “dentre os mortos”, pela misericórdia de Deus Pai que se antecipa aos acontecimentos, a morte já foi de antemão destruída, podemos ver nela também o início da regeneração de toda a criação e chamá-la a “regeneração de Cristo”. Os que creem são possuídos pelo Espírito da ressurreição e renascem através dele para uma fundamentada esperança da vida eterna. Um mesmo processo coerente leva da regeneração de Cristo da morte pelo Espírito, passando pela regeneração do homem mortal pelo Espírito e chegando à regeneração universal do cosmo pelo Espírito. Nesse processo Deus Pai age em Cristo através do Espírito e age através de Cristo no Espírito. No acontecer da regeneração dos fiéis para a filiação divina e para a herança de seu Reino o agir de Cristo e o agir do Espírito se interpenetram mutuamente. Quando isto é chamado justificação, está sendo descrito como ação de Cristo. Quando é chamado de regeneração, está sendo descrita a ação do Espírito⁶¹.

3.5.2 Autoexperiência do Espírito e ação efetiva no mundo

Uma vez que o humano regenerado experimenta já no presente a vida eterna, essas autoexperiências de efusiva alegria e de paz (*Shalom*) podem ser chamadas de experiências do Espírito, isso quer dizer “que estas experiências são de uma profundidade insondável, porque

⁵⁸ Weber diz: “Regeneração deve ser entendido como todos os conceitos relacionados á escatologia”, em sua obra WEBER, *Grundlagen der dogmatik*, p.400

⁵⁹ MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 147-148.

⁶⁰ Moltmann também aborda a questão do “excedente” em MOLTSMANN, *Igreja no poder do Espírito*, p. 56.

⁶¹ *Ibid.*, p. 148.

nelas Deus mesmo está presente em nós, que nós, portanto descobrimos na imanência de nosso coração uma profundidade transcendente⁶²”.

Duas considerações se mostram importantes. A primeira é a ligação que Moltmann continua a fazer entre essas autoexperiências do Espírito e uma maneira efetiva de se agir no mundo. Partindo do pressuposto que a vida no Espírito é o seguimento de Jesus, conforme vimos, Moltmann coloca a questão política e social novamente em destaque.

Andar no seguimento de Jesus tem a ver com a não aceitação dos poderes que causam morte e destroem a vida da sociedade e, principalmente, a vida dos menos favorecidos. Lutar contra essas investidas sobre os mais fracos é tarefa cristã. Incomodar-se com o mundo de morte e sofrer com um mundo onde impera a morte é sinal da esperança que temos da nova criação de todas as coisas.

A ação do Espírito, assim, não tem a ver somente com uma ação interna dentro do ser humano, mas é também algo que o chama para fora e que faz ver o mundo com os olhos da esperança. Ao percebermos o mundo como aquilo que ele não é, visando aquilo que ele será, ao mesmo tempo nos alegamos pela esperança que temos, mas também nos angustiamos porque o mundo ainda não chegou a alcançar a nova criação.

Isso não gera em nós simplesmente alegria interior e um rechaçar do mundo como algo perdido, mas deve gerar em nós o desejo de transformá-lo. Não que com isso construiremos o Reino de Deus na Terra, uma vez que o Reino vem da parte de Deus, antes, é por sabermos e experimentarmos a nova criação de todas as coisas em nós que devemos lutar para que o mundo seja mais justo e mais solidário.

A segunda consideração é que Moltmann não pensa em uma ação do Espírito acabada em nós com sua regeneração. Como vimos, a regeneração no pensamento moltmanniano é algo crescente e envolve também um crescimento na fé e um crescimento no Espírito⁶³.

Para a questão do crescimento na fé, não dificilmente, vemos diversas pessoas em nossas comunidades com longo tempo de vida cristã, mas ainda imaturos. Embora isso exista desde o início do cristianismo como mostra a carta de Paulo aos Coríntios, ainda assim precisamos trabalhar para que haja real crescimento na fé.

A fim de ilustrar essa questão, considero válido lembrar a época em que éramos crianças e nossos pais colocavam um pacote de biscoito e dizia para nós: "Não coma, senão você vai apanhar". Às vezes tentávamos até pegar escondido, mas não sei porquê, eles sempre

⁶²*Ibid.*, p. 150.

⁶³*Ibid.*, p. 151.

descobriam que nós pegávamos e acabávamos apanhando. Da próxima vez, se não fôssemos masoquistas, não pegaríamos por medo de apanharmos novamente. Vivíamos sempre nesse suplício, a aventura de pegar escondido e o não pegar por medo de apanhar.

Quando finalmente chega a adolescência, nosso drama muda e não é mais pegar ou não pegar biscoitos. Antes, queremos aproveitar a vida, sair com os amigos e tudo mais. No entanto, os pais sempre tinham seus relógios que marcavam as horas que tínhamos que fechar a porta de casa. Nem um minuto a mais, nem um a menos, independentemente do quão sério seria o assunto do qual tratávamos. Não havia conversa. Se atrasássemos era o fim e os minutos que passaram seriam descontados na próxima saída.

O que se fazia então? Geralmente, e se queríamos sair de novo, chegávamos mais cedo da próxima vez, uma para descontar no saldo devedor do dia anterior, outra para podermos sair da próxima vez que pedíssemos. Afinal, chegando pontualmente mostrávamos o quanto estávamos crescendo, o quanto éramos responsáveis e dignos de confiança. Com isso, sempre lembrávamos aos nossos pais: "lembra que aquele dia em que cheguei mais cedo, agora tenho 30 minutos de crédito com vocês" e seguíamos no suplício e na corrida contra o tempo todos os dias. Passando a adolescência, chegamos à fase adulta em que não somos castigados se pegamos um biscoito na hora errada e já não temos mais hora para chegar em casa. Nesse ponto, se muda qualitativamente o relacionamento que se tinha com os pais.

Passa-se a ser um relacionamento de respeito e não de simples temor de sua autoridade. Agora lhe pedimos opiniões sobre a melhor forma de agir devido às suas experiências de vida, devido à sabedoria que possuem conquistadas através do tempo. Os pais, mesmo ao ver que muitas vezes suas orientações não são seguidas, orgulham-se de ter um filho que é capaz de tomar as decisões por ele mesmo, que é capaz de reconhecer a sabedoria nas palavras deles e seguir. Os pais reconhecem o amor do filho e o filho ama aos pais e os respeita.

Da mesma forma, seria interessante para nós se considerarmos a vida espiritual por esse viés. Quando somos crianças na vida espiritual, fazemos as coisas por medo das condenações que nos virão. Em nós, ainda não é claro quem é o nosso Pai e o vemos como mero retribuidor de erros e aceitos. Não dificilmente, são esses os mais extremistas de maneira que ouvir uma música, usar determinada roupa, portar de determinado jeito, são completos pecados e devem ser condenados tanto em si mesmos como nos outros.

A adolescência na vida espiritual pode ser considerada como aquela fase em que fazemos algo para Deus porque queremos receber algo em troca. Assim, ir ao culto, ajudar o

próximo, participar das atividades da comunidade não tem, muitas vezes, a ver com o olhar cristão e pelo entendimento da proposta de Cristo, mas antes tem a ver com uma tentativa de mostrar o quão bom somos e o quanto somos merecedores de que nossos desejos e questões sejam atendidos.

Na fase adulta, também conhecida como a fase da maturidade, o relacionamento é diferente. As ações não são feitas por medo da condenação ou por querer algo em troca, antes porque amamos ao Pai e não queremos fazer nada para entristecer esse amor. Nesse ponto, compreendo a relação da liberdade do amor e do amar em liberdade e, dessa forma, nos tornamos também totalmente responsáveis pelas nossas atitudes, lidando com as diversas consequências que essas ocasionam e também reconhecendo nossas fraquezas e nossas limitações, de maneira que sempre que precisamos não hesitamos em pedir ajuda ao nosso Pai.

Se assumirmos que Deus é Pai, então, como todo o pai, Ele também reconhece as fases em que os filhos estão e entende cada uma das atitudes que os filhos têm em determinadas fases. Contudo, o que ele deseja é que nos desenvolvamos e cheguemos a adultos responsáveis, aqueles que o seguem por amor e nada mais do que isso.

Nesse sentido, não seria também papel do teólogo de nossos dias tentar promover esse desenvolvimento nas comunidades onde ele está inserido? Muitas vezes, com o intuito de não incomodarmos aos mais poderosos, nos mostramos omissos frente às explorações dos mais fracos e daqueles que não conseguem se defender.

Mas, se fomos regenerados, é necessário perseverar tanto na fé, como no ensino, como na luta.

3.5.3 A maternidade do Espírito

No pensamento moltmanniano, uma vez que a nova vida é experimentada no Espírito, então esse mesmo Espírito precisa ser também o meio e o espaço onde essa experiência acontece. Dessa forma, falamos do Espírito a partir dele mesmo e por meio dele.

Se observarmos os efeitos experimentados, então as ideias acerca do Espírito se tornam mais claras e podemos então falar sobre Ele. Como vimos na primeira seção de nosso trabalho, nas comunidades cristãs da Síria e da Armênia era comum tratar o Espírito como o lado feminino de Deus. Dessa forma, para Moltmann, ao tratarmos as experiências do Espírito como “nascer de novo” ou “renascer”, trazemos novamente à tona a imagem do Espírito como Mãe.

Se os fiéis “nascem” de novo do Espírito Santo, então o Espírito é a “Mãe” dos filhos de Deus, e sob este aspecto ele pode ser chamado também de “Espírita”. [“*Geistin*”]. Se o Espírito Santo é o “Consolador” (Paráclito), então ele consola assim como a “mãe consola”. Sob este aspecto ela é a consoladora dos fiéis. Sob o aspecto linguístico voltam, com isto, a adquirir importância os traços da *ruah* Jahweh hebraica⁶⁴.

Moltmann nos relembra que a categorização do Espírito como mãe era comum nos primeiros testemunhos cristãos, tais como o Evangelho Segundo os Hebreus que a respeito disso nos diz: “E agora, minha mãe, o Espírito Santo me pegou por um dos meus cabelos, e me transportou para o grande monte Tabor⁶⁵”.

Na teologia siríaca e armênicamente é importante lembrarmos o nome de Simeão da Mesopotâmia, também conhecido como Macários, o Egípcio, para quem o Espírito tinha o ofício materno. Sua argumentação, como nos mostra Moltmann, consistia em dois argumentos: o primeiro combinava o texto de Isaías 66,13 com o de João 14,26 e mostrava que o Paráclito nos consolará como a mãe consola seu filho; o segundo a respeito daqueles que eram nascidos de novo. Ora, se são nascidos do Espírito, o Espírito é a sua mãe⁶⁶.

No meio protestante, tanto Moltmann quanto Oort nos mostram que foi o Conde de Zinzendorf quem deu grande ênfase ao caráter feminino do Espírito Santo, tendo sido grandemente influenciado por Macários. Zinzendorf chega a considerar a maternidade do Espírito como espécie de revelação e, a falar do Espírito Santo como nossa verdadeira mãe.

Para Moltmann, as metáforas de nascimento e renascimento aludem a pensarmos uma divindade que seja parturiente. Corroboram até mesmo a própria Tradição ao dizer que o Espírito é aquele que “dá a vida”. Também são geralmente as categorias comumente atribuídas à maternidade que também são atribuídas ao Espírito, ou seja, o Espírito é aquele que dá à luz, alimenta, consola e protege o que, segundo Moltmann, nos remete a um relacionamento de intimidade e não de distanciamento.

Para Moltmann, outra consideração a ser feita é a respeito da imagem da Trindade como família. Segundo ele, isso eleva o Espírito ao mesmo grau do Pai e também pode ser útil para, segundo ele, “encontrar interessantes possibilidades de correção das outras imagens

⁶⁴ *Ibid.*, p. 152.

⁶⁵ JAMES, *The Apocryphal New Testament*, p.2

⁶⁶ MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 153. Também em OORT, *The Holy Spirit as Feminine*, p. 1-6.

da Trindade, como por exemplo, a imagem empregada por Irineu do Deus Único com suas duas mãos⁶⁷”.

No entanto, ainda mais importante é que essa visão trinitária também tem seu reflexo na sociedade. Se Deus é uma comunidade, então a Trindade se mostra como aquilo que a comunidade humana deveria ser, ou seja, uma verdadeira comunidade de homens e mulheres, sem diferença e privilégios entre eles. Segundo Moltmann, “a despatriarcalização da imagem de Deus tem como consequência também uma despatriarcalização e desierarquização da Igreja⁶⁸”.

3.6 O Espírito Santificador

3.6.1 Santificação na teologia reformada

Assim como a justificação e a regeneração, também a santificação é vista de maneira diferente dentro da teologia reformada. Particularmente, a diferença maior se dá entre a visão de Lutero e Calvino e a posição de John Wesley.

A santificação, no pensamento de Lutero, não acontece desassociada da justificação, mas estão intimamente relacionadas entre si. Nesse sentido, como bem pontua Moltmann, a justificação não serve como ponto de partida para o processo de santificação, mas, como são entrelaçadas, cada uma age em um eixo, ou seja, a justificação na vertical diante de Deus e a santificação na busca horizontal de Deus. Para Moltmann, isso pode ser colocado em termos dos conceitos fundamentais da teologia reformada da justificação, ou seja, a) o crente é ao mesmo tempo justo e pecador (*simul justus et peccator*), b) pecador de fato e justo na esperança (*peccator in re et justus in spe*) e c) em parte pecador, e em parte justo (*partim peccator – partim justus*)⁶⁹.

Calvino segue Lutero em sua teologia da justificação, contudo vê a santificação da vida como processo gradativo na vida daquele que crê. Esse crescimento da fé tem um apontar escatológico naquele que foi salvo. É necessário aguardarmos em esperança, mesmo com todas as intempéries da vida a que somos sujeitos diariamente, meditando continuamente na nossa ressurreição final.

⁶⁷ MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 155.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 155. Moltmann até considera o caráter psicanalítico envolvido ao se colocar Pai e Mãe como poderes lado a lado e nos lembra que a maturidade é alcançada ao se fazer essa separação dos laços paternos e maternos para se desenvolver como ser autônomo. Também chama a atenção, apoiado no pensamento de Tillich, de que o cristianismo e os profetas falam a respeito do messianismo do Filho, mas tem consciência de que essas imagens de Deus não abordam essa questão e também não chega a desenvolver posteriormente.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 159.

Nas palavras de Calvino:

É indispensável que tenhamos aqui uma paciência singular, para que não *sucedá que*, extenuados, ou revertamos o curso, ou desertemos nosso posto. Portanto, tudo quanto até aqui foi exposto acerca de nossa salvação requer mentes alçadas para o céu, para que “a Cristo, não o havendo visto, amais; no qual, não o vendo agora, mas crendo, vos alegrais com gozo inefável e glorioso; alcançando o fim de vossa fé, a salvação de vossas almas”, como Pedro sentenciava [1Pe 1.8, 9]. Razão por que Paulo diz que “a fé e o amor dos piedosos atentam para a esperança que está posta nos céus” [Cl 1.4, 5]. Assim sendo, quando do céu ficamos a esperar com os olhos fixos em Cristo, sem que algo os detenha na terra, de modo que não conduzam à bem-aventurança prometida, de fato cumpre-se esta declaração: nosso coração está onde está nosso tesouro [Mt 6.21]. Daqui a fé ser tão rara no mundo: que à nossa obtusidade nada é mais difícil que transcender a obstáculos incontáveis enquanto avançamos para o alvo da suprema vocação [Fp 3.14]. À ingente caudal de misérias de que somos quase que levados de roldão, crescem os motejos dos homens profanos, com que nossa simplicidade é atacada, enquanto, renunciando deliberadamente às seduções dos bens presentes, parecemos buscar uma bem-aventurança que nos jaz oculta, como se fosse uma sombra fugidia. Finalmente, de baixo para cima e de cima para baixo, de frente e por detrás, violentas tentações nos assediam, as quais nossos ânimos estariam longe de poder suportar, salvo se, desvencilhados das coisas terrenas, fossem ligados à vida celeste, a qual, na aparência, está mui distante. Portanto, deveras tirou proveito no evangelho aquele que, afinal, acostumou-se à meditação contínua da bendita ressurreição⁷⁰.

John Wesley, fruto do tempo da Era Industrial⁷¹, não pensará pela linha de uma “justiça” pelas vias do direito, mas antes tratará o pecado mais como doença que precisa ser curada, o que faz trabalhar o tema da justificação com base no conceito de regeneração⁷².

Nesse processo de cura que é a santificação, podemos encontrar como bem aponta nosso teólogo, cinco etapas: em primeiro lugar, a graça precursora de Deus que desperta a consciência do ser humano e lhe desperta a vontade, em segundo, a graça convincente de Deus que trabalha no convencimento e provoca a penitência que precede a justificação, em terceiro, essa graça é vivida como justificação, de forma objetiva, e como regeneração, de forma subjetiva, levando assim, ao quarto passo que seria uma vida que segue sendo santificada até chegar ao último passo, que seria a perfeição cristã, ou seja, a *theosis*⁷³.

Para Wesley, portanto, a verdadeira religião implica felicidade e também santidade. Quando essas duas são unidas em uma só, em seu pensamento, é chamado nas Escrituras de “Reino de Deus” ou “reino dos céus”.

⁷⁰ CALVINO, *Institutas III*, 25,1

⁷¹ Para a teologia de John Wesley em seu contexto histórico, ver CANNON, *The Theology of John Wesley*, 284p.

⁷² MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 159.

⁷³ *Ibid.*, p. 160.

Essa santidade e alegria, reunidas em um, é às vezes estilizada, nos escritos sagrados, “o Reino de Deus”, (como pelo nosso Senhor no texto), e às vezes, “reino dos céus”. Chama-se “o Reino de Deus”, porque é o fruto imediato do Reino de Deus na alma. Tão logo ele toma seu poder para si, e estabelece seu trono em nossos corações, eles são instantaneamente cheios com a “justiça, paz, e alegre no Espírito Santo”. É chamado “reino dos céus”, porque é (em certo grau) céu aberto na alma. Para todo aquele que experimenta isso, eles podem declarar diante de anjos e homens. Ganhou-se a vida eterna, a glória na terra começou⁷⁴.

Assim, enquanto Lutero restabelece a doutrina da justificação pela fé, John Wesley restabelece a doutrina que, uma vez justificado pela fé, os que creem podem ser totalmente santificados pela fé, de maneira instantânea e ao longo da própria vida, e de maneira completa. Sua doutrina da santificação completa, perfeição cristã, perfeito amor é considerada sua maior contribuição para a fé cristã⁷⁵.

Dessa forma, o caráter da experiência no pensamento de John Wesley se mostra de extrema importância. Como bem mostra Moltmann, o “sentimento interior⁷⁶” era uma prova convincente no pensamento wesleyano, de maneira que a fé é algo que aquece o coração e que pode ser lembrado. Assim, a fé pessoal, comunitária e organizada tinha mais a ver com a santificação do que a doutrina luterana de obediência ao seu dever no estado de acordo com seu chamamento⁷⁷.

Essa santificação, que acontece na vida daquele que crer não se refere somente a um aspecto pessoal, mas também tem sua implicação social. O próprio Wesley abriu uma união de crédito, praticou medicina, escreveu um livro sobre o valor de choques elétricos no tratamento de doenças mentais e físicas, publicou literatura cristã a preços baixos, bem como tinha como regra em sua sociedade de que seus membros se ajudassem mutuamente em seus negócios. Lutou contra a questão da escravidão na Inglaterra e, em épocas posteriores, o movimento

⁷⁴ JACKSON, *The Works of John Wesley*, p. 81.

⁷⁵ Cf. GRIDER, *Entire Sanctification*, p. 11-12.

⁷⁶ Esse sentimento interior (*inward feeling*) é experimentado pelo próprio Wesley em sua experiência em Aldergate-Street, conforme relatado em seu diário de 24 de Maio de 1738, seção 14: “à noite eu fui muito contra a vontade à sociedade de Aldersgate-Street, onde alguém estava lendo o prefácio de Lutero à Carta de Romanos. Por volta das oito e quarenta e cinco, enquanto ele estava descrevendo a mudança que Deus faz no coração por meio da fé em Cristo, eu senti meu coração estranhamente aquecido. Eu senti que eu podia confiar em Cristo, somente Cristo para a salvação: e uma segurança me foi dada, que ele havia levado embora meus pecados, mesmo os meus, e me salvou da lei do pecado e da morte”. In: JACKSON, *The Works of John Wesley*, p. 103. Ver também CANNON, *The Theology of John Wesley*, p. 65-66..

⁷⁷ Cf. MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 161.

Metodista se mostrou como na vanguarda de movimentos sindicais, abolicionistas, feministas e movimentos de temperança e abstinência⁷⁸.

Percebemos uma grande diferença nas duas teologias. Enquanto Lutero e Calvino vivem sob a constante necessidade de justificar perante a salvação pela via do “direito”, John Wesley, como fruto da Era Industrial em que está inserido, tem uma teologia mais preocupada com a relação do ser humano com Deus e não tanto com relação ao direito⁷⁹.

Vale lembrar os diferentes contextos em que essas duas teologias foram elaboradas. Como toda teologia tem o seu contexto, é necessário se atentar a isso tanto ao se falar de determinado teólogo, como também ao se tentar fazer teologia em dias atuais.

De acordo com Moltmann,

a vita christiana é sempre referida ao tempo e ao contexto. Se a vida cristã é entendida como testemunho de Cristo e do Espírito de Deus, então ela não pode ser o reflexo religioso do *ethos* de uma dada sociedade, como também não pode ser relacionada com este *ethos* apenas de uma maneira negativa. Como testemunho da salvação o testemunho cristão tem que se relacionar de uma maneira curativa [“heileend”] com as doenças de uma dada sociedade. Se assim não fosse, como se poderia falar do “Salvador” [“*Heiland*”]?⁸⁰

Da mesma forma que tanto a teologia luterana quanto a metodista tiveram uma atuação terapêutica para a sociedade de seu tempo, Moltmann também se questiona a respeito das doenças de nossa sociedade pós-industrial para as quais nós, enquanto cristãos, podemos nos manifestar como remédio e cura⁸¹. Diante disso, o que significa falar a respeito da santificação em nossos dias?

3.6.2 Santificação em dias atuais e o Espírito que santifica

Para Moltmann, falar sobre santificação hoje significa “redescobrir a santidade da vida e o mistério divino da criação, e defende-lo contra a manipulação da vida, contra a secularização da natureza e a destruição do mundo pela violência humana⁸²”. Como consequência, isso também tem a ver com a integração do humano com a própria vida e seu respeito e reverência para com as outras criaturas que vivem no mesmo espaço que nós, o que leva a lutar contra e renunciar todo tipo de violência que atente contra a vida, seja da humanidade, seja da natureza.

⁷⁸ Cf. GRIDER, *Entire sanctification*, p. 32-33. Também MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 162.

⁷⁹ Cf. MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 160.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 166.

⁸¹ *Ibid.*, p. 166

⁸² *Ibid.*, p. 166.

No pensamento de Moltmann, também a busca de concordâncias e harmonias da vida fazem parte daquilo que entende como santificação em nossos dias. Para ele, superar as divisões mortais trazidas pela sociedade moderna e seu modo de produção é voltar a viver. Devemos, como humanos tomar consciência que nossa vida se insere dentro do contexto maior da criação para assim poder respeitá-la e viver melhor entre ela, sem viver à custa dos outros, mas antes, em favor dos outros.

Assim,

santificação hoje inclui não somente a saúde da vida, mas também a aceitação da natural fragilidade e da mortalidade da vida humana. Resistir ao impulso de morte não significa reprimir a morte, mas pelo contrário aceitá-la e considerá-la como fazendo parte da vida. Naquele amor que “é forte como a morte”, o instinto da morte se apaga⁸³.

Para Moltmann, essa santificação não tem base no próprio humano, mas sim no Deus que santifica, de maneira que essa santificação é um agir de Deus em nós. Para ele, dessa forma, santificação tem a ver não com um estado em si, mas antes com uma relação e uma pertença, de maneira que aquilo que Deus ama é santo, independente daquilo que seja⁸⁴.

Dessa forma, parece-nos claro que a santificação dada a nós por Deus também precisa ser encarada como tarefa frente ao mundo em que estamos, santificando aquilo que já foi santificado por Deus, uma vez que “santificação é seguimento de Jesus, é tornar-se vivo no Espírito de Deus⁸⁵”.

No pensamento de nosso teólogo, Deus é santo não por ser o “totalmente Outro” (Barth), mas antes por ser o Espírito que enche toda a terra e ser a vida de tudo quanto vive. Dessa forma, considera que a própria vida, por ter sido criada por Deus, já santa e santificá-la quer dizer vive-la com amor e alegria. Em suas palavras

Portanto a santificação da vida significa não sua manipulação religiosa ou moral, mas sim o tornar-se livre e justificado, amado e afirmado, sempre mais vivo. Vida no Espírito de Deus é uma vida que está confiada à condução e ao impulso do Espírito, uma vida que faz com que o Espírito venha⁸⁶.

Moltmann usa três imagens bíblicas para tentar falar a respeito do Espírito e sua relação com os homens: a primeira é a relação da árvore e dos frutos, em que se mostra que os

⁸³*Ibid.*, p. 168.

⁸⁴*Ibid.*, p. 169.

⁸⁵*Ibid.*, p. 169.

⁸⁶*Ibid.*, p. 170.

frutos do Espírito nascem na vida humana, de maneira que devemos deixar com que cresçam em nós, a segunda a relação do Espírito como fonte de vida, que remete ao derramamento do Espírito e seu fluir em nós, e a terceira como luz e luzir que diz a respeito, segundo nosso teólogo, às relações vivas da vida que podemos tirar da própria natureza: “onde o sol brilha, as coisas começam a luzir. Onde a natureza se torna fértil, aí há a vida⁸⁷”.

A consequência disso para nosso teólogo é que ali onde o Espírito de Deus é experimentado, tornando fértil o corpo e alma humana, então ali não há mais a separação entre Deus e os homens.

Como essas três metáforas a respeito do Espírito que, segundo ele, mostram uma corrente de energia que flui a partir de Deus, Moltmann quer resgatar o conceito neoplatônico de emanção. Para ele, “Deus não é apenas alguém que se opõe ao mundo, mas é também a fonte de onde toda vida provém, a árvore que produz os frutos e a luz cujos raios tudo iluminam e aquecem⁸⁸”.

Nesse sentido, as forças e as energias de Deus transbordam e enchem toda a terra. Para Moltmann isso não pode ser feito pelos humanos, mas se deve deixar que venha até nós. Porém, isso não se trata de rejeitar toda atuação humana nesse processo. Como humanos podemos abrir espaço para que essa luz possa brilhar. A questão não é santificar uma vida que não é santa, mas justamente santificar uma vida que é santa e isso tem a ver com aprender a ver essa vida como Deus a vê e a amá-la como Deus a ama⁸⁹.

Diante disso, falar do Espírito como santificador no pensamento moltmanniano tem a ver com ver o Espírito vivificador como o Espírito santificador. Criação e redenção, para nosso teólogo, não são duas coisas diferentes, antes fazem parte do mesmo plano divino⁹⁰.

Assim, segundo nosso teólogo, falar de espiritualidade é falar dessa nova vitalidade e não restrição e enfraquecimento da vida seja pela moral, seja pela religião, antes deve ser visto como novo prazer de viver na alegria de Deus⁹¹.

Se a santificação tem a ver com amar a vida assim como Deus a ama, então é santo todo espírito que a santifica e luta contra as forças que a querem destruir. Da mesma forma, para nosso teólogo o Espírito santificador é também o espaço vital onde a nova vida possa se desenvolver e é experimentado como “amplidão”, sendo Ele próprio essa amplidão. Assim, é

⁸⁷ *Ibid.*, p. 170-171.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 171.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 171.

⁹⁰ A questão da relação entre Espírito e Criação será tratada na próxima seção de nosso trabalho.

⁹¹ *Ibid.*, p. 172.

pela confiança do coração que a profundidade desse espaço pode ser medida, é pela esperança que sua extensão pode ser mensurada e é pelo amor que recebemos e damos que sua largura pode ser medida, de maneira que “o Espírito de Cristo é nossa força imanente, o espírito de Deus é o nosso espaço vital transcendente⁹²”.

3.7 O Espírito e a concretude da vida

Após essa exposição a respeito do *Ordo Salutis* na pneumatologia de Moltmann, ainda falta tentar entender como nosso teólogo traz isso para a vida cotidiana. Afinal, uma teologia que se vê somente em seu caráter especulativo, tende a não trazer libertação para aqueles e aquelas a quem é dirigida.

Um ponto interessante de se perceber é que, para Moltmann, a experiência do Espírito é sempre concreta e ao mesmo tempo é sempre variável, uma vez que se trata sempre de seres vivos. Como eles não são iguais, a maneira de experimentar o Espírito também tem que ser de forma diferente⁹³.

Para tratar a respeito dessa experiência, Moltmann se ancora na doutrina paulina a respeito dos carismas, uma vez que, segundo ele, essa tanto passou por uma reflexão teológica mais profunda, como também está mais orientada para a prática do que a teologia lucana. Outro motivo para tal é, segundo ele, para fugir de certo entusiasmo com relação ao Espírito que vai além da presença de Cristo que se percebe no evangelho lucano⁹⁴.

Moltmann, mesmo se baseando na doutrina paulina, ainda assim, se pergunta se os carismas devem ser julgados, como mostra Paulo, “exclusivamente por sua utilidade para a construção da comunidade e para a vida comum⁹⁵” ao invés de também serem considerados em seu valor intrínseco, independente da comunidade, bem como em seu valor nas experiências das pessoas?

Com essa pergunta em mente, Moltmann tenta falar a respeito do dom de línguas e do dom de cura dentro do movimento carismático. O próprio Moltmann relata que não possui experiência pessoal com esse fenômeno, mas considera como uma forte comoção interior por

⁹² *Ibid.*, p. 173.

⁹³ Para o que segue ver MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 174.

⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 195. Ver também MOLTSMANN, Jürgen. A plenitude dos dons do Espírito e sua identidade cristã, p. 46-52, 1999. Também em MOLTSMANN, *A Response to my Pentecostal Dialogue Partness*, p. 66-67. Essa questão a respeito de certa desconsideração do livro de Atos foi um dos alvos das críticas do movimento pentecostal à pneumatologia de Moltmann como pode ser vista em MACCHIA, *A North American Response*, p. 25-33.

⁹⁵ MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 177.

parte do Espírito, de maneira que só pode ser expresso por meio da glossolalia. Em suas palavras,

Como não tenho nenhuma experiência pessoal com este fenômeno, não estou em condições nem de explicá-lo nem de contestá-lo. Posso apenas descrevê-lo por fora, pelo efeito que exerce sobre os atingidos. Considero-o uma tão forte comoção interior pelo Espírito que sua forma de expressão ultrapassa a esfera da linguagem inteligível e externa-se pela glossolalia, da mesma forma como uma dor intensa se expressa por um choro desinibido, ou uma intensa alegria se manifesta pela pular e pelo dançar⁹⁶.

Mesmo que como europeu reformado Moltmann não experimente essas manifestações em suas reuniões, ele considera como libertador para a igreja europeia ver e aprender com as igrejas dos negros da África e dos Estados Unidos uma nova forma de adoração a Deus e por meio da linguagem corporal.

Em seu pensamento, entendo “falar em línguas” como o processo pelo qual a língua das pessoas mudas começa a desprender-se e elas começam a expressar o que sentem e experimentam⁹⁷.

Dessa forma, vê o dom de falar em línguas em analogia com a terapia do grito primal⁹⁸, mesmo que tenha consciência de que o “falar em línguas” ultrapassa o caráter meramente humano de explicação⁹⁹.

Da mesma forma, o dom da profecia é visto por Moltmann como um carisma especial, uma vez que tem a ver com um *kairós* específico. Nesse *kairós* a palavra profética é responsável por indicar aquilo que é pecado e aquilo que é graça, não sendo, portanto explicável psicologicamente¹⁰⁰.

Mesmo vendo grande valor no movimento carismático, Moltmann considera que esse movimento negligencia os carismas do dia-a-dia do mundo como os movimentos pacifistas, ecológicos, dentre outros. Em seu pensamento, ancorado na teologia dos carismas, percebe que esses são dados para uma ação efetiva no mundo e, dessa forma, a ênfase em uma religião despolitizada e que visa somente o além deve ser evitada e criticada¹⁰¹.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 178.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 178.

⁹⁸ Essa terapia do grito foi desenvolvida tanto por Arthur Janov quanto por Daniel Casriel e parte do princípio de que os gritos têm um poder libertador e são capazes de ocasionar mudanças significativas nas personalidades das pessoas. Cf. LOWEN, *Alegria: a entrega ao corpo e a vida*, p. 174-175.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 178

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 179

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 179.

Os dons do Espírito não são dados apenas para dentro, apenas para a edificação da comunidade, mas, como as “forças do mundo futuro” (Hb 6,5), eles são liberados também para a renovação de toda a criação que geme, para que “toda carne” tenha vida. A identidade cristã, sob este aspecto, é uma identidade autotranscendente¹⁰².

As forças do Espírito, então,

não são “sobrenaturais” em oposição aos dons chamados “naturais”; elas não são “intra-eclesiais” em oposição à “do mundo”; não são do “além” em oposição à do aquém; não são espirituais, anímicas ou religiosas em oposição às forças do corpo etc. São as forças universais do Deus criador, redentor e santificador. Como forças da nova criação de todas as coisas elas devem ser entendidas como “início e antecipação” da glória futura do Deus uno e trino¹⁰³.

Com relação ao dom de cura, Moltmann os vê como sinais da nova criação da vida e antecipação da ressurreição dos mortos e da vida eterna. Seguindo os evangelhos sinóticos mostrará que as pessoas não são apresentadas como pecadoras, antes como enfermas e pessoas que necessitavam de cura e libertação¹⁰⁴.

Jesus era aquele que curava os enfermos e andava fazendo o bem e libertando àqueles que eram oprimidos pelo diabo (At 10,38). Os endemoninhados eram libertos e os enfermos eram curados pelo poder de sua palavra¹⁰⁵.

Para Moltmann, as curas de Jesus se encontravam dentro do seu horizonte de anúncio do Reino de Deus. Em suas palavras:

Quando Deus assume seu poder sobre a criação, os demônios vão embora. Quando o Deus vivo vier morar em sua criação, todas as criaturas estarão plenas de sua eterna vitalidade. Jesus traz o Reino de Deus não somente nas palavras que despertam a fé, mas também nas curas que devolvem a saúde. O Espírito de Deus é uma força vital que penetra os corpos das pessoas e expulsa os bacilos da morte. As curas milagrosas de Jesus são “milagres do Reino” (Christoph Blumhardt). (...) Em vista da enfermidade, o Reino de Deus que dizer-cura. Em vista da morte o Reino de Deus quer dizer - ressurreição¹⁰⁶.

¹⁰² MOLTSMANN, A plenitude dos dons do Espírito e sua identidade cristã, p. 49

¹⁰³ *Ibid.*, p. 51

¹⁰⁴ MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 181-182.

¹⁰⁵ É interessante notarmos aqui que Moltmann considera demônios como “forças pessoais de destruição” que tem o prazer de torturar. Esse ponto é bastante criticado por pentecostais, tais como STIBBE, *A british appraisal*, p. 13. No pensamento de Stibbe, Moltmann joga fora a antiga cosmologia cristã por meio de uma visão otimista da criação. Vale lembrar que para o movimento pentecostal a questão da batalha espiritual é extremamente importante, sendo também uma das bases do pensamento pneumatológico.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 182.

Assim, para Moltmann, olhando pelo prisma da nova criação, essas curas são aquilo que devemos esperar, sendo somente ao se perder de vista essa esperança escatológica que pensamos nessas curas usando a categoria de milagre. Para Moltmann, se olharmos pelo prisma da esperança do Reino de Deus, as curas de Jesus são atos de esperança¹⁰⁷.

No pensamento moltmanniano, Jesus cura por meio de seu sofrimento, uma vez que “levou sobre si as nossas enfermidades e pelas suas pisaduras fomos sarados” (Is 53,4; Mt 8,17). Essa cura consiste, então, na restauração da comunhão dos enfermos com Deus por meio da sua solidariedade para conosco¹⁰⁸.

Em sua análise a respeito da ação do Espírito na concretude da vida falar da comunidade carismática é falar de unidade na diversidade e variedade na unidade, cuja força da unidade é o amor e a força da diversidade é a liberdade. Em suas palavras, a comunhão do Espírito Santo é aquela

Na qual se encontram os que são possuidores de dons tão diferentes: Há muitos dons – mas um só Espírito. E esta unidade do Espírito é a comunhão entre os fieis diferentemente chamados e diferentemente dotados. Com isto toda outra garantia de unidade fica relativizada: não é a única doutrina, nem o único papa, nem a única fé, mas sim a comunhão do Espírito que cria a unidade na diferença e na diversidade dos dons. Se não existisse a comunhão do Espírito na diversidade dos dons espirituais, então as outras garantias de unidade da Igreja não teriam valor¹⁰⁹.

Diante disso, pensar o Espírito Santo a partir das experiências que fazemos dele na concretude da vida, para nosso teólogo é pensa-lo como energia vitalizante, uma vez que transmite vida.

Em seu pensamento, uma vez que os dons do Espírito não são criaturas do Espírito, mas é ele próprio, Moltmann se coloca contrário à distinção entre energias criadas e energias incriadas. Nesse sentido, considera a relação do Espírito com os dons de maneira muito íntima o que leva a pensar que, se o Espírito é derramado sobre toda carne, então toda carne passa a ser também espiritual¹¹⁰.

Para Moltmann é o próprio Deus que participa de nossa vida mortal quando experimentamos o Espírito Santo, da mesma forma que também participamos de Sua vida eterna.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 182.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 183.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 185-186. Também ver MOLTSMANN, *Igreja no poder do Espírito*, 463 p.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 186-187.

Assim, ao sermos atingidos pelo Espírito Santo, no pensamento moltmanniano, de nós também emana uma irradiação que leva nossas relações a brilharem. Aquilo que antes era representado como aréolas hoje poderia ser representado como “aura” ou “charme”, ou, da mesma forma, da “atmosfera” de determinado lugar¹¹¹.

3.8 Rumo a uma pneumatologia hermenêutica de Jürgen Moltmann

Acreditamos que, a partir da abordagem feita da pneumatologia de Jürgen Moltmann estamos prontos para afirmar que ela pode ser considerada uma pneumatologia de caráter hermenêutico.

Lembramos que, como expomos na primeira seção de nosso trabalho, uma teologia que se diz hermenêutica precisa romper com antigas formas engessadas, sendo a primeira delas a questão do sentido do texto. Mostramos que o sentido não deve ser procurado no texto, mas em seu adiante. O texto só pode ser interpretado a partir do horizonte sob o qual o estamos lendo.

Nesse sentido, como mostramos, é necessário sempre um novo ato de interpretação do evento Cristo de maneira que possamos abarcar também a experiência do ser humano de nosso tempo.

Se atentarmos à pneumatologia de Jürgen Moltmann, perceberemos que ele traz os conceitos de justificação, regeneração, santificação e experiência do Espírito para um contexto atual, ressignificando a teologia reformada da qual tem sua origem, bem como os tirando de um caráter individualista no qual, tradicionalmente eram colocados¹¹².

Uma boa síntese da pneumatologia de Moltmann que apresentamos, pode também ser encontrada em Mark Stibbe¹¹³ quando este diz que onde há paixão pela vida (sobre e contra a morte), o Espírito age como vivificador. Onde há paixão pela libertação (sobre e contra a opressão), ali o Espírito age como libertador e onde há paixão pela justiça (sobre e contra a injustiça), ali o Espírito age como juiz, de maneira que onde quer que vejamos movimentos de renascimento, santificação, comunidade, energia, cura, contemplação, então ali age o Espírito de Deus.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 187-188

¹¹² A preocupação tradicional a respeito da justificação, regeneração e santificação, geralmente era vista somente em seu caráter individual. O que importava era somente a salvação individual e não comunitária. A preocupação estava somente com a alma e não com a sociedade. Esse apontamento também foi feito por STIBBE, *A British Appraisal*, p. 9-10.

¹¹³ STIBBE, *A British Appraisal*, p. 5-6..

Essa atitude de Moltmann, sem dúvida, traz a pneumatologia para mais próximo da compreensão popular e revela a preocupação de Moltmann em tornar os conceitos teológicos atuais para uma geração que não tem esse tipo de estudo como primeira preocupação em uma época em não vivemos mais sob a cristandade¹¹⁴.

Ao fazer isso, Moltmann apresenta os conceitos teológicos sob nova roupagem, sem contudo deixar para trás o seu caráter histórico. Nesse sentido, cumpre com o segundo ponto levantado em nosso trabalho a respeito da memória e profecia que se deve ter ao se tentar fazer uma teologia hermenêutica.

Com isso em mente, percebemos que Moltmann também não abandona a tradição protestante no qual está inserido, antes, a tenta ressignificar, conciliando também com um forte caráter ecumênico¹¹⁵ e, nesse sentido, acreditamos que o faz com bastante excelência, conciliando Tradição de ensino com novas formas de linguagem que são úteis para a compreensão em nossos dias e que dizem algo a homens e mulheres de nosso tempo.

Não podemos nos esquecer do grande uso do texto bíblico feito por nosso teólogo. Sua pneumatologia não se baseia somente em questões filosóficas e teológicas desvincilhadas do texto bíblico, mas são por ele ancoradas, de maneira que o que surge é tanto um texto com boa base teológica, filosófica e bíblica.

Outro ponto importante que mostramos em nosso primeiro capítulo tem a ver com aquilo que uma teologia hermenêutica traz, ou seja, uma ação efetiva no mundo. Uma vez que compreendemos o texto e nos compreendemos diante do texto, isso deve gerar em nós uma ação. Assim, uma teologia que se mostra hermenêutica também chama a uma ação de transformação da realidade na qual estamos.

A pneumatologia hermenêutica segue, então, com o mesmo intuito. Como indicamos nos primeiros capítulos de nossa tese, uma pneumatologia que queira fazer sentido para a sociedade atual precisa se mostrar conectada com as realidades do mundo. Não deve ser uma pneumatologia que se faça desconectada da vida e que não visa à transformação da sociedade. Falar do Espírito hoje deve, necessariamente, passar por um redizer a pessoa do Espírito nas categorias do século presente. Isso não tem a ver com uma negociação da identidade cristã,

¹¹⁴ É interessante perceber que Peter Kuzmic aponta, mesmo em meio a sua dura crítica à pneumatologia de Moltmann, que o conceito de Espírito como energia da vida trazido por Moltmann dá uma exegese dessa declaração um contexto global tanto econômico, quanto político, social, religioso e ecológico. Cf. KUZMIC, *A Croatian War-time Reading*, p. 17-24.

¹¹⁵ Isso é percebido também por CHAN, *An Asian Review*, p. 35-40 ao pontuar a grande influência que o pensamento ortodoxo exerce na pneumatologia moltmanniana.

mas é, justamente, fruto dessa mesma identidade que ao longo da história segue se redizendo a novidade do Evangelho de Jesus.

Pneumatologia hermenêutica, então, é pneumatologia que é conectada com a vida em todas as suas formas e tem nela o seu lugar de reconhecimento da ação do Espírito na concretude do mundo, libertando, justificando e fazendo nova todas as coisas.

A nosso ver, é perceptível, no pensamento pneumatológico de Moltmann, o caráter da ação. O Espírito não é somente aquele que agiu em Jesus de Nazaré curando e libertando as pessoas enfermas, mas é também o Espírito que é fonte de vida e que restaura as vidas que estão em estado de morte.

Ora, se fomos alcançados por esse Espírito e já experimentamos a nova criação de todas as coisas, então, segundo nosso teólogo, a ação no mundo é consequência desse amor recebido. O Espírito gera em nós uma nova hermenêutica da vida. Passamos a ver o mundo com os olhos da esperança e com os olhos de que Deus transformará todas as coisas.

Por vermos a criação, a humanidade, os animais, todo o cosmos como amados por Deus, então nosso engajamento contra as causas de morte em nossa sociedade é visto como ação do Espírito de Deus em nós e reflexo daquilo que experimentamos.

Agir de acordo com o Espírito, como vimos, para os cristãos, é o seguimento de Jesus Cristo, ou seja, lutar contra a impiedade, lutar pela justiça, defender a causa do indefeso e daqueles que não têm parte na terra.

Seguir os passos do Mestre implica em lutar contra aquilo que causa morte à nossa sociedade, tal como o capitalismo feroz e neoliberal que, visando somente o lucro, mata milhões de pessoas no terceiro mundo diariamente, alimenta guerras que geram milhares de desabrigados e refugiados como vemos no caso da Síria.

Da mesma forma, seguir os passos do Mestre tem seu aspecto social, ou seja, a luta pela vida da própria criação que também é ameaçada pela ética do capital. Visando o lucro, florestas são destruídas, comunidades inteiras são desabrigadas; na América Latina, milhares de tribos indígenas perdem seu lugar tradicional de habitação e são forçados a viver em regimes de escravidão em cidades para que consigam comer.

A pneumatologia proposta por Moltmann traz em seu bojo esse engajamento social como consequência da experiência do Espírito, bem como da própria experiência que Jesus

fez desse mesmo Espírito em sua vida entre nós. Assim, como diz Stibbe, se trata de uma pneumatologia que não se envergonha das questões políticas, sexuais e ecológicas¹¹⁶.

Chamamos a atenção também pelo uso, por parte de Moltmann, de diversas fontes, tais como a teologia feminista, a teologia ortodoxa, a teologia católica e as religiões orientais na fundamentação de sua pneumatologia. Consideramos que esse fato mostra o caráter holístico que Moltmann desejou trazer em sua pneumatologia, se mostrando aberto a pesquisar fora de sua tradição, o que sem dúvida, também se torna exemplo para teólogas e teólogos de nossos dias.

Também com relação ao movimento pentecostal, mesmo que Moltmann não tenha tratado em seu livro, uma vez que era fora de seu horizonte, Juan Sepúlveda chama a atenção para a grande contribuição que a pneumatologia moltmanniana pode trazer para a renovação do pentecostalismo, principalmente no que tange às questões sociais¹¹⁷.

Diante de tudo isso, acreditamos que a pneumatologia de Jürgen Moltmann pode ser considerada uma pneumatologia de caráter hermenêutico, uma vez que fala a homens e mulheres de nosso tempo, e tende a contribuir muito para uma nova leitura do texto bíblico a respeito do Espírito Santo, bem como para que se possa ensinar a disciplina de pneumatologia de maneira mais atual nos diversos seminários e cursos de teologia e estudos religiosos espalhados pelo mundo.

Essa pneumatologia moltmanniana está também extremamente conectada com a concretude do mundo, de maneira que tentar entendê-la olhando somente os aspectos metafísicos da pessoa do Espírito se torna uma tarefa impossível. Dizer o Espírito totalmente ligado com a vida, como proposto por Moltmann traz em si uma grande novidade para se redizer a pneumatologia em nossos dias.

Nesse sentido, essa pneumatologia cumpre aquilo que temos chamado em nosso trabalho de “pneumatologia hermenêutica”. Moltmann, sem negociar a identidade cristã apresenta o Espírito como algo que pode ser percebido na realidade do mundo, não sendo somente um objeto do pensamento metafísico, desconectado daquilo que acontece com pessoas em suas sociedades.

Assim, a pneumatologia integral de Moltmann nos aponta formas de redizer a pessoa do Espírito em nossos dias, abrindo leques para formularmos novas formas de se falar a

¹¹⁶Ver STIBBE, *A British Appraisal*, p. 5-16.

¹¹⁷Ver SEPÚLVEDA, *The Perspective of Chilean Pentecostalism*, p. 41-49.

respeito da pessoa do Espírito que é doador e amante da vida. Nesse sentido que podemos afirmar que é uma pneumatologia hermenêutica.

3.9 Considerações finais do capítulo

Ao chegarmos ao final de nosso percurso pela “ordem da salvação” na pneumatologia integral de Jürgen Moltmann, percebemos que a morte e ressurreição de Cristo têm papel central no pensamento de nosso teólogo, principalmente no que tange à comunhão do Espírito e sua atuação na concretude da vida.

Uma vez que, como já mostramos, a morte e ressurreição de Cristo é um evento trinitário, a ação do Espírito também não pode ser desassociada dessa característica. Nesse sentido, a pneumatologia proposta por Moltmann tem seu caráter trinitário. Com isso, é possível perceber que o Espírito não se torna um terceiro na Trindade, mas está, juntamente com o Pai e o Filho, atuando no mundo e sendo glorificado nele.

Moltmann traz para nossos dias os conceitos de Justificação, Regeneração, Libertação e Santificação, utilizando-os na concretude da vida diária, dizendo esses conceitos teológicos, frutos da pessoa do Espírito, de forma nova e de uma maneira que faz sentido para a sociedade de nossos dias, não preso a entidades metafísicas e que não tocam a realidade do mundo. Como mostramos anteriormente, isso quer dizer fazer uma pneumatologia hermenêutica.

Com relação às afirmações de que Moltmann seria um panenteísta cristão, é necessário fazermos uma diferenciação entre o panenteísmo diferenciado, proposto por Heinrich Heine e aquilo que é chamado de panenteísmo trinitário.

Segundo Moltmann, o panenteísmo diferenciado foi proposto por Heine com o intuito de combater a ideia panteísta do tempo de Goethe que levava à indiferença com relação ao mundo. A ideia de Heine era que Deus não se manifesta a si mesmo em um mesmo nível em todas as coisas, mas que se manifesta numa extensão variável em coisas diferentes e a condução de todas as coisas a um nível mais alto da infinidade é inerente em todas as coisas por meio Dele ¹¹⁸. Somente se vê a pneumatologia de Moltmann como panenteísta, no sentido

¹¹⁸ Cf. MOLTSMANN, *God in creation*, p. 271. A ideia de panenteísmo trinitário no pensamento de Moltmann é ressaltada por, dentre outros, KÄRKKÄINEN, *The Trinity*, p. 100-122 e também por BURNS, *Moltmann's Theological Anthropology*, p.83. Kärkkäinen, em seu trabalho, cita Bauckham, que afirma, cf. BAUCKHAM, *The Theology of Jürgen Moltmann*, p. 17, que “o objetivo da história trinitária de é a união de todas as coisas com Deus e em Deus: um panenteísmo trinitário e escatológico”. É interessante termos em mente que Moltmann, ao expor sua teologia da criação, frisa que somente uma doutrina trinitária preserva a imanência e a transcendência de Deus em relação ao mundo. Se tomarmos todo o conjunto da obra moltmanniana não poderemos dizer que “Deus ser tudo

de Heine, se se desconsidera o seu caráter trinitário, bem como o caráter trinitário da sua teologia da criação.

Uma vez compreendendo o esvaziar-se de Deus para abrir espaço para sua criação e a habitação do Espírito dando vida a tudo quanto vive se torna claro que há em Moltmann tanto o caráter da alteridade de Deus em relação à sua criatura, quanto também o seu amor que faz estar próximo e viver nela¹¹⁹.

Mark Stibbe, porém, em seu artigo levanta a hipótese de que a pneumatologia de Moltmann tenha sido fundada sobre o solo das discussões ocorridas no encontro do *World Council of Churches* (WCC), em 1989 em que o tema também foi a questão do Espírito Santo com diversas publicações a respeito da temática “Vem, Espírito Santo¹²⁰”.

Contudo, mesmo que a temática do concílio em questão tenha sido a questão do Espírito Santo, Moltmann, em seu artigo de resposta, deixa muito claro que não é um teólogo da WCC, mesmo que tenha cooperado com essa instituição por alguns anos de sua vida, de 1963 a 1982, na série *Faith and Order*. Assim, não considera que sua pneumatologia tenha tido por base as discussões elaboradas pelo *World Council of Churches*¹²¹.

Stibbe também é o único a levantar a questão de que a proposta de uma pneumatologia holística por parte de Moltmann falha em não abordar outras temáticas tais como a matemática, as artes, as ciências, a estética, dentre outras, propondo que houvesse um capítulo com a temática “Espírito e Sabedoria” para resolver alguns desses problemas¹²².

Em defesa de Moltmann, dizemos que consideramos impossível abordar todas as áreas do conhecimento humano ao se trabalhar determinada temática. Por mais que o pesquisador se esforce, sempre haverá algum campo que não tenha sido abordado ou poderia ser mais bem explorado no trabalho assumido.

em tudo” implica em um panenteísmo diferenciado como proposto por Heine. Se há a relação entre Criador e criatura e essa distinção precisa ser mantida também na nova criação de todas as coisas, do contrário Deus estaria somente em autorelação, então, na linha de pensamento de nosso teólogo nos faz pensar que o que ele quer dizer é que todas as coisas estarão completamente voltadas para Deus e inteiramente em uma relação de amor para com ele. Nesse sentido, amaremos da mesma forma e em igual medida que somos amados. Ou seja, Deus será tudo para a humanidade. Essa nossa interpretação foi apresentada ao próprio Moltmann em 31.01.2017 e foi aprovada por ele.

¹¹⁹ Aqui concordamos com SEPÚLVEDA, *The Perspective of Chilean Pentecostalism*, p. 41-49 quando ele diz que uma teologia que nasce da experiência tem sua própria linguagem e metodologia, bem como quando afirma que a pneumatologia de Moltmann é fundada biblicamente.

¹²⁰ Cf. STIBBE, *A British Appraisal*, p. 8.

¹²¹ Cf. MOLTSMANN, *A Response to my Pentecostal Dialogue Partness*, p. 61.

¹²² Cf. STIBBE, *A British Appraisal*, p. 14

Considerações finais da seção

Iniciamos nossa seção nos perguntando se a pneumatologia de Moltmann poderia ser considerada uma pneumatologia que atendessem aquilo que denominamos na nossa primeira seção como “Pneumatologia Hermenêutica”.

Para isso, fizemos um longo percurso pela pneumatologia de Moltmann ao longo de dois capítulos com o intuito de mostrar que sua pneumatologia pode sim ser considerada como hermenêutica e deve ser considerada atual e com algo a dizer à nossa sociedade.

No primeiro capítulo dessa seção iniciamos pela história do nosso teólogo. Uma vez que toda teologia nasce também a partir daquele que a faz, consideramos importante traçar rapidamente a história de Moltmann. Ao fazer isso, foi possível perceber como que sua experiência como prisioneiro de guerra e sua experiência de conversão foram importantes para seu modo de fazer teologia. Ao encontrar Jesus como aquele que está junto aos desamparados e aqueles que sofrem, uma nova maneira de ver o mundo se abre para nosso teólogo. Moltmann passa a ver o mundo com os olhos da esperança e da promessa. Isso, sem dúvida, marcará sua teologia e, conseqüentemente sua pneumatologia.

A partir da análise de sua obra, é possível afirmarmos que sua pneumatologia possui caráter trinitário. Para ele, o tema da Trindade não havia sido devidamente abordado pelas diversas teologias políticas, hermenêuticas, etc. e isso o leva a ressaltar o caráter trinitário da fé cristã e, com isso, é possível mostrar que o Espírito Santo se apresenta na Trindade não como um terceiro, mas como totalmente ligado ao Pai e o Filho, de maneira que não se pode pensar nenhum dos três de maneira separada, mas somente em sua relação pericorética. Isso, como sugerimos na conclusão do primeiro capítulo dessa seção, indica uma abertura para a inserção da pneumatologia moltmanniana dentro do contexto do diálogo inter-religioso.

Outro ponto que consideramos de extrema importância é a estreita relação que Moltmann estabelece entre sua pneumatologia e as situações concretas da vida ao abordar o Espírito como Libertador, Justificador, Regenerador e Santificador. Essa afirmação da vida que é trazida por meio do Espírito quando este promove a libertação dos oprimidos e faz justiça aos injustiçados desse mundo, bem como quando santifica e regenera, também indica a preocupação de Moltmann de propor uma pneumatologia que esteja ligada com as questões atuais da sociedade e não somente com uma questão doutrinal.

Ao ressaltar o caráter maternal do Espírito que é manifestado ao se ver o Espírito como aquele que regenera todas as coisas, Moltmann tem o intuito de corrigir aquilo que,

segundo ele, seriam visões errôneas a respeito da Trindade, tal como a proposta de Irineu das duas mãos do Pai. Isso se mostra importante em nossa proposta de inserir o pensamento de Moltmann no diálogo inter-religioso por meio da pneumatologia, uma vez que essa imagem de Irineu é constantemente assumida pelos teólogos que tentam dialogar com as outras religiões por meio da pneumatologia cristã, como veremos no capítulo quatro de nosso trabalho. Ao mesmo tempo, indica um critério de discernimento importante para a ação do Espírito no mundo que é o da promoção da vida em sua integralidade. Poderia esse critério ser estendido para a questão do diálogo inter-religioso por meio da pneumatologia?

Ao fazer a ligação da pneumatologia com o engajamento em relação à vida que o entendimento do Espírito enquanto libertador, regenerador e santificador nos traz, a pneumatologia de Moltmann se mostra bastante atual, uma vez que, conforme nos aponta Josias da Costa, ela

(...) vai além dos métodos que circunscrevem a ação do Espírito nos limitantes espaços eclesiais, porquanto enfatizam a relação pneumatologia-eclesiologia (como no caso de Yves Congar), ou os que entendem a ação do Espírito apenas como uma confirmação totalmente subjetiva do processo revelador objetivo de Jesus, na medida em que sublinharam a relação subserviente pneumatologia-cristologia (como é o caso de Karl Barth). (...) Aqui é ocasião para afirmar que ele [Moltmann] está em sintonia com os temas que estão na ordem do dia da agenda mundial, tornando sua teologia um importante instrumento crítico da moderna sociedade humana, tecnologicamente “cientificada”¹²³.

Se tomarmos por base todo esse percurso feito, é possível afirmar que a pneumatologia de Moltmann pode ser considerada uma pneumatologia de caráter hermenêutico, ou seja, ela tem algo a dizer para homens e mulheres de nossos dias, ao mesmo tempo em que é fortemente ancorada na Tradição protestante e no fundamento das Escrituras.

Uma vez que mostramos isso, as perguntas que precisamos responder positivamente são: “Será que essa pneumatologia tem algo a dizer à questão do diálogo inter-religioso?” “Quais seriam, então, essas contribuições?”.

É esse tema que abordaremos na próxima seção.

¹²³ COSTA JÚNIOR, *Espírito e natureza na teologia de Jürgen Moltmann*, p. 83. O autor também frisa o caráter dialogal que a teologia de Moltmann tem em seu conjunto. Ver também BAUCKHAM, *The Theology of Jürgen Moltmann*, p. 6.

SEÇÃO 3 – A PNEUMATOLOGIA DE JÜRGEN MOLTSMANN E O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO: POSSÍVEIS CONTRIBUIÇÕES

Introdução

Nessa última seção do nosso trabalho, nosso intuito é responder positivamente a pergunta que fazemos em seu título. Para isso, dividimos essa seção em dois capítulos.

No primeiro, apresentaremos o *status quaestionis* de uma abordagem pneumatológica do diálogo inter-religioso. Esse capítulo se faz necessário a fim de podermos compreender quais são os avanços e limites que as diversas tentativas alcançaram ou deixaram a desejar dentro da tradição cristã.

Para isso, abordaremos os aspectos principais dos quatro seguimentos cristãos de nossa atualidade, a saber, os seguimentos católico, evangélico, ortodoxo e protestante.

No segundo capítulo dessa seção, abordaremos o pensamento de Jürgen Moltmann no que tange a ação do Espírito nas experiências humanas e na criação, a fim de mostrar como sua pneumatologia pode ser uma contribuição para o diálogo inter-religioso na atualidade.

Nosso intuito ao abordar o tema da experiência e da criação nesse capítulo e não nas visões gerais de sua pneumatologia que desenvolvemos na seção anterior, é mostrar que, para nosso teólogo, o Espírito não pode ser visto desvinculado do mundo e da criação o que, conseqüentemente, a nosso ver, nos leva a pensar o papel do Espírito nas outras religiões.

Embora a participação de Moltmann no diálogo inter-religioso não seja tão presente, abordaremos nessa seção dois de seus debates naquilo que considera como diálogo inter-religioso direto e mostramos suas considerações a respeito do diálogo inter-religioso indireto¹.

No final da seção, apresentaremos três pontos nos quais acreditamos que a pneumatologia de Jürgen Moltmann pode contribuir para o diálogo inter-religioso na atualidade.

¹ Aquilo que Moltmann considera como diálogo inter-religioso direto e indireto será abordado no capítulo 5 dessa seção.

CAPÍTULO 4 - *STATUS QUAESTIONIS* DE UMA ABORDAGEM PNEUMATOLÓGICA DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

4.1 Introdução

Entrar na temática a respeito do diálogo inter-religioso é algo fundamental em nosso tempo, uma vez que vivemos em um mundo globalizado e pós-moderno. Diante das constantes evoluções da ciência e do conhecimento humano a respeito do mundo, do Universo e das religiões, mediante os estudos arqueológicos e sociológicos, a teologia não deve se colocar à margem dessas questões, mas deve também dialogar com essas novas descobertas em uma tentativa de se dizer, bem como de se redizer frente às novas visões de mundo e frente aos novos conhecimentos produzidos pela humanidade.

A questão do pluralismo religioso não é um fenômeno novo no mundo que vivemos. Desde muito tempo já existe a coexistência de religiões na Terra. Seria ingênuo de nossa parte pensar que essa questão se trata de algo que surgiu apenas no século XX. O Cristianismo, desde seu surgimento, se viu obrigado a conviver com as outras religiões e, de alguma forma, responder às suas questões¹. Que isso tenha sido potencializado nos últimos séculos, principalmente com o advento da modernidade e pós-modernidade, podemos afirmar com certa certeza.

Mesmo convivendo com as religiões durante todo esse tempo, foi no século XX que o tema do diálogo inter-religioso veio à tona com maior ênfase no cenário do cristianismo. Na tentativa de lidar com esse antigo fenômeno que se tornou “novo” no meio cristão e dar respostas cristãs a respeito da pluralidade das religiões é que surge a chamada Teologia Cristã das Religiões. Essa tem o intuito de refletir sobre a relação entre Deus e o fenômeno da religião a partir da fé cristã², ou seja, “pensar teologicamente sobre o que significa para cristãos viver com pessoas de outras fés e sobre a relação do Cristianismo com outras religiões³.” Como expõe Kärkkäinen, alguns autores propõem que se chame “Teologia do Pluralismo Religioso”, uma vez que esse termo reflete melhor o desafio da teologia das religiões em nosso tempo.

Com isso em mente, o intuito do primeiro capítulo dessa seção é mostrar o *status quaestionis* do diálogo inter-religioso através da pneumatologia para, no capítulo seguinte,

¹KÄRKKÄINEN, Velli-Matti. *Trinity and Religious Pluralism*, p. 2.

²Cf. YONG, Amos. *Beyond the Impasse: toward a Pneumatological Theology of Religions*. Minnesota. Baker Academic: 2003, p.14.

³KÄRKKÄINEN, Velli-Matti. *Trinity and Religious Pluralism: the Doctrine of Trinity in Christian Theology of Religions*. 2004, p. 2.

tentarmos mostrar em que pontos a pneumatologia de Jürgen Moltmann pode contribuir com essa questão.

4.1.1 Um impasse no diálogo inter-religioso

Uma vez que nos propomos a falar a respeito do diálogo inter-religioso, é importante lembrarmos que a religião faz parte da experiência humana. Dessa forma, tentar falar das religiões sem falar dessas experiências em sua completude seria extremamente ingênuo de nossa parte, bem como prejudicial para o fazer teológico, uma vez que seria uma teologia abstrata e que não toca a realidade em que vivemos.

O ser humano é um ser social, político e econômico. Dessa forma, como bem nos aponta Yong, entender uma religião tem a ver com entender seu contexto social, político e cultural e não pode, assim, ser reduzido a somente um método de aproximação. Dessa forma, qualquer ideia de uma religião pura ou de uma essência pura de uma religião sem interferência desses fatores é impensável no mundo atual⁴.

Em um primeiro momento, a tentativa desse diálogo se deu pela via cristológica. Essa abordagem pode ser resumida em três linhas de pensamento: exclusivista, inclusivista e pluralista⁵.

A linha exclusivista, ou também chamada tradicionalista, traz em seu escopo a ideia de que a salvação somente se daria a partir do pertencimento à fé cristã e, para uma parte da corrente evangélica, a confissão do nome de Jesus como constitutivo da salvação.

A posição inclusivista, por sua vez, faz a diferenciação entre a salvação enquanto ontológica (a ação de Cristo na pessoa) e o acesso epistemológico (através da pregação do evangelho entre outras providencias divinas). Nesse sentido, na perspectiva inclusivista é possível que pessoas que nunca ouviram falar a respeito do evangelho possam ser salvas por ação de Deus de forma que somente Ele conhece.

A perspectiva pluralista, por sua vez, com nomes como John Hick e Paul Knitter, sustenta que a salvação precisa ser entendida como disponível através das várias religiões da mesma forma que os raios do sol alcançam a todos. Para isso, pressupõem a noção de

⁴ Cf. YONG, *Beyond the Impasse: toward a Pneumatological Theology of Religions*, p.15 -16. Yong também faz menção ao grande erro que houve no projeto da teologia liberal, bem como no projeto de Harnack em se descobrir uma “essência” do cristianismo. No caso dos teólogos liberais e sua busca de um “Jesus histórico puro” também entra nessa tentativa de se encontrar algo que, de alguma maneira, possa ser definido sem levar em conta a realidade social, cultural e histórica daquilo que se procura.

⁵ Diversos autores fazem essa divisão e há consenso entre teólogos a respeito dessas três abordagens. Aqui, seguimos as indicações da obra supracitada de Amos Yong, p. 23-26. Ver também RACE, *Christians and Religious Pluralism*, p. 7.

paridade epistemológica, ou seja, a salvação precisa ser universal e acessível a todas as pessoas, independentemente do local de seu nascimento, ou de sua cultura religiosa.

É interessante perceber que em todos os casos, como nos aponta Amos Yong, a preocupação central não é com respeito às outras religiões, antes, a respeito de como se dá a salvação nelas. Tanto a linha inclusivista como a linha pluralista não atenta para uma teologia das religiões, mas sim, para uma possível soteriologia que venha a ocorrer nesse percurso.

Segundo Yong, essa preocupação a respeito da salvação pelas vias exclusivistas, inclusivista e pluralistas geram um “impasse” na questão do diálogo inter-religioso e, assim, se torna necessária uma nova abordagem do problema. Essa nova via acontece quando se faz uma virada rumo à abordagem pneumatológica das religiões.

Como se deu essa abordagem e quais foram as principais tentativas empreendidas pelas tradições cristãs sobre esse tema? Todas as tradições cristãs propuseram alguma abordagem para essa temática e foram diversas as tentativas para o desenvolvimento de uma teologia pneumatológica das religiões nas tradições católica, ortodoxa, protestante e evangélica⁶.

A fim de traçarmos esse panorama, que é o intuito desse capítulo, analisaremos as tentativas construídas por Jacques Dupuis, George Khodr, Stanley Samartha, Clark Pinnock e Amos Yong.

4.2 A tentativa de Jacques Dupuis⁷

Jacques Dupuis, teólogo jesuíta, nascido na Bélgica em 1923 e falecido em 2004, é grandemente conhecido por seu trabalho teológico acerca do diálogo inter-religioso, principalmente pelo viés cristológico, como expusemos em nossa primeira seção desse trabalho⁸.

Sua virada à pneumatologia, como nos mostra Yong, pode ser percebida no livro *Jesus Christ and His Spirit*, Nessa obra, tem a consciência de que a reflexão teológica se quiser ser

⁶ Em nossos dias ainda é comum, apesar das enormes diferenças que alguns movimentos trazem, considerar o movimento evangélico dentro do movimento protestante. De nossa parte, acreditamos que a separação se faz necessária nesse trabalho a fim de que as propostas pneumatológicas de diálogo inter-religioso se mostrem de forma mais clara.

⁷ Ainda que o enfoque de Dupuis não seja o diálogo inter-religioso pela via pneumatológica e são poucos os seus escritos sobre essa temática, consideramos importante abordar suas ideias nessa temática, dadas as grandes contribuições que o autor deu sobre a questão do diálogo inter-religioso pela via cristológica.

⁸ Cf. p. 53 de nossa tese.

plausível, deve se basear na experiência de vida e agarrar a isso em cada passo, devendo também ser exposta e testada pelas realidades do mundo moderno⁹.

Dupuis está consciente dos esforços feitos em uma tentativa de avaliação do mundo religioso por meio de um método indutivo e que esses esforços se concentraram em uma teologia da “presença escondida de Cristo¹⁰”. Porém, para Dupuis, aparentemente, se abre uma nova via que é baseada na experiência dos não cristãos com Deus e que consiste em descobrir na vida religiosa dos não cristãos a presença e influência do Espírito Santo que não está limitada à Igreja.

Para Dupuis,

essa abordagem é fundada na crença cristã de que o mundo no qual todo homem vive sua vida é o mundo já redimido por causa do mistério histórico de Cristo que culminado no Pentecostes, trouxe uma nova criação. A efusão escatológica do Espírito que é resultado da glorificação de Cristo não é limitada às fronteiras da Igreja cristã; ela se estende a todo o universo. O Espírito Santo está atualmente animando o cosmos inteiro e transformando todas as coisas¹¹.

Essa virada na abordagem de Jacques Dupuis, no entanto, não é desvencilhada da presença oculta de Cristo que falamos mais acima. Dupuis vê como parcialmente distinta, mas não separada, uma vez que o Espírito é ligado ao Senhor ressuscitado e, dessa forma, cristologia e pneumatologia são inseparáveis.

Para Dupuis, é a influência do Espírito que manifesta a presença de Cristo e não o contrário. Se isso é verdade, então, para nosso teólogo, a abordagem pneumatológica se torna vantajosa ao lidar com as experiências religiosas dos não cristãos.

Algo que parece ser interessante ressaltar nessa abordagem de Dupuis é que ele ainda se encontra preocupado com a questão da salvação mais do que com a questão do diálogo inter-religioso, uma vez que “o teólogo não pode se satisfazer com repetir de maneira abstrata a tradicional afirmação que é possível para ao homem ser salvo fora da cristandade; ele deve procurar descobrir a realidade da salvação na vida dos não cristãos”¹².

⁹ Para o que se segue, tomamos como base a obra de DUPUIS, *Jesus Christ and His Spirit*, p.181-218. Chamamos a atenção para o nome do autor que se encontra errado na própria publicação.

¹⁰ *Ibid.*, p. 183.

¹¹ *Ibid.*, p. 183.

¹² *Ibid.*, p.184.

Sua preocupação é perceber como a ação do Espírito é mediada naqueles que vivem comprometidos com a fé em sua tradição religiosa. Para isso, retoma o tema bíblicamente, mostrando como a ação do Espírito se dá no Antigo e Novo Testamento.

Com o evento narrado em Atos 10, em que Pedro, enquanto falava, vê descer o Espírito sobre aqueles que ainda não tinham terminado de ouvir o evangelho e também nos escritos de Paulo a respeito da presença do Espírito e do Cristo enquanto evento cósmico, Dupuis defende a tese de que o Espírito pode operar mesmo naqueles que não receberam o Evangelho.

No entanto, ainda permanece na linha tradicional católica, de que a Igreja é a esfera privilegiada da influência do Espírito, mesmo que essa influência se estenda para fora de suas fronteiras.

A Igreja e o cosmos representam, por assim dizer, círculos concêntricos em volta do centro Cristo de quem a ação universal alcança a ambos; a Igreja é a zona interna e a esfera imediata da influência de Cristo pelo seu Espírito, o cosmos é o círculo de fora¹³.

Com isso, justifica que da mesma forma que o Espírito é a alma da Igreja, Ele é também a alma do mundo.

Para Dupuis, nos textos do Vaticano II acerca do diálogo inter-religioso, há certa evolução de pensamento, passando de uma consideração abstrata a respeito da possível salvação para um “concreto e alegre reconhecimento da ação efetiva da presença da graça de Deus¹⁴”.

Essa presença da graça é atribuída a trabalho do Espírito Santo. “O Espírito está operante atualmente nos não cristãos; sua influência os alcança, misteriosamente e secretamente, na situação concreta em que vivem sua vida religiosa¹⁵”.

Dentre os documentos da Igreja Católica acerca do diálogo inter-religioso entre cristãos e não cristãos, Dupuis considera que na constituição pastoral *Gaudium et Spes* se encontra a carta magna para o esse propósito¹⁶. Com isso em mente, defende que:

¹³ *Ibid.*, p. 190.

¹⁴ *Ibid.*, p. 198. Vale lembrar que, conforme nos aponta Dupuis, são quatro documentos no Vaticano II que abordam o tema das religiões mundiais: a constituição dogmática *Lumen Gentium*, a declaração *Nostra Aetate*, o Decreto *Ad Gentes* e a constituição pastoral *Gaudium et Spes*.

¹⁵ *Ibid.* p. 198.

¹⁶ Para ele, essa “carta magna” se encontra em *Gaudium et Spes*, 93,1: “Ora, a vontade do Pai é que reconheçamos e amemos efetivamente em todos os homens a Cristo, por palavra e por obras, dando assim testemunho da verdade e comunicando aos outros o mistério do amor do Pai celeste. Deste

Diálogo inter-religioso deve ser baseado no reconhecimento da presença ativa do Espírito Santo em outros; isso consiste no discernimento comum dos sussurros do Espírito experimentado por todos; tende a uma ação comum direcionada a construir na terra, em esperança e através do Espírito, uma irmandade universal de homens em Deus, que anuncia, mesmo que imperfeitamente, a realização da família de Deus no Reino celestial¹⁷.

Para Dupuis, o ponto de partida para o diálogo inter-religioso precisa ser a comunhão espiritual que surge de uma experiência de Deus compartilhada, uma vez que cada experiência com Deus é conhecida como uma colheita do Espírito nessa pessoa, mesmo que aquele que experimenta a presença de Deus não saiba que é o Espírito.

O trabalho do cristão nesse diálogo é, então, reconhecer a ação do Espírito naquele com quem dialoga em uma tarefa profética de interpretar o evento da salvação encontrado no outro para, em tempo oportuno, declarar a esse outro a fonte da salvação com o anúncio do evangelho¹⁸.

Juntamente com isso, Dupuis propõe um segundo ponto de abordagem para o diálogo entre cristãos e não cristãos. Esse outro ponto diz respeito aos que aderem às outras religiões e à experiência do Espírito que é feita por essas pessoas. Para ele, o teólogo cristão deve constantemente tentar ir além das ideias que os não cristãos fazem a respeito de Deus e dos conceitos que usam para falar do mistério divino, para que possam comungar, juntamente com aqueles que não são cristãos, da experiência que fazem de Deus, uma vez que, do ponto de vista existencial, afirma Dupuis, “toda experiência, se ela é genuína e verdadeira, é uma experiência do Espírito, por mais inadequadamente identificada e imperfeitamente expressa¹⁹”.

Outro tema abordado por Dupuis é a pergunta a respeito das escrituras, ritos e práticas religiosas das religiões não cristãs. Sua pergunta é sobre o como elas podem transmitir a influência universal do Espírito aos não cristãos e como elas sustentam neles uma experiência pessoal de Deus²⁰. No entanto, nosso teólogo não consegue responder essa questão, uma vez que, em sua forma de ver:

modo, em toda a terra, os homens serão estimulados à esperança viva, dom do Espírito Santo, para que finalmente sejam recebidos na paz e felicidade infinitas, na pátria que refulge com a glória do Senhor”.

¹⁷ *Ibid.*, p. 202.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 203-204.

¹⁹ *Ibid.*, p. 205.

²⁰ *Ibid.*, p. 206.

Seu significado verdadeiro como possível canal de salvação para não cristãos não pode ser decidido por uma evolução teológica de seu conteúdo; isso só pode ser suposto pelo impacto que eles fazem em suas vidas religiosas, onde quer que essa vida religiosas suportam o selo de uma autêntica abertura para o Espírito de Deus²¹.

Com relação à pergunta se é possível à teologia cristã reconhecer a divina revelação em outros textos canônicos e outras tradições escriturais e em que isso implica para a doutrina da divina inspiração, Dupuis responde positivamente, reafirmando que “o Espírito alcança os homens de outras fés através de canais viáveis para sua operação divina, nomeadamente as sagradas escrituras e as práticas sacramentais que juntos constituem sua tradição religiosa²²”.

Isso retoma a ideia das “sementes do Verbo” que estava presente nos Primeiros Padres da Igreja em sua tentativa de transmissão da mensagem cristã às outras tradições religiosas de seu tempo. Uma vez aplicando essa ideia à questão das escrituras, a pergunta que se segue é a respeito daquilo que faz de um livro sagrado uma escritura sagrada, ou colocado de outra forma, os textos reconhecidos como sagrados em outras tradições religiosas podem ser considerados escrituras sagradas em sentido teológico, uma vez que são consideradas como “sementes do Verbo²³”?

Para responder a essa pergunta, Dupuis chama a atenção para a diferenciação entre profetismo, revelação e Sagrada Escritura. Segundo ele, para a teologia cristã, Sagrada Escritura contém o registro da divina revelação, de maneira que Deus mesmo seja seu autor. Claramente, Dupuis não defende aqui certo transe naquele que escreve o texto. Quem escreve o texto tem todas as suas faculdades mentais e interpretativas, mas somente chama a atenção que, na Sagrada Escritura, há uma coautoria entre Deus e homem.

Dupuis afirma que as experiências que os sábios de outras tradições religiosas tiveram é também uma experiência do Espírito e, assim, pode admitir que Deus tivesse querido falar com as outras nações através de seus profetas. Dessa forma, Dupuis considera que as escrituras sagradas de outras tradições religiosas podem ser vontade do próprio Deus.

Dupuis, no entanto, não equipara essas sagradas escrituras com a revelação em Jesus Cristo. Em seu pensamento, claramente, nada pode ser adicionado à revelação definitiva que ocorre em Jesus Cristo.

Dessa forma,

²¹*Ibid.*, p.206; também em p. 211-212.

²²*Ibid.*, p. 219. Ver também YONG, *Beyond the Impasse*, p.99.

²³Para o que segue, Cf. *Ibid.* p.219-227. Ver também também YONG, *Beyond the Impasse*, p. 98-100.

“as sementes do Verbo” contidas naquelas escrituras [não cristãs] são palavras seminais de Deus nas quais a influência do seu Espírito está perdida. A influência do Espírito é universal e estende das palavras faladas por Deus à humanidade em todos os estágios de sua auto revelação para ela²⁴.

Em sua obra maior intitulada *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, é possível perceber a tentativa de Jacques Dupuis em propor uma teologia do pluralismo religioso de caráter trinitário²⁵. Em suas palavras:

nossa intenção é bem diferente: é mostrar que uma reivindicação bem ponderada da unicidade e universalidade de Jesus Cristo deixa o espaço para uma teologia “aberta” das religiões e do pluralismo religioso. Uma perspectiva cristológica trinitária permite reconhecer especialmente a presença e a atividade continuadas do Verbo de Deus e do Espírito de Deus²⁶.

Segundo seu pensamento, isso faz pensar que “a ação salvífica de Deus por meio Logos não encarnado (*Lógos asarkos*) persiste também depois da encarnação do Logos, assim como existe a ação salvífica pela presença universal do Espírito, quer antes quer depois do evento histórico Jesus Cristo”, de maneira que seria possível pensar outras figuras salvíficas que seriam iluminadas pelo Verbo ou inspiradas pelo Espírito de acordo com o plano de Deus para a humanidade²⁷.

Ainda que afirme que o Verbo não pode ficar separado da carne por ele assumida considera que o Verbo e essa carne permanecem distintos um do outro, fazendo uma distinção entre a ação humana do *Lógos ensarkos* que é o “sacramento universal da ação salvadora de Deus” da ação do *Logos*. O *Logos asarkos* tem assim uma ação distinta da do *Logos*, ainda que não seja considerada por ele como uma economia da salvação distinta, mas “expressão da gratuidade superabundante e da liberdade absoluta de Deus”²⁸.

É com isso em mente que afirmará que “a perspectiva trinitária sobre a teologia do pluralismo religioso pediria observações análogas sobre a presença universal permanente do Espírito”, de maneira que é possível ver que “o Espírito de Deus está universalmente presente

²⁴*Ibid.*, p. 227. A relação entre a ação do Espírito e os textos sagrados das outras religiões também foi abordada por Dupuis em sua obra DUPUIS, *Jesus-Christ a la rencontre des religions*, p. 197-227, sem haver nenhuma consideração nova em relação àquilo que já estava proposto na obra que abordamos anteriormente, o que é apontado por Amos Yong em YONG, *The turn to pneumatology in Christian theology of religions: conduit or detour?*, p. 437-454.

²⁵ Remetemos aqui à obra de HURTADO, Manuel. *A Encarnação*, p. 115-147.

²⁶ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 389.

²⁷ *Ibid.*, p. 413

²⁸ *Ibid.*, p. 413

e ativo, antes e depois do evento”, havendo uma “relação de condicionamento recíproco” entre o Espírito e o evento-Cristo pelo qual o Espírito pode ser chamado como Espírito de Cristo²⁹.

Por fim, Dupuis resgata a imagem das duas mãos do Pai proposta por Irineu:

A economia salvífica de Deus é uma só, da qual o evento-Cristo é ao mesmo tempo o ponto culminante e o sacramento universal; mas o Deus que salva é “três”, onde cada um dos três é pessoalmente distinto e permanece ativo de maneira distinta. Deus salva com as “duas mãos”³⁰.

Diante do exposto, não seria a tentativa de Dupuis de trabalhar o diálogo inter-religioso por meio da pneumatologia limitada e dentro de uma perspectiva inclusivista que segue pela linha de se ver superior às outras religiões, considerando-as apenas como estágios inferiores para a verdadeira religião que é encontrada no cristianismo?

Da mesma maneira, a tentativa de sua teologia trinitária do diálogo inter-religioso por meio da distinção entre a obra de Cristo e a do Espírito não nos leva a pensar que, levado às últimas consequências, o que propõe é a separação das duas economias, negociando assim o dogma trinitário?

De toda forma, devemos reconhecer que a ideia de Dupuis de fazer uma virada para a questão da pneumatologia no que tange ao diálogo inter-religioso é louvável, bem como sua tentativa de abordar o pluralismo religioso pelo viés trinitário. Todo aquele que inicia alguma coisa traz o risco de não abarcar diversas questões, tanto por não terem sido postas, como por ser um campo em que ninguém trilhou.

Nesse sentido, o trabalho de desbravamento feito por Dupuis merece destaque.

4.3 Georges Khodr – uma perspectiva ortodoxa

Georges Khodr é um teólogo ortodoxo que, à época da escrita das ideias que abordaremos era o Metropolitano da Diocese de Monte Líbano, pertencente ao patriarcado Greco-Ortodoxo da Antioquia.

Sua abordagem acerca do diálogo inter-religioso por meio da pneumatologia tem início em 1971 em um artigo publicado na *The Ecumenical Review*³¹.

²⁹ *Ibid.* p.415

³⁰ *Ibid.* p. 45

³¹ O artigo que mencionamos e que serviu de base para o que se segue, é KHODR, *Christianity in a Pluralistic World*, p. 118-128

Nesse artigo, fala sobre o senso de unidade que o fim da primeira guerra mundial trouxe e a experiência de planetização no qual a heterogeneidade das religiões se mostra como grande obstáculo. Em seu pensamento, o aumento dessa necessidade de unidade faz com que o diálogo com as outras religiões se coloque como algo imperativo, se nosso intuito é evitar um sincretismo das diversas religiões³².

Para Khodr, uma vez que as outras religiões não dão sinal de que se renderão ao Evangelho, a questão da exclusividade do cristianismo se mostra como algo a ser pensado até mesmo se se quiser conservar a paz mundial.

Contudo, tem claro que não é a questão da paz mundial o tema central que se motiva um diálogo inter-religioso, mas sim, a questão da verdade ainda mais se ela for considerada como pertencente nas fronteiras da Igreja histórica. Assim, um diálogo inter-religioso tem a ver com a própria fenomenologia da religião, seus estudos, sua questão psicológica e até mesmo sociológica. Nas palavras de Khodr:

A vida espiritual que levamos é uma coisa se a verdade de Cristo é confirmada dentro das fronteiras da Igreja histórica; é uma coisa bastante diferente se é irrestrita e dispersa pelo mundo. Na prática e a contento, amor é uma coisa se a cristandade é exclusiva e uma coisa muito diferente se é inclusivo³³.

Khodr, dessa forma, considera completo “*non-sense*” que teólogos cristãos pronunciem julgamentos a respeito dos relacionamentos da cristandade com as outras religiões se os dados dessas religiões não entram em seus escopos teológicos de maneira criativa e crítica.

Se quisermos seguir os passos do Mestre, isso implica seguir e encontrar seus passos onde quer que ele vá, o que nos leva ao estudo das outras religiões na tentativa de investigar a autenticidade da vida espiritual desses não cristãos. Isso, sob a perspectiva cristã, também leva à questão da presença de Cristo nas outras tradições religiosas, além das fronteiras do cristianismo. Mas, para isso, segundo Khodr, é necessário que o Espírito ocupe lugar primordial tanto na eclesiologia como na missiologia.

Em seu artigo, Khodr relembra os exemplos que encontramos no livro de Atos dos Apóstolos, no quais a ação do Espírito na vida dos que não eram cristãos era testemunhada, como no caso de Cornélio (At. 10), bem como no discurso de Paulo no Areópago sobre o

³²*Ibid.*, p. 118.

³³*Ibid.*, p. 118.

“deus desconhecido” que os gregos adoraram sem conhecer (At. 17), sem que isso trouxesse certa legitimidade ao paganismo. Também nos lembra que, posteriormente, a questão do paganismo será totalmente condenada como em Atos 19, no caso dos artífices que faziam nichos de Diana, e, principalmente, a condenação no final de Apocalipse de que todo paganismo pode ser visto como mentira e deve ser condenado.

De toda forma, segundo nosso teólogo, a fala de Paulo no Areópago fala de uma adoração ao Deus verdadeiro mesmo sem conhecê-lo, ou seja, eles eram cristãos sem saber que o eram³⁴. Khodr vê nisso o germe de uma atitude positiva com relação ao paganismo. Essa relação, segundo nosso teólogo é polarizada entre aqueles que condenavam todo tipo de ídolos por um lado, e aqueles que viam a questão pagã de uma maneira mais inclusiva, do outro.

Não precisamos de um aprofundamento muito grande na história do cristianismo para mostrar que, durante vários séculos a primeira visão, mais restrita e condenatória foi a que prevaleceu no escopo da tradição cristã e até recentemente ainda vemos traços de posições condenatórias com relação ao paganismo em diversas igrejas.

Mesmo com a visão mais conservadora prevalecendo posteriormente, Khodr observa que, ainda no período dos apologetas, alguns se mostraram mais inclusivos, como é o caso de Justino e sua famosa ideia do *Logos spermatikos* que estava presente desde muito tempo na vida do mundo, mesmo antes da vinda de Cristo, tese essa defendida posteriormente por Clemente de Alexandria.

Essa ideia de uma visitação divina em todas as épocas foi o que, segundo nosso teólogo, motivou a alguns teólogos a verem nos filósofos gregos uma espécie de revelação divina do Logos. Orígenes pode ser contado como um deles, bem como Gregório de Nazianzo.

Para Khodr, o pensamento patrístico é, em geral, inclusivo com a questão pagã, vendo a ação de Deus para ajuda à humanidade em suas diversas economias³⁵.

Khodr também relembra a extensa disputa que houve em relação às Igrejas bizantinas e latinas ao longo da Idade Média e considera que isso tenha sido servido para que a Igreja assumisse a forma sociológica das nações cristãs, fruto de uma historização da eclesiologia. Com isso, a visão de que no mundo cristão habitava paz, luz e conhecimento se contrastava

³⁴ Aqui, claramente, percebemos a semelhança com o pensamento de Rahner a respeito dos cristãos anônimos, o qual mencionamos um pouco acima.

³⁵ *Ibid.*, p. 121.

com a visão de que os não cristãos estariam em trevas e um total lugar de guerra se tornou comum em diversas teologias desse período. Para Khodr isso também culmina em uma visão da Igreja enquanto *Umma*, sendo esse *umma* entendido tanto numericamente, como sociologicamente³⁶.

Concordamos com o argumento de Khodr de que isso possa ter levado às diversas atrocidades que lemos ao longo da história mundial. Os de fora, os que vivem nas trevas, precisam ser resgatados e convertidos ao cristianismo, a fim de que experimentem a verdadeira luz, de maneira que haja somente um rebanho e somente um pastor. Dessa forma, a história do mundo é visto como sendo a história cristã do Ocidente e todas as outras religiões que não influenciadas por isso devem ser consideradas como inferiores³⁷.

Khodr chama a atenção para uma visão linear da história que exclui religiões que não tem esse tipo de visão, tais como as religiões orientais greco-asiáticas. Uma vez que a visão histórica é predominante dentro do escopo cristão, principalmente do Ocidente, a missão *ad gentes* que é feita tem isso como força motriz. Afinal, se a história tende a um fim e nesse fim haverá salvação e perdição para os habitantes da Terra, cabe à Igreja, a detentora da verdade última, anunciar a salvação e fazer de tudo para que mais pessoas sejam salvas.

Mesmo as tentativas de novos métodos usados pelas igrejas do Ocidente em países majoritariamente não cristãos são vistos por Khodr como tentativa de estabelecimento de certo imperialismo espiritual. Dessa forma, o que está em jogo é repensar uma teologia da missão³⁸.

Para o metropolitano, tanto a Igreja Nestoriana quanto a Igreja Persa na Mesopotâmia deveriam servir de exemplo para essa nova possibilidade de missão. Com relação ao Islamismo, Khodr mostra que, na Igreja Nestoriana, o caráter profético de Maomé é definido com base na mensagem do próprio Maomé, sem com isso turvar a centralidade e unicidade ontológica de Jesus Cristo. Assim, a

(...) teologia contemporânea deve ir além da noção de “história da salvação” para redescobrir o significado de *oikonomia*. A economia de Cristo não pode ser reduzida à sua manifestação histórica, mas indicar o fato que nós somos feitos participantes na vida de Deus mesmo³⁹.

³⁶ *Ibid.*, p. 121.

³⁷ *Ibid.*, p. 121-122.

³⁸ Percebemos aqui, da mesma forma que em Dupuis, um apelo para que se faça missão de uma forma diferente, sem olhar com superioridade as religiões não-cristãs.

³⁹ *Ibid.*, p. 123.

É a partir desse ponto que entra a questão do Espírito Santo na proposta de Khodr, uma vez que a noção de economia é a noção do mistério, entendendo mistério como sendo a força que está respirando no evento⁴⁰.

Mesmo que a ideia seja interessante, Khodr ainda volta para a questão tradicional, crendo que a Igreja é o instrumento de salvação para as nações, e tem como função ler os sinais de Deus ao longo da história e, nas religiões, mostrar o Deus que está escondido nelas como antecipação de concreta e última do Mistério.

Claramente Khodr segue na mesma linha de Dupuis, não havendo muita diferença, ou seja, nas religiões há as “sementes do Verbo” e é papel da missão da Igreja perceber como o Espírito está agindo nas outras religiões, mesmo que de forma imperfeita, se quisermos usar a definição do Vaticano II.

Para Khodr, qualquer leitura das religiões é uma leitura de Cristo. Em suas palavras.

É Cristo sozinho quem é recebido como luz quando a graça visita a Brahmin, um Budista ou um Maometano lendo suas próprias escrituras. Todo mártir pela verdade, todo homem perseguido pelo que acredita ser certo, morre em comunhão com Cristo. Os místicos dos países islâmicos com suas testemunhas do seu amor sofredor viveram o autêntico *ágape* joanino. Se a árvore é conhecida pelos seus frutos, então não há sombra de dúvidas que o povo pobre e humilde que vive para Deus e o anseia em todas as nações já recebem a paz que o Senhor dá a todos que Ele ama (Lc. 2.14)⁴¹.

A fim de sustentar sua posição, Khodr apela para a liberdade de Deus em levantar profetas onde ele quiser levantar e, segundo ele, isso não entra em conflito com a questão da unicidade de Cristo. Essa plenitude, segundo nosso teólogo é turvada devido ao pecado da humanidade. Dessa forma é por isso que a humanidade não vê a Igreja como a portadora do poder e da glória de Deus.

Estaria Khodr sustentando a mesma linha imperialista que condenou mais acima? Mesmo que não tão fortemente como o Cristianismo de tempos antigos que condenava a todos que pensavam de maneira diferente, não se mostra notável a ideia de que a religião cristã é superior às outras, sendo responsável por “ensinar” a essas à respeito do verdadeiro modo de falar a respeito de Deus, mitigando assim, as próprias religiões em si mesmas?

Com relação ao Espírito e sua ação, considera, com base na premissa de Irineu das “duas mãos do Pai” que a economia do Espírito é diferente da economia do Filho, sem,

⁴⁰*Ibid.*, p. 123.

⁴¹*Ibid.*, p. 125.

contudo estarem desassociadas. Uma das consequências é que a vinda do Espírito não está subordinada ao Filho, ou seja, não é uma mera função da palavra, sendo antes, sua consequência⁴².

O Espírito é aquele que faz Cristo presente. Dessa forma,

o Espírito opera e aplica Suas energias de acordo com Sua própria economia e nós podemos, a partir desse ângulo, olhar as religiões não cristãs como pontos onde Sua inspiração está trabalhando. Todos que são visitados pelo Espírito são povo de Deus⁴³.

Com isso, o que se espera dos cristãos com relações aos não cristãos é uma atitude de profunda paz e paciência, bem como que aproveite o que essas outras religiões tem a oferecer para poder enriquecer a experiência cristã.

Para Khodr, temos que ler suas escrituras à luz de Cristo, ao invés de fitar nos significados históricos, literais e objetivos das escrituras não cristãs e também “penetrar além dos símbolos e formas históricas, descobrir a intenção profunda dos homens religiosos e relatar suas apreensões da divindade ao objeto da nossa esperança cristã⁴⁴” o que implica falar a respeito de Deus de maneira apofática, quando tratando-se das escrituras das outras religiões.

Por fim, os cristãos devem abdicar de toda ideia de superioridade para que seja possível algum tipo de comunicação e haja a possibilidade de dar e receber por parte do cristianismo. Dessa forma, “a apresentação de Cristo será baseada em sua auto-humilhação, em sua realidade histórica e suas palavras”⁴⁵.

O pensamento de Khodr a respeito desse diálogo com as outras religiões pode ser resumido como segue:

A tarefa suprema é identificar todos os valores crísticos nas outras religiões, para mostrar a eles Cristo como vínculo que os une e seu amor como sua realização. A verdadeira missão repousa na atividade missionária. Nossa tarefa é simplesmente seguir os passos de Cristo percebido nas sombras das outras religiões⁴⁶.

⁴² Aqui Khodr se baseia no texto de LOSSKY, *Théologie mystique de L'Église d'Orient*, p. 156: “O Pentecoste não é uma “continuação” da encarnação, ele é sua sequela, sua consequência”.

⁴³ *Ibid.*, p. 126.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 127.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 128.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 128.

Vinte anos depois, em outro artigo escrito sobre a questão do diálogo inter-religioso, Khodr, mesmo que mantendo seu pensamento a respeito da pessoa oculta de Cristo nas outras religiões, avança um pouco a questão, admitindo que as outras religiões também se encontram em contato com Deus, mesmo que Cristo não seja confessado ou divulgado⁴⁷. Em suas palavras

Não devemos considerar *a priori* que as várias esferas religiosas são por definição externas à Igreja. Uma grande crítica severa e contínua precisa ser empreendida de maneira a reconhecer o que é do tipo de Cristo. Também, há uma grande tentação de compreender rapidamente todas as religiões na cristandade. Isso implica uma recusa de sua genuinidade. Um entendimento histórico e espacial da cristandade consideraria todas as outras fés como externas. Nesse sentido cristandade seria a religião entre outras religiões, um sistema entre sistemas, a última e final economia que destrói as outras. Mas no N.T. é dito dos cristãos como sendo o pequeno rebanho, um fermento que levada a massa, mas nunca toda a massa. O sal da comida, mas nunca toda a comida, a luz do mundo porque nunca identificado com o mundo⁴⁸.

O motivo das outras religiões permanecerem entre nós, segundo Khodr, faz parte da economia divina e, dessa forma, nunca saberemos o porquê de sua presença no mundo.

Embora ainda permaneça com sua ideia inicial do Cristo escondido nas outras religiões, percebemos um avanço na questão por parte de Khodr. Claramente, também, seu ponto de vista ortodoxo das economias distintas do Filho e do Espírito são de grande novidade para um diálogo pneumatológico das religiões.

Khodr, por mais que estivesse bem intencionado na tentativa de dialogar com as outras religiões, aparentemente, não consegue avançar muito o tema. Uma coisa que nos chama a atenção no pensamento de Georges Khodr é que, aparentemente, em seu próprio texto, ele se transforma no monstro que combate.

Como vimos, sua postura é contra uma posição imperialista da missão, ou seja, os cristãos não devem partir para a evangelização olhando para os não cristãos como aqueles que estão nas trevas e longe de todo conhecimento de Deus, mas, muito pelo contrário, assim como Rahner, acredita que é possível enxergar traços da ação do Espírito Santo nessas comunidades.

⁴⁷ KHODR, An orthodox perspective of inter-religious dialogue, p. 25-27. Ver também YONG, Beyond the Impasse, p. 90-91.

⁴⁸ *Ibid.* p. 26.

Contudo, uma coisa que fica clara é que traz consigo a ideia de que a verdade plena foi revelada à Igreja e ela tem a revelação completa da parte de Deus. Dessa forma, a Igreja serviria como aquela que traria um nome correto e verdadeiro ao deus experimentado pelas religiões não cristãs, ou seja, da mesma forma que Paulo no Areópago revelou o Deus verdadeiro para aqueles que o adoravam sem conhecer, essa também seria sua visão do papel da Igreja.

Mas, não seria isso também uma forma de imperialismo *light*? Como se dissesse: “tudo bem, não vemos vocês mais como aqueles que estão nas trevas absolutas, mas ainda assim, vocês precisam chegar ao conhecimento da verdade que nós temos”. Com isso, não estaria se sobressaindo a imposição da norma cristã e, no final das contas, no diálogo e naquilo que deveria ser diálogo entre as religiões o que sobra é somente uma tentativa de proselitismo?

Mesmo que Khodr insista que seja necessária uma atitude semelhante à de Cristo de auto-humilhação e de comunhão, não percebemos isso em sua proposta. Mesmo que, como vimos, posteriormente, considere a questão das outras religiões em contato com o divino, ainda assim mantém a ideia de que “a Igreja é o ar da humanidade, a imagem da humanidade que virá⁴⁹”.

Com isso, ainda parece que o cristão é visto como superior ao que não é cristão, uma vez que é necessário o segundo para um esclarecimento a respeito da experiência que o primeiro teve. Isso também pode ser percebido no pensamento de Jacques Dupuis que vimos mais acima, o que pouco coopera para um diálogo que tenha como ponto de partida a auto-humilhação e o exemplo de Jesus em seu caminhar entre a humanidade.

Seria possível pensarmos que o Espírito se manifestaria nas outras religiões somente de forma imperfeita, indicando a Cristo em sua economia? Olhar para as outras religiões como sendo os responsáveis para trazê-las ao conhecimento não seria também uma forma de minimizar a experiência daquele que experimenta, de alguma forma, o divino? Haveria experiências do divino que são menores que outras?

4.4 Stanley J. Samartha: uma abordagem protestante

Quem é familiarizado com o pensamento protestante reconhece que essa teologia é, em sua maioria, de caráter cristocêntrico. Os textos de Lutero e dos primeiros reformadores focam muito na pessoa de Cristo e, a partir dela, traçam sua relação com os outros pontos do

⁴⁹*Ibid.*, p. 26.

fazer teológico. O princípio *Solus Christus* é bem indicativo a respeito da ênfase cristológica que é dada em toda teologia protestante.

Diante desse cenário, um estudo cristocêntrico sobre a teologia da religião dentro do protestantismo é algo até mesmo esperado por aquele que entra no estudo pela via protestante. Mesmo que Karl Barth ansiasse por uma teologia que começasse pelo terceiro artigo do Credo, ele mesmo não foi capaz de fazer tal empreendimento em sua sistemática. Paul Tillich, por sua vez, em seu terceiro volume de sua Teologia Sistemática dá grande ênfase à questão pneumatológica, dedicando quase trezentas páginas a essa questão o que revela certa mudança no enfoque do fazer teológico em cenário protestante⁵⁰.

Mesmo diante desse retorno à questão do Espírito, a temática do diálogo inter-religioso por essa via ainda se mostrava necessária. Uma tentativa séria para abordar essa questão em solo protestante foi feita por Stanley Samartha, que à época era diretor da sub-unidade de Diálogo da *World Council of Churches* e professor no *United Theological College*, em Bangalore, no sul da Ásia⁵¹.

Samartha, em seu artigo, nos relembra o quanto o Espírito Santo é associado com a questão da vida entre os cristãos, no sentido de que, uma vez recebendo o dom de Cristo, o Espírito passa a ser vivo em seus corações e mentes, os guiando nas atitudes e em sua missão no mundo. Dessa forma, o Espírito é o elo de comunhão entre homens e a pessoa de Cristo. Para Samartha, esse pode ser uma das razões pelas quais a relação do Espírito e as outras religiões não são consideradas por muitos cristãos, mesmo aqueles que são de locais onde há uma diversidade cultural muito grande⁵². Essa ideia de exclusividade se mostra, assim, como um problema.

Assim como Khodr, percebe que o cenário mundial mudou após a Segunda Guerra mundial. Esse evento trouxe grandes consequências para o fazer teológico e, sem dúvidas, a questão das outras religiões também entra nesse cenário. Isso faz com que a Igreja, ao invés de somente ver o Espírito como aquele responsável pela preservação dos cristãos na verdadeira doutrina da fé, seja inquirida a dialogar em um mundo que não pertence mais à cristandade.

⁵⁰ A ênfase cristocêntrica da qual falamos é bem observada por YONG, *Beyond the Impasse*, p.92. Para a obra de TILLICH e sua abordagem da pneumatologia em sua sistemática, ver. TILLICH, *Systematic Theology*, p.11-296.

⁵¹ Tomamos como base para o que se segue o artigo SAMARTHA, *The Holy Spirit and People of Other faiths*, p. 250-263.

⁵² *Ibid.*, p. 250.

É pertinente a observação de Samartha de que uma vez que essa questão do diálogo inter-religioso é uma nova demanda para a Igreja, necessita-se de pensar em uma nova estrutura teológica, novas metodologias e novas percepções a respeito dessa nova situação multi-religiosa na qual vivemos hoje.

Contudo, Samartha também está atento que se trata de um empreendimento difícil e está em um campo minado

é uma tarefa difícil e perigosa porque alguém tem que entrar em um território quase desconhecido o qual está liberalmente semeado de minas anti-heréticas. A chance de ser explodido em pedaços é muito real e as chances de colocar esses pedaços de volta são muito remotas⁵³.

Samartha relembra o trabalho feito por Khodr em 1971 em sua tentativa de explorar o diálogo inter-religioso por meio da pneumatologia, bem como chama a atenção para o evento acontecido no *Lincoln College* em 1973 em que se discutiu a temática do Espírito Santo da qual surge a questão a respeito do discernimento da ação do Espírito em outros movimentos além da igreja. Questão essa não resolvida, segundo Samartha até a escrita do artigo em questão⁵⁴.

Em seu artigo, chama a atenção para as diversas resistências ocorridas quando da proposta do *World Council of Churches* de que na série de textos para o tópico “Venha, Santo Espírito – Renove toda a criação” houvesse a participação de que pessoas que eram adeptos de outras religiões. Segundo nosso autor, as críticas eram baseadas no medo de sincretismo religioso, bem como no medo do relativismo por parte dos participantes⁵⁵, medos que, a nosso ver, ainda se mostram presentes em nosso cenário atual.

Samartha, no entanto, percebe que pluralismo não relativiza verdade, mas, antes, relativiza as diferentes respostas à verdade que são condicionadas pela história e pela cultura. Dessa forma, os que aceitam a questão da pluralidade não estão, com isso, abrindo mão de seus critérios de crítica, baseado no comprometimento que têm em relação ao absoluto, de

⁵³*Ibid.*, p. 251. Também em SAMARTHA, *Between two Cultures: Ecumenical Ministry in a Pluralistic World*, p. 187.

⁵⁴ Essa questão do discernimento do Espírito recebeu grande enfoque nos debates atuais acerca do diálogo inter-religioso pela via pneumatológica e também trinitária. Como vemos adiante, esse é um dos pontos centrais sobre os quais Amos Yong propôs sua teologia pneumatológica das religiões.

⁵⁵*Ibid.*, p. 252.

julgar e rejeitar quaisquer elementos demoníacos, sejam eles de caráter religioso ou de caráter ideológico⁵⁶.

Mesmo assim, não considera que a questão do relativismo e sincretismo sejam as questões mais profundas com relação à resistência de diversos cristãos em se tentar trabalhar a questão do diálogo com as outras religiões. Em sua opinião, a dificuldade remete a quatro temas que estão conectados entre si, o que gera maior dificuldade para a questão. São eles: a visão vaga e nebulosa a respeito da pessoa do Espírito com a Trindade, a questão da origem do Espírito, se ele procede do Pai ou do Pai e do Filho, também conhecida como questão do *Filioque*, a questão da ação do Espírito no ministério de Jesus e na criação antes do evento de Pentecostes e a relação entre batismo e dom do Espírito⁵⁷.

É com isso em mente que mesmo não trabalhando os temas de forma sistemática nesse artigo, indica as implicações dessas questões para o diálogo inter-religioso por meio da pneumatologia.

Samartha pensa que é devido a uma ênfase cristológica dada pela Igreja que faz com que a pessoa do Espírito se torne vaga e como, de alguma forma, um adendo no constructo teológico que, em sua maioria é feito de maneira cristológica.

É interessante percebermos que, como pontua também Samartha, isso não é algo próprio da doutrina protestante. Mesmo que o protestantismo tenha forte caráter cristológico em suas bases, o “deixar de lado” a questão do Espírito Santo remete a desde antes do Concílio de Niceia com a questão do Montanismo e sua rejeição por parte da Igreja, o que pode ter cooperado de alguma forma para chegar aonde se chegou sobre o “esquecimento do Espírito”.

No Concílio Niceno uma pequena alusão ao Espírito Santo na regra de fé quando esse diz creio “em Espírito Santo”. Somente em Calcedônia (381) que, graças ao trabalho de Basílio de Cesareia⁵⁸, há uma formulação maior a respeito da divindade do Espírito, mesmo que ainda ligado somente à questão eclesiológica.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 253. Ver também SAMARTHA, *Between two Cultures: Ecumenical Ministry in a Pluralistic World*, p. 185, onde afirma que a questão da verdade não é uma ideia a ser discutida, mas uma realidade a ser aceita e experimentada, sendo necessário que as diferentes respostas com relação a verdade sejam relacionadas umas com as outras.

⁵⁷ Para o que segue, cf. *Ibid.*, p. 253-256.

⁵⁸ O trabalho de Basílio se concentrou em mostrar que o Espírito, a partir da Doxologia cristã, também deve ser considerado Deus e adorado junto com o Pai e o Filho. Ver CESAREIA, *Tratado sobre o Espírito Santo*, 90 p.

No pensamento de Samartha, o Espírito de Deus deve ser considerado como uma pessoa e, dessa forma, é possível orar ao Espírito como se estivéssemos orando a Deus. Esse dado, para ele, tem grande implicação para a questão do diálogo inter-religioso. Em suas palavras:

A palavra crucial aqui é o Espírito de Deus porque orar para o Espírito é teologicamente justificado somente como oração a Deus. A implicação desse ponto para a relação do Espírito com pessoas de outras fés deve ser trazida aqui. Se os cristãos são eles mesmos doutrinariamente hesitantes sobre a pessoa do Espírito Santo, como eles podem afirmar ou negar a presença do Espírito na vida das pessoas de outras fés? Se orar ao Espírito é o mesmo que orar a Deus, então deveria haver confiança teológica em afirmar a presença do Espírito em toda a criação incluindo toda humanidade⁵⁹.

Com relação ao *Filioque*, Samartha percebe que ligar a pessoa do Espírito como procedendo do Pai e do Filho, assim como a Igreja Católica Romana e grande parte das igrejas protestantes fazem, restringe a ação do Espírito dentro de um canal cristomonístico e, ao mesmo tempo, torna a igreja como agente do Espírito para as outras nações.

Se, todavia, ligarmos o Espírito como aquele que procede do Pai, então um novo leque se abre na discussão, uma vez que o Espírito do Pai pode soprar livremente onde quer que deseje⁶⁰.

Com relação ao derramamento do Espírito, considera que, ao assumirmos a posição de que o Espírito falou por meio dos profetas de Israel antes de Cristo, então abrem-se portas para que profetas de outras religiões possam ser incluídos no ecumenismo divino.

A relação entre batismo e o derreamento do Espírito também é algo que é ponderado por nosso teólogo. Ele chama a atenção para o texto de Atos 10, a respeito da família de Cornélio, bem como para o texto de Atos 4 e Atos 19 a fim de mostrar que o derramamento do Espírito acontecia sem a necessidade do Batismo. Com isso, segundo Samartha, abre-se o leque para que pessoas que não foram batizadas dentro da Igreja possam ter recebido também o Espírito de Deus como dom dado por Ele.

Samartha então parte para a questão do discernimento do Espírito. Como seria possível discernir a presença do Espírito em outras religiões? Para isso, sugere que se olhe

⁵⁹*Ibid.*, p, 254

⁶⁰*Ibid.*, p.255. Segundo Veli-Matti Kärkkäinen, que coloca Stanley Samartha dentro de uma perspectiva pluralista no diálogo inter-religioso, Samartha faz uma leitura errônea acerca do princípio ortodoxo de não aceitação do Filioque. Considerando que a doutrina ortodoxa tem uma forte estrutura trinitária e espiritual, tentar tratar a missão do Filho como diferente da missão do Espírito tem muito pouco suporte nessa estrutura de pensamento. Cf. KÄRKKÄINEN, *Spirit and Salvation: a Constructive Christian Theology for the Pluralistic World*, p. 175.

para os frutos do Espírito antes de se olhar para uma questão de doutrina. E, embora com isso não desconsidere a necessidade de se pensar questões doutrinárias, no que tange à questão do discernimento, acredita que se basear nos frutos do Espírito na vida das pessoas é uma tarefa mais facilmente reconhecida⁶¹.

Em suas palavras:

Vida deve ter precedência à doutrina. Fé não pode ser imposta à história. Fé emerge da experiência histórica das pessoas; isto é, respostas às iniciativas do Espírito na vida das pessoas que participam na feitura da história contemporânea. Uma doutrina do Espírito pode ter que emergir da reflexão teológica sobre a experiência das pessoas na história⁶².

Samartha, com isso, tenta apreender características do Espírito que podem ser percebidas no mundo. Para ele, liberdade, espontaneidade e sua imprevisibilidade são características do Espírito, bem como o fato do Espírito ser como “vento que sopra onde quer”, o que, segundo ele, torna impossível para nós definirmos alguma fronteira de ação ou de presença do Espírito.

Por último, Samartha reconhece como sendo marca do Espírito o poder de trazer novos relacionamentos e, conseqüentemente, novas comunidades. O Espírito, dessa forma, é aquele que destrói as velhas e opressivas estruturas da vida, tais como os dogmas obsoletos, rituais sem significado, instituições opressivas e barreiras que separam as pessoas, fazendo emergir uma nova vida, bem como dando força e vitalidade para se levantar contra as injustiças e opressões existentes na sociedade. Assim, “novas comunidades são formadas tanto como ferramentas de luta contra injustiça quanto como resultado de diferentes povos se unido em torno de um propósito comum⁶³”.

O ponto de Samartha onde podemos identificar a ação do Espírito é nas ações, ou seja, por meio dos frutos do Espírito que são manifestados nesses atos. Se as ações são semelhantes, é possível dizer que um age de acordo com o Espírito e o outro não? É possível negar a presença do Espírito naqueles que fazem o bem ao seu próximo?

Assim,

⁶¹ *Ibid.*, p. 256-257.

⁶² *Ibid.*, p. 258.

⁶³ *Ibid.*, p. 258.

para os cristãos, esses frutos éticos são enraizados em sua fé em Deus através de Cristo e no poder do Espírito. Sem estar em Deus ninguém pode produzir os frutos do Espírito de Deus. Para os cristãos, estar em Cristo é o mesmo que estar em Deus. Mas em um mundo religiosamente plural, estar em Cristo não é a única maneira de estar em Deus⁶⁴.

Enquanto reconhece que no Cristianismo Cristo seja o fator de controle no discernimento do Espírito, ainda assim percebe que discernir o Espírito de Deus nas outras religiões é uma tarefa desafiadora para o tempo que vivemos e insiste que onde os frutos do Espírito estão presentes, ali também está presente o Espírito de Deus. Com isso não pressupõe que as obras tomem o lugar da fé, uma vez que reconhece também que muitas ações podem também sufocar o Espírito⁶⁵.

No entanto, considera um erro focar somente na questão do discernimento por meio das ações éticas e chama a atenção para a marca da interioridade, ou como prefere “o poder de enraizar a vida do povo de Deus nas profundezas de Deus. O Espírito como o Deus que íntimo capacita as pessoas a habitar em Deus⁶⁶”. Dessa forma, por mais que seja difícil identificar essa marca do Espírito, Samartha acredita que essa é auto autenticada em todas as religiões, não necessitando de provas.

Mais tardiamente, dessa vez em um livro publicado em 1996⁶⁷, Samartha pondera a respeito da tarefa de se fazer teologia a partir da herança dos textos e da cultura, em resposta aos teólogos europeus que se mostravam contra o uso, por parte de teólogos asiáticos, de categorias vindas de sua própria cultura.

Dessa forma, questiona:

⁶⁴ *Ibid.*, p. 259.

⁶⁵ Em SAMARTHA, *Between two Cultures*, p. 184, atenta para o fato de que muitas vezes, em discussões que ocorrem em conferências mundiais de diálogo inter-religioso o foco ético é usado para fugir de realidades teológicas que são difíceis de serem tratadas entre as diferentes religiões.

⁶⁶ *Ibid.* p. 261.

⁶⁷ SAMARTHA, *Between two Cultures: ecumenical ministry in a pluralistic world*, p. 175.

Se os teólogos cristãos na Europa usam ideias de suas próprias heranças no trabalho de suas cristologias durante períodos diferentes na história da igreja, não são os teólogos asiáticos livres para usar os insights profundos disponíveis em sua própria herança cultural e religiosa moldando suas teologias? Se uma ideia helenística tão distinta como o *Logos* podia ser combinada com uma noção hebraica tão distinta como a do Messias, se Tomás de Aquino podia usar Aristóteles para construir um sistema tão formidável e credível intelectualmente como sua *Summa Theologica*, se teólogos modernos tem usado criativamente insights do Iluminismo e do Renascimento, porque deveria os teólogos indianos, católicos e protestantes, serem impedidos de usarem os profundos e duráveis insights das tradições *Vedanta* ou *Bhakti* ou *Dalit* ou desenvolvimentos mais recentes em sua própria herança⁶⁸?

Poderíamos ainda, avançando um pouco a ideia de Samartha, questionar se não haveria, também nessas escrituras, a ação do Espírito como pensou, como vimos mais acima, o teólogo católico Jacques Dupuis, questão em que Samartha não entra.

Por fim, Samartha, em seu livro *One Christ – many religions*, não dá seguimento a esses insights e volta a uma questão cristológica, na tentativa de revisá-la dentro de um esquema trinitário em um mundo de pluralismo religioso⁶⁹.

4.5 Clark Pinnock: uma abordagem evangélica

Clark Pinnock foi um teólogo canadense que viveu de 1937 a 2010 e pode ser considerado um dos grandes inovadores dentro do movimento protestante evangélico. Representante da “ala esquerda” do movimento evangélico é mais conhecido pela sua proposta de um teísmo aberto⁷⁰.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 175

⁶⁹ SAMARTHA, *One Christ – Many Religions*, p. 10. Também em YONG, *Beyond the Impasse*, p. 97.

⁷⁰ O teísmo aberto pode ser considerado uma crítica à visão clássica a respeito de Deus e sua soberania. Para o teísmo aberto, Deus está aberto para o futuro e veem no aspecto amoroso de Deus sua maior característica. Dessa forma, Deus também é afetado pelas ações humanas e age em relação com eles. Essa ideia, primeiramente desenvolvida por Pinnock e outros autores em 1994, é trazido à maturidade, como nos indica Kärkkäinen, em 2001 em seu livro *Most Moved Mover: a Theology of God's openness*. Nas palavras de Pinnock: “A fim de trazer a verdade a respeito do domínio de Deus sobre o mundo, a característica dinâmica de sua natureza e a abertura dos seus relacionamentos amorosos mais efetivamente, eu mesmo e alguns colegas oferecemos o modelo ‘abertura de Deus’, chamado assim porque era um termo atraente e não usado. Nele retratamos Deus como uma comunhão triuna que busca relacionamentos de amor com seres humanos, tendo concedido a eles liberdade genuína para esse propósito. Amor e não liberdade foi nossa preocupação central porque foi o desejo de Deus por relacionamentos de amor que requereu a liberdade. Em um movimento controverso, nós também previmos Deus fazendo o mundo, o futuro que ainda não está completamente estabelecido, novamente para fazer sala para a entrada de criaturas significativas”. Como mostra em nota, a definição de Pinnock caracteriza o amor e não a liberdade como valor maior para Deus. Cf. PINNOCK, *Most Moved Mover: a Theology of God's Openness*, p.3. Ver Também KÄRKKÄINEN, *Trinity and Religious Pluralism: the Doctrine of the Trinity in Christian Theology of Religions*, p.98-

No que tange a nossa temática, a tentativa de Clark Pinnock em abordar o diálogo inter-religioso a partir da pneumatologia pode ser percebida em seu livro *Flame of Love*⁷¹. Para ele, o Espírito, ao longo das tradições católicas e protestantes, foi esquecido e em nossa linguagem sempre o consideramos como a terceira pessoa em terceiro lugar nas relações trinitárias. Dessa forma, é necessário que tenhamos um coração aberto para o Espírito e percebamos que, ao falarmos do Espírito, falamos de uma realidade ativa em nossas vidas que não pode ser entendida completamente por meios cognitivos⁷².

Para Pinnock, o Espírito é a energia da vida mesma e está presente na natureza e na história e, embora falemos a respeito do Espírito como terceiro, do ponto de vista da experiência, ele é o primeiro porque por meio dele experimentamos a Deus. O Espírito está presente na natureza e na história e, nesse sentido, o Espírito é o “êxtase da vida divina, a ligação de amor na Trindade e o transbordar abundante de Deus externamente⁷³”.

Com isso em mente, *Flame of Love* “é uma teologia sistemática do Espírito que examina a visão cristã do ponto de vista do Espírito. É uma exploração doutrina ao invés de um livro de testemunho ou um programa para renovação congregacional⁷⁴”.

4.5.1 O Espírito no pensamento de Pinnock

No pensamento de Pinnock, o Espírito é aquele que liga o relacionamento de amor que Deus é e cria acesso ao Pai por meio do Filho. O Espírito busca a criatura, a pega e traz para a casa, para o amor de Deus. Com base nessa ontologia é que toda sua teologia a partir do Espírito tomará forma⁷⁵.

Para nosso teólogo, é preciso falar do Espírito a partir da Trindade. Por meio dela é possível aprender que o Criador não é estático e distante, mas relacionamento de amor e pura vivacidade, o que também reflete no nosso pensamento a respeito da criação e da graça. Essas passam a ser vistas como fundadas no amor de Deus e, assim, a graça não é algo que vem após o pecado da humanidade, como geralmente é falado em diversos seguimentos

100. Também PINNOCK, Clark *et al.* *The openness of God: a Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, 202 p.

⁷¹ Embora em seu livro *Wideness in God's Mercy: the Finality of Jesus Christ in a World of Religions* nós possamos ver pequenos traços de uma mudança rumo a uma abordagem pneumatológica, é em sua obra *Flame of Love: a Theology of the Holy Spirit*, que seu esforço se torna mais evidente. Cf. YONG, *Beyond the Impasse*, p. 118.

⁷² PINNOCK, *Flame of Love: a Theology of the Holy Spirit*, p. 9-13. Também para o que segue utilizamos a mesma obra.

⁷³ *Ibid.*, p. 15.

⁷⁴ *Ibid.* p. 18.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 21.

evangélicos. Criação e redenção são algo que flui da Trindade como puro dom. Assim, segundo o Pinnock, se o trabalho do Criador é a fonte de tudo que existe, então o escopo da reconciliação tem uma tendência universal⁷⁶.

Para Pinnock, Deus tanto é Espírito quanto tem um Espírito. Quando Jesus fala que Deus é Espírito, está dizendo que Ele é o poder da criação, “a energia incalculável que pode dar vida à morte e chama a existência as coisas que não existem⁷⁷”.

Segundo nosso teólogo, no texto bíblico não vemos o Espírito como algo dentro das categorias platônicas, mas como um poder transcendental da criação. Dessa forma, Pinnock, ao falar que Deus é Espírito e o poder da criação, se refere àquilo que Pannenberg chama de campo da deidade. O Espírito aqui é o poder da divindade e o campo divino no qual as pessoas da Trindade existem na relação de Pai, Filho e Espírito. Assim, todos os três são espíritos e isso se refere à deidade comum entre eles. As três pessoas existem nesse campo e constituem formas eternas desse campo⁷⁸.

Embora isso possa trazer certa ideia de não personalidade para a questão do Espírito, Pannenberg também considera que o Espírito tem o seu próprio centro de ação e, assim, deve também ser visto como pessoa.

A ideia da vida divina como campo dinâmico vê o Espírito divino que une as três pessoas como procedendo do Pai, recebendo do Filho, e comum a ambos, que precisamente dessa forma ele é o campo de força do relacionamento deles que é distinto de ambos. (...) Como campo, claro, o Espírito seria impessoal. O Espírito como pessoa pode ser pensado somente como forma concreta da única deidade como o Pai e o Filho. Mas o Espírito não é somente a vida divina que é comum a ambos Pai e Filho. Ele também se contrapõe ao Pai e ao Filho como seu próprio centro de ação. Isso faz sentido se o Pai e o Filho têm comunhão na unidade da vida divina somente se se colocam em contraste à pessoa do Espírito. Precisamente porque a essência comum da deidade se contrapõe a ambos – em maneiras diferentes – na forma do Espírito, eles são relacionados um ao outro pela unidade do Espírito. Se a união é para incluir o Espírito como pessoa, deve ser assumido que o Espírito pessoal, como ele glorifica o Filho em sua relação com o Pai e o Pai através do Filho, sabe que ele é unido, assim, aos dois. Uma autorrelação é apropriada em diferentes maneiras às pessoas do Pai e do Filho também⁷⁹.

Pinnock não entra na discussão de até que ponto a ideia de Pannenberg considera a personalidade do Espírito. No entanto, faz pequenas considerações a respeito daquilo que

⁷⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁷⁹ PANNENBERG, *Systematic Theology*, p.383-384.

define como pessoa, ou seja, que a partir da Trindade, ser pessoa é estar em relação e, dessa forma, baseando-se no conceito de *perichoresis* de Gregório de Nazianzo, define a Trindade em sua matriz social, mostrando que

Deus é perfeita socialidade, mutualidade, reciprocidade e paz. Como um círculo de relacionamentos amorosos, Deus é dinamicamente vivo. Há somente um único Deus, mas esse único Deus não é solitário, mas uma comunhão amorosa que é distinguida pelo transbordamento da vida⁸⁰.

O Novo Testamento apresenta o Espírito de maneira pessoal, ou seja, como aquele que chora, intercede, ensina e consola⁸¹. Nesse sentido, segundo nosso teólogo, a ideia da Trindade se manifesta por meio das narrativas acerca de Jesus Cristo e esse próprio conceito surge por meio da reflexão acerca da atividade de Deus na história da humanidade⁸². Seguindo dentro do viés histórico, afirma que “a verdade da Trindade está baseada na ressurreição corporal do Filho pelo Espírito⁸³”.

Segundo Pinnock, considerar Deus fora da Trindade seria fazer especulações fora da revelação e poderia nos levar ao erro de que podemos saber mais sobre a realidade divina por especulação do que por revelação⁸⁴.

Em seu pensamento, o Espírito é aquele que tanto nomeia a essência de Deus como também aquele que se refere a terceira Pessoa da Trindade. Aquilo que foi revelado em Jesus acerca do relacionamento do Pai do Filho e do Espírito também revela algo sobre os relacionamentos intra-divinos, e aquilo que os Evangelhos narram a respeito do relacionamento das pessoas podemos tomar também como existentes na vida de Deus. Dessa forma, “o amor auto doador que vemos nos Evangelhos tem raízes naquilo que transparece dentro do Deus Trindade⁸⁵”.

Para falar a respeito do Espírito, Pinnock prefere o termo êxtase que significa “estando fora de si”. Em sua leitura, isso quer dizer que o Espírito faz da vida *triuna* “um círculo aberto e fonte de pura abundância”. O Espírito abre Deus para aquilo que é não-divino, como um êxtase divino direcionado para a criatura⁸⁶.

⁸⁰ PINNOCK, *Flame of Love: a Theology of the Holy Spirit*, p.31

⁸¹ *Ibid.*, p. 27.

⁸² *Ibid.*, p.26.

⁸³ *Ibid.*, p. 29.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 32.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 38.

Assim, o Espírito não é somente um vínculo de amor, mas também é um participante da Trindade. Ele une sendo a testemunha do amor do Pai e do Filho, fomentando e comunicando esse calor para as criaturas. Para nosso teólogo, a comunidade de Deus é a comunidade perfeita e fomos criados à imagem da Trindade. Dessa forma, deveríamos buscar a face do Espírito na face da comunidade.

Como o Filho revela a face do Pai e o Espírito revela a face do Filho, possivelmente o lugar onde o Espírito é visto seja as faces dos que creem. À medida que vão crescendo em graça e santidade, vai sendo cada vez mais possível reconhecer a face do Espírito em seus rostos. Possivelmente a igreja é a face do Espírito, que brilha da face de todos os santos⁸⁷.

Com isso em mente, Pinnock quer mostrar que a Trindade não é uma fotografia da vida interna de Deus em sentido literal, uma vez que a realidade divina é muito maior do que isso. Antes, se trata de uma analogia. “É uma gravura simbólica da vida compartilhada que está no coração do universo⁸⁸”.

Dessa forma,

Deus não é uma mônada sem características, isolada e imóvel, mas um evento dinâmico de ações amorosas e relação pessoal. (...) Cada pessoa da Trindade existe eternamente com as outras, cada uma tem o olhar fixo nos outros, cada um lança um olhar para fora de si em amor aos outros, o olho de cada amante está fixo no outro amado⁸⁹.

4.5.2 A ação do Espírito nas outras religiões

Antes de abordar o tema do Espírito e as outras religiões, Pinnock tem o intuito de abordar o tema da salvação⁹⁰. Para ele, salvação é a habitação do Espírito em nós nos fazendo participantes da vida do Deus *triuno*. Dessa maneira, toma a característica da teologia oriental e pensa a salvação como *Theosis*⁹¹.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 42.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 42.

⁹⁰ Para o que segue, cf. *Ibid.*, p. 149-183.

⁹¹ O tema da *Theosis* é largamente desenvolvido dentro da Teologia Oriental. *Theosis* e divinização do homem querem dizer a mesma coisa. Ambas tratam da pneumatização do homem, do seu ser transformado pelo Espírito Santo. Representa o fim último do homem, que é viver a semelhança que faz com que a imagem siga em direção ao seu Arquétipo, participar da vida de Deus. Diversos foram os padres gregos que discorreram sobre o tema, tais como Orígenes, Clemente de Alexandria, Irineu e Atanásio, dentre vários outros que poderíamos citar. Em todos esses é clara a visão de que o homem deve ser deificado, ou seja, ter restaurada a imagem autêntica de Deus. A deificação no pensamento oriental não se encerra na restauração da imagem, o que tornaria esse processo estático, do contrário, a deificação é um movimento contínuo, de crescente assimilação à imagem de Cristo. Ao longo dos

Ao falar da *Theosis* tem o intuito de fazer a diferenciação entre esta e o panteísmo, no intuito de salvaguardar a distinção entre Deus e sua criatura. A união que ocorre no processo da *Theosis* não é de caráter ontológico, mas de corpos ressuscitados. Com isso em mente, nos adverte para que não tiremos conclusões sobre aquilo que as religiões orientais chamam de absorção no infinito ou no divino⁹².

Para ele, também o hinduísmo fala de maneira dialética e Sankara⁹³, que entende Deus fora de conceito e salvação como união, pode também soar como cristão às vezes. Dessa forma,

Precisamos ser claros sobre o que intentamos e pacientes para ouvir o que outros desejam dizer. É possível que quando nós celebramos união com Deus como objetivo da salvação, nós tenhamos algo em comum não somente com as igrejas Orientais, mas também com Religiões Orientais não cristãs. Isso pode ser mais comum do que o que pensamos nessa área⁹⁴,

Nosso teólogo considera abordar a salvação individual após sua doutrina da Igreja desenvolvida nos capítulos anteriores por considerar que os indivíduos são moldados em comunidades. Assim, segundo seu pensamento, nos tornamos cristãos no contato com a igreja – ouvindo as boas novas, encontrando a presença de Deus nas pessoas ou de alguma outra forma, de maneira que “se não houvesse igreja, também não haveria cristãos⁹⁵”.

Para Pinnock, a justificação não é o motivo central da salvação, como colocado pelos Reformadores, antes, é um momento dela que aponta para a união com Deus. Para ele, ser salvo é mais bem entendido como se apaixonar por Deus. Para nosso teólogo, Paulo, provavelmente, via a justificação mais como nova era inaugurada pela ressurreição do que como alívio para uma consciência culpada. No pensamento hebreu, a justiça de Deus está em que ele sustenta a criação e a capacita a florescer e, assim, com justificação, Paulo quer dizer

séculos foram diversos os sistematizadores desse tema, tais como Máximo Confessor, Gregório Palamas, e mais recentemente, Paul Evdokimov e John Meyendorff, fazendo-nos perceber ser esse um dos pilares da Teologia Oriental. Ver EVDOKIMOV, *O Espírito Santo na tradição ortodoxa*, 112 p.; MEYENDORFF, *La Teologia Bizantina*, 297 p.

⁹² *Ibid.*, p. 154.

⁹³ Sankara é considerado um dos maiores filósofos do hinduísmo, que viveu por volta do século VIII e XIX AC. Tem uma história envolvida em lendas. A ele é atribuído ter fundado o sistema monástico hindu. Sua filosofia é conhecida como radical não-dualismo, ou *Advaita Vedanta*. O não dualismo consiste no fato de que existe somente uma coisa absolutamente real e essa coisa é *Brahman*, sendo também a única coisa em existência. *Brahman* é indivisível, e não pode ser particionado em qualidades, componentes, e assim por diante. Até mesmo o mais interior Eu é Brhman, uma vez que Brahman é tudo que existe. Seguimos aqui o estudo de RODRIGUES, *Introducing Hinduism*, p.250-251.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 154.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 152.

a respeito da forma como os gentios são aceitos por Deus. A salvação, no pensamento de Pinnock, nos leva para dentro do amor de Deus para participação em sua natureza divina e envolve transformação⁹⁶. Dessa forma, “se não há novidade de vida, se não há união com Cristo, se não há sair da dominação do pecado, não há salvação⁹⁷”.

Assim, se salvação é união, conversão é despertar para o amor. Pinnock colocará como base para sua questão da salvação a necessidade da resposta humana ao chamado de Deus. Isso está ligado ao próprio princípio de liberdade que é dado por Deus aos humanos⁹⁸.

Segundo seu pensamento, seguir na linha de Lutero e Agostinho a respeito da depravação da humanidade que se torna incapaz de responder a Deus é legislar uma salvação sem fé, uma vez que os pecadores são compelidos a ter fé pela graça irresistível que os programa⁹⁹.

A fé deve ser pensada como um ato de resposta humana e um ato de cooperação. Dessa forma nem a fé torna a graça desnecessária, nem a graça torna a fé automática. Embora considere que Deus faça chamados mais contundentes a algumas pessoas, também fala a respeito daqueles que estão impossibilitados de dar uma resposta a Deus, como o caso do endemoninhado gadareno, relatado em Marcos 5.

Assim, Pinnock é da opinião que não se deve doutrinar a respeito da liberdade de Deus para fazer o que quiser nesses casos. Para ele, Deus não é obrigado a respeitar nossa liberdade, embora normalmente seja isso o que Ele faz. Dessa forma, Ele deseja ser amado por nós em nossa total liberdade, não porque fomos reprogramados para fazer isso¹⁰⁰.

Com isso em mente, vê a conversão como um evento do Espírito, associado com a fé e o batismo. Com base nos textos de Atos e Gálatas, diz que ser cristão é ter um relacionamento com o Espírito e, dessa forma, ser um cristão real tem a ver com estar vivo no Espírito de uma maneira transformadora de vida, sendo esse processo gradual e dinâmico. Como esse processo não é alcançado durante a própria vida, Pinnock chega a considerar uma espécie de purgatório para aqueles que não amadureceram em Cristo, sejam cristãos, sejam pessoas do Antigo Testamento¹⁰¹.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 156.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 157.

⁹⁸ Chamamos a atenção para aquilo que mencionamos no início de nossa abordagem da obra de Pinnock. Pelo teísmo aberto, a salvação, para ser efetiva na vida humana e experimentada nela, implica em uma resposta livre por parte do ser humano ao amor de Deus.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 159.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 161-162.

¹⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 163-179.

Diante disso, a pergunta de Pinnock se volta para a questão da graça de Deus onde Cristo não é nomeado¹⁰². Pinnock chama à atenção que a ênfase colocada sobre a questão da unicidade da obra de Cristo leva à impressão de que a maioria da raça humana está sem salvação e não são poucos os que pensam que para ser salvo é necessário tornar-se cristão e membro de alguma igreja. Para ele, se pensarmos a natureza de Deus como Pai, a universalidade da expiação de Cristo e o Espírito que pode fomentar amizades com Deus em todo lugar e em qualquer lugar, pensar em uma perspectiva restritiva fica sem sentido.

Pinnock defende que o Espírito está nos lugares mais inalcançáveis deste mundo maravilhoso e ambíguo. Está presente em todo lugar, tanto transcendente como informando todas as coisas.

Para ele, “a largura cósmica das atividades do Espírito pode nos ajudar a conceituar a universalidade da graça de Deus¹⁰³”. Assim, “não há nenhuma revelação geral ou conhecimento de Deus que não seja ao mesmo tempo uma revelação graciosa e um poder salvador em potencial¹⁰⁴”.

Dessa forma, se considerarmos do ponto de vista do Espírito, no pensamento de Pinnock, a questão do acesso à graça de Deus não é um problema, uma vez que onde Jesus indica particularidade, o Espírito indica universalidade. Para ele, a encarnação ocorreu em um pequeno espaço na palestina, mas tem alcance universal devido à obra do Espírito e, assim, o acesso à graça não é problema¹⁰⁵.

O lema grandemente difundido de que “fora da igreja não há salvação” implica em pensar que não há salvação fora do cristianismo. Porém, se entendido dessa forma, conciliar essa ideia com a visão do Pai que busca uma ovelha perdida entre muitas como se mostra no Evangelho, se torna muito difícil. Para Pinnock, o lema de que fora da igreja não há salvação traz uma imagem de um Deus severo teologicamente, o que nada tem a ver com a imagem de um Deus relatada nos Evangelhos.

Para Pinnock, é no reconhecimento dessa largura cósmica das atividades do Espírito que podemos entender melhor a questão da universalidade divina¹⁰⁶. A obra de Cristo foi completa em favor de muitos e, dessa forma, é pela presença universal do Espírito que essa

¹⁰² Para o que segue, cf. *Ibid.*, p. 185-214.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 187.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 187.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 188.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 188.

salvação pode alcançar a todos. Com isso em mente, clama que não sejamos tão certos a respeito de quem será justificado e de quem não o será.

Ao considerarmos a universalidade do evangelho, segundo Pinnock, é necessário também evitarmos dois possíveis erros: o primeiro é o de pensar que todos serão salvos e o segundo é o de pensar que somente alguns serão salvos. Nesse sentido, Pinnock se coloca contra uma ideia universalista por considerar o grande papel que tem a liberdade humana, bem como se coloca contra o restritivismo por considerar que se trataria de uma questão de sorte ter nascido na cultura, lugar, e tempo certos para ouvir a mensagem do evangelho¹⁰⁷.

Para o teólogo canadense, há uma tensão entre universalidade (que Deus ama o mundo inteiro) e a particularidade (a crença de que Jesus é o único caminho para Deus). Para entender isso, propõe reconhecermos a gêmea e interdependente missão do Filho e do Espírito.

Para ele, elas são complementares e não contraditórias. “Cristo, o único mediador sustenta a particularidade enquanto o Espírito que é a presença de Deus em todo lugar salvaguarda a universalidade¹⁰⁸”. Como o Espírito oferece graça a todos e está presente em todos os lugares, preparando o caminho para Cristo, a vontade de Deus pode ser verdadeiramente e credivelmente universal.

No pensamento de nosso teólogo, o Espírito seria como um diretor de uma peça se se considera o mundo como um palco e direciona a economia da salvação por sua influência sutil. Ele espalha seus dons generosamente mesmo para aqueles e aquelas que estão fora da Igreja e em um mundo selvagem¹⁰⁹.

A graça, segundo Pinnock, é extensível a todos os lugares onde o Espírito está. Essa graça está tanto na revelação geral como na revelação especial, sendo as duas completadas em Jesus Cristo. Assim, prefere dizer que não há salvação fora da graça, ou apenas, finalmente, fora de Cristo. Para ele, a verdade da encarnação não eclipsa a verdade sobre o Espírito que estava em ação no mundo antes de Cristo e está presente onde Cristo não é nomeado.

Dessa forma, a missão de Cristo não é uma ameaça à do Espírito nem a do Espírito à de Cristo, uma vez que a missão de Cristo pressupõe o Espírito e a missão do Espírito é

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 190-191.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 192.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 194.

orientada para os objetivos da encarnação. “A missão do Espírito é trazer a história à conclusão e cumprimento em Cristo¹¹⁰”.

Para Pinnock, o Espírito não é um fantasma esotérico, mas um poder empírico que aparece de maneira perceptível¹¹¹. O Espírito luta contra o mal que nos empurra para baixo e para trazer a criação sua completude em Deus e também trabalha incessantemente para persuadir os seres humanos para se abrirem para o amor.

Segundo ele, a encarnação não deve ser vista como negação da universalidade, mas como cumprimento daquilo que o Espírito já estava fazendo. O Espírito que trabalhava em todo lugar ao longo da história agora está trabalhando em Jesus (na encarnação) para fazê-lo a nova cabeça da humanidade. O Espírito que estava procurando criar uma impressão verdadeira do ser de Deus nos seres humanos e ouvir a resposta que agradaria seu coração ao longo da história vê isso acontecer em Jesus pelo Espírito. “Um sim foi ouvido em favor da raça humana. Jesus se tornou o receptáculo da autocomunicação de Deus e nele Deus recebeu uma completa aceitação¹¹²”.

Com relação ao *Filioque*, Pinnock também se mostra contrário uma vez que o considera tanto como um abuso de autoridade por parte da Igreja Católica do Ocidente, quanto por considerar que essa cláusula coloca o Espírito como que subordinado ao Filho e à Igreja o que leva, sem dúvida, a um restritivismo.

Pinnock, com relação à encarnação, a vê como um evento na história do Espírito e, nesse sentido, reforça sua ideia da conciliação entre particularidade e universalidade. Para ele, o mistério de Deus foi unicamente revelado em Jesus (particularidade), mas isso aconteceu com a ajuda do Espírito que sempre agiu na criação desde sempre (universalidade). Dessa forma, o que Deus revela em Jesus já estava em preparação para seu cumprimento em um processo no qual o Espírito tem o papel central¹¹³.

O Espírito, segundo Pinnock, nos dá uma pista da universalidade do plano de Deus como amor que está buscando e reunindo e preparando o mundo para redenção e Jesus é a culminação do oferecimento da graça de Deus¹¹⁴. Assim, considera a criação e a redenção como contínuas e não descontínuas.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 194.

¹¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 195.

¹¹² *Ibid.*, p. 195-196.

¹¹³ *Ibid.*, p. 197-198.

¹¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 198.

Em seu pensamento, a salvação pode ser universal se considerarmos o amor e ação universal do Espírito. “Deus é uma pessoa e as pessoas podem receber o dom do seu amor sem conhecer quem é o doador e quanto custou isso¹¹⁵”. Pagãos como Enoque, Jó e Melquisedeque foram salvos dessa forma, segundo nosso teólogo.

Para Pinnock, aceitar a ideia da graça preveniente, como posta por John Wesley¹¹⁶, nos ajuda a reconhecer que Deus oferece a si mesmo às criaturas e que o Espírito nos fala no profundo do nosso ser nos chamando para abertura para Deus. Assim, segundo Pinnock, o Espírito pode ser encontrado no alcance de toda experiência¹¹⁷.

Diante disso, Pinnock nos coloca algumas questões: “A graça preveniente tem frutos na vida religiosa e tradições da humanidade? Se o Espírito age graciosamente no mundo, essa graça também está na área das religiões? Essa oferta de Deus estaria tematizada no mito, doutrina ou ritual das religiões não cristãs?¹¹⁸” e considera que uma resposta positiva de que o Espírito age nelas é possível.

Para nosso teólogo,

porque verdades estão incorporadas em várias tradições religiosas, devemos procurar pontes redentoras para as outras tradições e inquirir se a palavra de Deus foi ouvida pelos que a aderem. Precisamos olhar as outras tradições com um entendimento empático e a nós mesmos com olhar crítico¹¹⁹.

Pinnock nos relembra a respeito do uso que fizemos no passado das vozes não cristãs como Platão e Aristóteles e de como fizemos uma teologia comparativa com suas teorias e nos convida a não pararmos por aí.

Em seu pensamento, a teologia deve se enriquecer com a interação com outras filosofias religiosas da mesma forma que também deve enriquecer essas tradições. Para ele, esse diálogo levanta oportunidades para falar de Cristo como Deus revelado e encarnado na vida humana (não estaria aqui um diálogo utilitarista?).

Para Pinnock, devemos dizer tanto sim como não para as outras religiões. Devemos aceitar sua profundidade e aceitar as verdades nelas contidas, mas também devemos rejeitar

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 198.

¹¹⁶ O conceito de graça preveniente, como colocado por John Wesley pode ser entendido como a disposição de Deus que precede todas as nossas ações. Nesse sentido, se trata de uma predisposição de Deus em salvar a humanidade. Para aprofundamentos sobre o tema, ver COLLINS, *The Theology of John Wesley*, p.73-76.

¹¹⁷ Embora chame a atenção para a temática, o tema da experiência não é trabalhado por Pinnock em sua obra.

¹¹⁸ PINNOCK, *Flame of Love: a Theology of the Holy Spirit*, p. 200.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 201.

escuridão e erros e, pelo menos, ver outras féis como insuficientes fora do cumprimento em Cristo. Assim, devemos tanto falar da operação universal da graça e a unicidade da manifestação em Jesus Cristo¹²⁰.

Segundo nosso teólogo, um dos medos do protestantismo de não pensar a ação do Espírito nas outras religiões seria o de perder a unicidade da encarnação. Contudo, considera que seria estranho se o Espírito se ausentasse da grande arena da cultura onde as pessoas buscam por um sentido¹²¹.

Nesse sentido, uma vez que Deus está buscando os pecadores, por que não o faria também na esfera das religiões? A fim de solidificar sua ideia, coloca tanto o caso de Melquisedeque quanto de Cornélio para falar a respeito da ação de Deus em não cristãos ou não judeus. Porém, coloca que eles esperam a salvação messiânica.

Religião é um importante seguimento da cultura, e Deus está em contato com ela. É central para a vida humana, porque nós somos feitos para a comunhão com Deus e nossos corações não tem descanso enquanto não o encontramos. Pessoas procuram a religião para respostas às suas questões profundas. Deus está trabalhando desenhando-as. O Espírito, que está trabalhando em todo lugar, está trabalhando na história das religiões, e as religiões têm um papel na história da graça, como o Espírito move o mundo rumo ao Reino. O mundo está sendo preparado para o evangelho assim como pontes redentoras são criadas nas culturas humanas. Não nos maravilhemos em encontrar pessoas santas e sinais da verdade nas religiões mundiais. Elas podem prover uma janela de oportunidade para o Espírito para alcançar pecadores, sem diminuir a importância de Jesus, o cumprimento de todas essas aspirações¹²².

Diante disso, para Pinnock, não seria sábio considerar as religiões como veículo de graça. Pinnock considera importante diferenciar e não minimizar as diferenças entre as religiões e coloca as experiências religiosas como aquelas que podem ter um papel preparatório no caminho para Jesus. A autorrevelação decisiva de Deus está somente em Jesus Cristo, porém também reconhece que Deus não é nossa propriedade, mas está ativo por meio da criação e da história.

Por último, considera a questão do discernimento. Para ele, Deus não é o único poder no mundo e Deus não controla tudo de uma maneira unilateral. Mesmo estando presente em todo lugar, o Espírito não é idêntico a todas as coisas e certamente não o é com aquilo que engana e destrói. Diante disso, sua pergunta é a respeito do reconhecimento do Espírito além

¹²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 202.

¹²¹ *Ibid.*, p. 203.

¹²² *Ibid.*, p. 203-204.

da Igreja. Para ele, a resposta é achada na missão dupla do Filho e do Espírito e no link entre eles. “A verdade encarnada é o critério para testar os espíritos e a questão a ser perguntada é cristológica (1 Jo 4:2-3). O Espírito está de acordo com o Filho e concorda com o que ele disse e fez¹²³”.

Assim, de acordo com nosso teólogo, aquilo que o Espírito diz não pode ser oposto à revelação que temos em Cristo. O Espírito está ligado à palavra de Deus da mesma forma que a palavra está ligada ao Espírito. Dessa forma, devemos olhar para os frutos do Espírito e para o caminho de Jesus Cristo.

Para Pinnock, a história do evangelho nos ajuda a discernir os movimentos do Espírito.

Então, onde vemos traços de Jesus no mundo e pessoas se abrindo para seus ideais, nós sabemos que estamos na presença do Espírito. Onde, por exemplo, encontramos amor auto sacrificial, cuidado com a comunidade, anseios por justiça, onde as pessoas amam umas às outras, cuidam dos doentes, fazem paz e não guerra, onde quer que a beleza e concórdia, generosidade e perdão, o copo de água fria, nós sabemos que o Espírito de Jesus está presente¹²⁴.

Esses frutos do Espírito não são somente cognitivos, mas tem a ver com transformação de vida. Para nosso teólogo, Jesus é decisivo para a participação no Reino de Deus. Ele não é somente um profeta entre muitos ou um caminho entre muitos. Com isso em mente, acredita que a participação na salvação não é impossível para aqueles que estão fora da Igreja, mesmo que essa seja o pilar e baluarte da verdade¹²⁵.

4.6 A abordagem de Amos Yong

Amos Yong, teólogo malasiano e crescido nos Estados Unidos, pode ser considerado, na atualidade, um dos teólogos que mais se debruçou a respeito do diálogo inter-religioso por meio de uma questão pneumatológica.

Seu esforço também pode ser percebido, em obra recente, em uma tentativa de dialogar, por meio da pneumatologia, com o Budismo e o conhecimento científico atual, em particular com a neurociência¹²⁶.

¹²³ *Ibid.*, p. 209.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 209-210.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 218.

¹²⁶ Sua tentativa de diálogo com a ciência se mostra de forma bem clara em sua obra YONG, *Pneumatology and the Christian-Buddhist Dialogue*, p. 43, em que sugere que “tentativas recentes de entender a natureza humana em diálogo com as ciências cognitivas pode prover pistas que tornam mais inteligível o como a presença de Deus no mundo e para o mundo. Em particular, minha hipótese

A fim de darmos uma visão geral a respeito do pensamento de Amos Yong em nosso trabalho, consideramos duas obras principais: *Beyond the Impasse: toward a Pneumatological Theology of Religions*, e *The Spirit poured out on all flesh: Pentecostalism and the possibility of Global Theology* e, quando necessário, apontamos para outras obras do autor que podem servir de complemento do desenvolvimento de suas ideias.

O motivo dessa escolha se deve ao fato que, na primeira, Yong lança os fundamentos por onde pretende pensar a questão do diálogo inter-religioso em viés pneumatológico e, na segunda, como o próprio autor diz, “provê uma espécie de suma inicial e muito provisória da ampla gama do meu pensamento teológico, escondida nas minhas publicações prévias¹²⁷”.

O ponto de partida de Yong, a fim de trabalhar a questão de um diálogo inter-religioso é tomar por base o que vem a ser a religião. Para ele, a religião faz parte da experiência humana e, dessa maneira, é inseparável das questões culturais, sociais e políticos de determinada cultura. Como consequência da complexidade do aspecto religioso, essa não pode ser reduzida somente à questão da experiência humana ou somente a um método de apropriação, como se existisse algum tipo de “religião pura¹²⁸”.

Em seu pensamento, Yong toma a definição de Tillich de que a religião se refere à “preocupação última¹²⁹” e, dessa forma, “uma teologia das religiões é a tentativa de entender a “preocupação última” humana por uma estrutura teísta¹³⁰”.

A motivação de Yong para tentar abordar o diálogo inter-religioso por meio da pneumatologia se dá porque, segundo ele, as abordagens exclusivistas, inclusivista e pluralistas não focam na questão das outras religiões, mas somente em uma tentativa de como aqueles que não são evangelizados são salvos. Assim, tem mais a ver com uma teologia soteriológica a uma teologia das religiões¹³¹.

é que o pensamento atual sobre a mente humana como emergente e dependente, mas irreduzível ao cérebro – o que chamo de modelo da superveniência de emergência – pode prover alguns significados para reconceitualização da relação Deus-mundo”. A tentativa de Yong em dialogar com as antropologias cristã e budista, e ao mesmo tempo com a neurociência se mostra um caminho importante. Cf. KÄRKKÄINEN, *Spirit and Salvation*, p.167.

¹²⁷ YONG, *The Spirit Poured out on all Flesh*, p.10.

¹²⁸ YONG, *Beyond the impasse*, p. 15-16. É interessante percebermos que Yong, assim como Pinnock, consideram a questão da importância da categoria da experiência ao se falar das religiões, contudo nenhum dos dois autores se mostram dispostos a trabalhar essa temática.

¹²⁹ Cf. TILLICH, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, p. 4: “o estado de ser agarrado por uma preocupação última a qual qualifica todas as outras preocupações como preliminares e a qual ela mesmo contém a resposta para a questão do significado da vida”

¹³⁰ YONG, *Beyond the impasse*, p. 17.

¹³¹ Cf. *Ibid.*, p. 23-26.

Embora não tenha muita clareza a respeito de sua posição dentro das perspectivas do diálogo inter-religioso, Yong se considera próximo de uma abordagem inclusivista.

Eu estou próximo da posição inclusivista que afirma a normatividade ontológica de Cristo para a salvação sem insistir que pessoas que nunca ouviram o evangelho ou verbalmente confessaram Cristo não tem esperança da grande salvação¹³².

Em seu pensamento, uma abordagem pneumatológica tem a característica de “transcender” a essas categorias postas pelas perspectivas cristológicas, fazendo com que a questão do diálogo inter-religioso saia do “impasse” em que foi submetido por meio delas. Nesse sentido, abre-se um novo leque para esse diálogo.

Essa é a exata promessa, e o potencial problema, de uma abordagem pneumatológica da teologia das religiões. De um lado, uma *theologia religionum* pneumatológica tenta mediar entre um foco estreito naquilo que se pode chamar de soteriologia das religiões de um lado, e um relato puramente descritivo seja da fenomenologia, seja da história das religiões de outro. É então motivada pela convicção que uma abordagem teológica mais rica é exigida do que aquela fornecida dentro de uma estrutura puramente soteriológica¹³³.

Para Yong, essa abordagem pneumatológica das religiões traz várias vantagens, sendo a principal o fato de revigorar a teologia trinitária. Para ele, “somente uma genuína teologia pneumatológica é uma teologia trinitária completa¹³⁴”, uma vez que não podemos falar do Espírito sem falar do Pai e do Filho. Para fazer isso, pretende interpretar de maneira metafísica a antiga metáfora de Irineu das “Duas mãos do Pai”.

A estrutura básica do pensamento de Yong para sua teologia das religiões pneumatológica se baseia em três axiomas¹³⁵: 1 – Deus é universalmente presente e ativo no Espírito, o que leva Yong a se perguntar sobre a ação do Espírito na vida humana, na sua cultura e em seu aspecto social; 2 – O Espírito de Deus é o sopro de vida da imago Dei em todo ser humano e o pressuposto de toda relação humana e comunitária, o que quer dizer que “há uma dimensão pneumatológica para cada indivíduo humano que sustenta a comunicação intrassubjetiva, relacionamento interpessoal, intencional, racional, moral e vida espiritual¹³⁶”, e, dessa forma, todo engajamento humano com o “outro” é mediado pneumatologicamente; 3 – as religiões do mundo, como tudo que existe, são providencialmente sustentadas pelo

¹³² *Ibid.*, p.27.

¹³³ *Ibid.*, p. 27-28.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 42.

¹³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 44-46.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 45.

Espírito de Deus para propósitos divinos, o que nos remete a ideia também contida em Pinnock a respeito da ação do Espírito na esfera das religiões.

4.6.1 Pneumatologia fundacional e imaginação pneumatológica

Uma vez tendo esclarecido os axiomas básicos, Yong tem o intuito de responder à questão acerca da pessoa do Espírito em relação ao mundo e aquilo que Ele faz nele. Para isso, faz uso daquilo que é desenvolvido por Donald L. Gelpi, SJ e é chamado de uma pneumatologia fundacional, questionando, porém, a insistência de Gelpi na conversão cristã como pré-requisito para o entendimento pneumatológico¹³⁷.

A fim de ir um pouco além da ideia de Gelpi, Yong propõe focar na inteireza do espectro epistemológico e experimental do ser-no-mundo ao invés de focar no papel metodológico e funcional de algumas experiências específicas. Tem por intuito capitalizar a ideia de Gelpi de que as experiências constituem as pessoas e, dessa forma, a teoria da experiência desenvolvida por ele é extensiva de maneira universal para a situação humana. Para Yong, na teoria de Gelpi falta a conexão da experiência do Espírito com as experiências humanas em geral e é essa a conexão que propõe fazer¹³⁸.

Dessa forma, seu fundacionismo proposto não é a questão da conversão, mas aquilo que chamará de imaginação pneumatológica que, como explica, se refere a “uma forma de ver Deus, a si mesmo, e o mundo que é inspirado pela experiência (cristã) do Espírito¹³⁹”.

Para Yong, essas categorias derivam do processo dialético entre as experiências pessoais do Espírito e a reflexão dessas experiências dentro da comunidade cristã da fé. Para isso, Yong propõe a metáfora das “fundações deslocadas” (*shifting foundations*), a fim de “sublinhar a dialética entre Escritura e experiência, pensamento e prática, teologia e

¹³⁷ Cf. YONG, *Beyond the Impasse*, p. 61. Essa ideia de uma pneumatologia fundacional foi desenvolvida por Gelpi em GELPI, *The Divine Mother*, 245 p. Em suma, o intuito de Gelpi é trabalhar a ideia de conversão como uma subcategoria da experiência. Faz isso em diálogo com a obra de Bernard Lonergan e com as obras de alguns filósofos norte-americanos como Pierce. Para Gelpi, “um teólogo fundacional toma posição dentro da experiência pessoal da conversão e tenta entender suas condições, suas consequências e as realidades que a dão forma. As realidades encontradas dentro conversão são interpretadas; e a interpretação de qualquer realidade molda o caminho de perceber isso. A ambição de uma pneumatologia fundamental é, portanto, uma adequada e integrada percepção do Santo Hálito de Deus” cf. GELPI, *The Divine Mother*, p.17. O termo fundacional na pneumatologia de Gelpi, cf. YONG, *Beyond the impasse*, p. 59-60, “sugere uma categoria fundamental da realidade, incluindo Deus, como descritivo da experiência humana, e tanto de forma prescritiva como normativa para os caminhos nos quais cristãos (e outros) tem experimentado e deveriam experimentar Deus. Ainda mais importante, seguindo Lonergan, Gelpi ainda mantém que o é fundacional aqui é primeiramente metodológico e relacionado à experiências que permitem tipos específicos de reflexão teológica – nesse caso, a pneumatologia”.

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 62.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 64.

doxologia, razão e narrativa, objeto e sujeito, racionalidade *a priori* e empirismo *a posteriori*, o si mesmo e a localidade sócio-histórica na comunidade, em todo conhecimento¹⁴⁰”.

Por outro lado, também sugere que “a teologia do Espírito Santo emerge fora da experiência cristã da presença e atividade de Deus no mundo, mesmo quando, por outro lado, essa nos capacita a experimentar aquela presença e atividade de maneira mais precisa, intensa e verdadeira¹⁴¹”.

Yong, em seu percurso, se mostra convicto de que uma pneumatologia fundacional abre uma avenida para poder discutir as diversas formas de se ver as experiências religiosas nas outras religiões e no cristianismo, bem como o relacionamento de Deus com o mundo.

A minha convicção é que uma pneumatologia fundamental fornece uma avenida possível pelo qual explorar, discutir, e talvez conhecer algumas dessas diferenças [relativo às noções da presença e ação divinas no contexto do diálogo inter-religioso pela pneumatologia]. Um ponto de partida pneumatológico fornece a mais ampla de contextos para o encontro inter-religioso, ambos começando com a doutrina da criação (do cosmos e do *humanum*) e fornecendo recursos conceituais e linguísticos pelos quais se investiga a presença e ação divina no mundo¹⁴².

Aqui se faz importante indicar que o próprio Yong se mostra consciente de que essa ideia de uma imaginação pneumatológica desenvolvida pelo movimento pentecostal é diferente da forma como a os teólogos reformados, tais como Moltmann, abordam a questão pneumatológica. No entanto, em seu pensamento,

é preciso enfatizar que a maior linguagem neutra que emerge de tal engajamento, mesmo que traduza o que é significativo de uma tradição religiosa para outra parte interessada, deve ser capaz de preservar (ou reter a capacidade de preservar) as profundas convicções verdadeiras da tradição em diálogo. Qualquer coisa menor que isso não seria uma pneumatologia fundacional como visionada aqui¹⁴³.

Em suma, podemos dizer que sua pneumatologia fundacional (que toda experiência humana é uma experiência do Espírito¹⁴⁴) tem sua epistemologia em uma imaginação pneumatológica (a lente pela qual vemos determinada coisa, ou seja, “um processo sintético

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 65.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 65.

¹⁴² *Ibid.*, p.69-70.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 80.

¹⁴⁴ Chamamos a atenção que isso remete ao pensamento que Moltmann desenvolveu em sua pneumatologia, como veremos no capítulo posterior de nossa tese.

de fazer-o-mundo que faz a ponte entre a percepção elementar e a cognição na experiência humana¹⁴⁵”).

Assim, segundo nosso teólogo, uma pneumatologia fundacional verdadeira estará aberta para *insights* e correções das diversas perspectivas que chegam das histórias humanas de encontro com o Espírito¹⁴⁶.

4.6.2 As propostas de diálogo inter-religioso de Yong

A primeira tentativa de Amos Yong vem em resposta ao impasse que a questão cristológica levantou com as perspectivas exclusivista, inclusivista e pluralista. Com relação à proposta de Clark Pinnock, que segundo Yong foi quem “desenvolveu uma das mais compreensivas teologias evangélicas das religiões até o momento¹⁴⁷”, questiona a respeito do critério de discernimento e considera que esse é o calcanhar de Aquiles de uma teologia pneumatológica das religiões. Dessa forma, seu intuito é propor uma teologia pneumatológica do discernimento espiritual.

Em seu pensamento,

devidamente entendido, discernimento espiritual é muito mais que um dom carismático de discernimento de espíritos. Ao contrário, em senso mais amplo, deve ser entendido como uma hermenêutica da vida que é tanto um presente divino quanto uma atividade humana destinada a ler corretamente processo interior de todas as coisas – pessoas, instituições, eventos, ritos, experiências etc¹⁴⁸.

A fim de defender uma teologia pneumatológica do discernimento espiritual, Yong toma por base três teses centrais: a primeira é a de que todas as coisas são compostas por *Logos* e *Pneuma* (as duas mãos do Pai), sendo o *Logos* a forma concreta e o *Pneuma* “o complexo de hábitos, tendências, e determina aquela forma, guia, e em algum aspecto manifesta e, ou determina seu comportamento fenomenal ou concreto¹⁴⁹”.

Nesse sentido, se observarmos a pessoa de Jesus Cristo, ali está o *Logos* encarnado (em sua forma concreta) e o *Pneuma*, que Yong chama de “campo dinâmico interno ou força¹⁵⁰”. Se todas as coisas são compostas por *Logos* e *Pneuma*, ao observarmos uma

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 80.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 80.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 128.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 129.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 130.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 135.

corporação que tem seu prédio como forma concreta e seus valores, para nosso teólogo, essa também é composta por *Logos e Pneuma*¹⁵¹.

É interessante notarmos que, nesse ponto, Yong faz o link entre o aquilo que denomina como pneumatologia fundacional e a ideia de que todas as coisas são compostas de Logos e Pneuma. Ao fazer isso, a conexão entre o Espírito e o Filho, aparentemente é colocada em suspenso.

Usualmente os cristãos, instintivamente, começam suas pneumatologias por conectar o Espírito ao Filho, e a partir da perspectiva cristã, pode não haver outro ponto de partida. Contudo, ao assumir que todas as pessoas experimentam o Espírito Santo de alguma forma fundamental, a pneumatologia fundacional é obrigada a inquirir dentro de características mais abstratas ou gerais dessa experiência. Onde alguém começa ou termina com a particularidade da cristologia, a pneumatologia fundacional requer que se preste mais atenção no caminho das características universais da realidade do Espírito¹⁵².

A segunda tese é a de que os autores bíblicos entendem discernimento como a “cultivação da percepção humana e sentidos cognitivos que capacitam penetrar as formas concretas das coisas no interior de seus espíritos¹⁵³”, e a terceira é que o discernimento espiritual em seu sentido mais amplo inclui, mas não se limita por isso, ao dom carismático de discernir os espíritos, devendo ser entendida como uma hermenêutica de vida que tem a ver tanto com um dom divino como uma atividade humana que pretende ler os processos internos de todas as coisas¹⁵⁴.

Diante disso, podemos perceber que a maior ênfase de Yong é a respeito do discernimento, ou seja, como o Espírito pode ser distinguido dos outros espíritos nas outras religiões? Yong se mostra com uma grande preocupação em relação ao critério a ser utilizado para o discernimento e como validá-lo. Para ele, esse critério de discernimento vem tanto pela

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 135-136.

¹⁵² *Ibid.*, p. 132. A separação entre as economias do Espírito e do Filho é também sustentada em YONG, *The Turn to Pneumatology in Christian Theology of Religions: conduit or detour?*, p. 453: “O que é importante para os propósitos desse ensaio é o reconhecimento da autonomia da economia do Espírito liberta a teologia comparativa das fronteiras categoriais da cristologia”. Mesmo que no mesmo artigo afirme que não esteja considerando a economia do Espírito como soberana ou não relacionada com a do Filho, um olhar atento percebe que é exatamente essa a consequência de sua fala, o que será assumido por ele posteriormente, como veremos adiante.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 130.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 130.

atividade do Espírito, como dom, como também pelo duro trabalho fenomenológico (observar as situações para se ter discernimento) e teológico de comparar¹⁵⁵.

Yong propõe que, juntamente com a categoria do Espírito como divina presença e divina atividade, uma teologia pneumatológica das religiões também aborde a questão do demoníaco, ou seja, ausência de Deus.

Para Yong, “o objeto do discernimento teológico é identificar a presença ou ausência do divino nos vários níveis de qualquer fenômeno religioso em qualquer ponto particular do espaço-tempo¹⁵⁶”.

Uma vez que vivemos em um mundo imerso no pecado, esse pecado emudece e distorce a completa manifestação do Espírito e da Palavra. Vivemos em um mundo ambíguo espiritualmente e em constante conflito e, para nosso teólogo, todas as coisas e experiências estão em conflito espiritual. Assim, é o pecado que faz com que os rituais, doutrinas, mitos etc., bem como as coisas no mundo, não reflitam a Palavra e o Espírito em sua maneira pura, mesmo que todas as coisas reflitam a Palavra e o Espírito em algum grau. Nas palavras de Yong:

(...) todas as coisas, e mais especificamente toda realidade e evento religioso, reflete não somente Palavra e Espírito em maior ou menor grau, mas também a atividade humana e, talvez até mesmo a atividade demoníaca em vários graus também¹⁵⁷”.

Assim, divindade, humanidade e demoníaco não podem ser entendidas separadas uma da outra. Cada uma dela tem seu significado e realidade a partir das outras duas.

Discernimento espiritual, portanto, não pode parar em etiquetar qualquer realidade religiosa somente como divina, humana ou demoníaca uma vez que nenhuma dessas características apareça de maneira pura nos eventos da história humana. Ao invés disso, um discernimento incisivo deve ser capaz de apontar onde Deus o Espírito está ou não está trabalhando, bem como onde e como outros espíritos estão trabalhando na mesma coisa¹⁵⁸.

No que tange aos critérios para o discernimento da ação do Espírito nas outras religiões, Yong chama a atenção para problema da salvação, ou seja, se nas outras religiões encontramos aquilo que nós cristãos chamamos de salvação. Embora reconheça que seja uma tarefa importante para se pensar, acredita que esse problema é posto prematuramente. Afinal,

¹⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 163 – 164.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 165.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 166.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p.167.

se pensarmos que as religiões mediam a salvação cristã, estaríamos distorcendo aquilo que aquelas religiões acreditam a respeito de si mesmas e mudando os parâmetros da discussão.

O discernimento requerido presentemente não é tanto sobre aquilo que identifica o que é bom, verdadeiro, nobre, e salvífico nas religiões, mas se aquilo que se compreende como bondade, verdade, mobilidade, e salvação como os cristãos os entendem são ou não são aplicados às várias religiões¹⁵⁹.

Dessa forma, considera importante que, caso queiramos dialogar com as outras religiões, é necessário acessar essas tradições religiosas, incluindo seus critérios e normas, em seus próprios termos. Para ele, isso é entender a religião do outro. Assim, são necessários, ao menos, critérios normativos que surjam tanto a partir da tradição cristã, como também aquilo que denomina como “critério genérico” que pode ser aplicado às outras tradições religiosas e culturas. Em seu pensamento, isso quer dizer que se as normas cristãs forem aplicadas às religiões não cristãs, as normas budistas às religiões não budistas e por aí vai, continuaremos a desenvolver uma criteriologia “não-genérica”¹⁶⁰.

Assim, “discernir as religiões envolve desenvolver habilidades não somente para reconhecer heterodoxias, mas também para identificar heteropraxis¹⁶¹”.

Por fim, sua primeira proposta pode ser sumarizada em suas próprias palavras:

Eu argumentei através deste livro que o objetivo abrangente de uma teologia pneumatológica das religiões é a atividade contínua de discernir o Espírito Santo e a diversidade dos espíritos no modo das religiões. Esse objetivo tem três aspectos: entender as religiões como fenômeno humano em toda a sua diversidade; entender a relação entre o divino e esse fenômeno humano; e, distinguir, onde é possível, o divino e humano do demoníaco¹⁶².

Uma segunda abordagem é feita por Yong em sua obra *The Spirit poured out on all flesh: Pentecostalism and the possibility of global theology*. Nela, Yong reconhece que errou ao tentar separar a missão do Filho da missão do Espírito, como vimos ao analisarmos as questões principais de *Beyond the Impasse*.

A correção que faz está em reconhecer que o desafio de uma teologia pneumatológica é preservar, sem desassociar o Espírito do Filho, a integridade da missão do Espírito contra a

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 171-172.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 173.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 174.

¹⁶² *Ibid.*, p.175.

tendência de subordinar o Espírito ao Filho. Nesse sentido, Yong volta a uma posição mais centralista a respeito da pessoa de Jesus no que tange à salvação¹⁶³.

Nas palavras de Yong:

é possível que a ênfase do pentecostalismo no Espírito possa levar a negligenciar a pessoa e o trabalho do Filho? Possivelmente, sim; necessariamente não. Apesar de que a cristologia do Logos possa proteger os teólogos contra essa negligência, a cristologia do Espírito não é completa sem suas fontes¹⁶⁴.

No que tange ao diálogo inter-religioso, Yong relaciona essa temática com o diálogo ecumênico intra-cristão que foi fomentado pelo movimento pentecostal¹⁶⁵ e apresenta novos insights sobre o porquê do desafio entre fés é relacionado com o desafio ecumênico intra-cristão. Em suas palavras: “Eu desejo providenciar fundamento exegético para o fato que o encontro cristão como outras religiões surge da presença e atividade do mesmo Espírito de Deus que também permite o relacionamento ecumênico intra-cristão¹⁶⁶”.

Para isso, baseia-se no trabalho de Jean-Jacques Suurmond¹⁶⁷. Para Suurmond, os carismas também ocorrem fora da igreja e o batismo com a Palavra e o Espírito não é limitado somente àqueles que conhecem a Cristo¹⁶⁸.

Em seu pensamento, o evento do pentecostes tem caráter decisivo na questão do relacionamento de Deus com o mundo e no relacionamento dos humanos consigo mesmos. O evento de Pentecostes foi o que possibilitou o poder de encontro que havia na comunidade cristã. Em suas palavras:

¹⁶³ Cf. YONG, *The Spirit Poured out on all Flesh*, p. 111. A correção acerca da separação entre a missão do Filho e Espírito se apresenta se encontra na nota 81.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 111.

¹⁶⁵ Segundo Yong, o que define o conceito bíblico de ecumenismo tem a ver com a questão da unidade. Essa unidade do corpo de Cristo deveria ser, em seu pensamento, reflexo da unidade entre o Pai e o Filho que é demonstrada no amor que os membros do corpo tem entre si. Esse amor é, conforme Ef. 4:3, “a unidade do Espírito no vínculo da paz” que foi inaugurada no Pentecostes. Com isso em mente, Yong clama que o movimento pentecostal foi ecumênico ao fazer com que diversas pessoas que estavam insatisfeitas com suas denominações e estavam procurando alguma outra, se encontrassem sob a ação do Espírito. Ver YONG, *The Spirit Poured out on all Flesh*, p. 173, 177-178

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 195.

¹⁶⁷ SUURMOND, *Word and Spirit at play*, p. 198-203.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 198.

Certamente o evento de Pentecostes do derramamento da Palavra e Espírito de Cristo em ‘toda criatura viva’ é considerada como uma nova chance decisiva no relacionamento entre Deus e o mundo e também no relacionamento entre os seres humanos (Atos 2,16-20; Rm 5,1-11). Nós vimos que para Lucas e Paulo o batismo com Palavra e Espírito explica o radical poder de encontro da comunidade cristã além das barreiras rígidas, um poder de encontro que também é característico de todos os tipos de correntes carismáticas na história¹⁶⁹.

Com isso em mente, o ponto crucial para esse desenvolvimento no pensamento de Yong é ver o caráter de comunicação intercultural ou relacional (*cross-cultural*) que o evento de Pentecostes, narrado em Atos 2, tem. Nosso teólogo considera que, dentre os muitos milagres que o evento de Pentecostes traz consigo, o fato de possibilitar o encontro de pessoas que por si mesmas jamais se encontrariam, é o mais importante para o que propõe¹⁷⁰.

Uma vez que toda linguagem está intrinsecamente ligada a uma cultura e também uma religião, Yong vê nesse ponto uma possibilidade de fundamentar, por meio do pentecostalismo ecumênico, a questão do diálogo inter-religioso.

Assim, do mesmo modo que em Pentecostes houve uma variedade de línguas para falar a respeito das maravilhas de Deus, assim também é possível pensarmos o testemunho da verdade em suas diversas formas. Para Yong, da mesma forma que a questão da diversidade das culturas e das religiões não pode ser subestimada, também a unidade da verdade não deveria minar a particularidade de cada voz. O derramamento do Espírito, seguindo a narrativa de Pentecostes, preserva as diferenças e não as apaga e, assim, “A integridade de cada caminho precisa ser protegida e não subsumida em um sistema todo-inclusivo que ou ignora ou transmuta ilegitimamente seu caráter distintivo¹⁷¹”.

Segundo nosso teólogo, três questões precisam de atenção especial para uma teologia cristã das religiões em nosso tempo: a primeira é o papel dessas religiões na providência divina, a segunda, é se Deus salva por meio das outras religiões e, se sim, como? E a terceira é qual pode ser a resposta cristã às outras fés¹⁷². Para Yong

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 201. Também em YONG, *The Spirit Poured out on all Flesh*, p. 195-196.

¹⁷⁰ Cf. YONG, *The Spirit Poured out on all Flesh*, p. 196-197.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 200.

¹⁷² Para o que segue, cf. *Ibid.*, p. 235-257.

A hipótese proposta aqui é que uma teologia pneumatologicamente dirigida é mais propícia a engajar essas questões em nosso tempo do que as propostas anteriores. Eu sugeri em outro lugar que as religiões não são nem acidentes da história nem uma invasão na providência divina, mas são de várias maneiras, instrumentos do Espírito Santo trabalhando os propósitos divinos no mundo e que o não evangelizado, se salvo, é salvo através da obra de Cristo pelo Espírito (mesmo que mediado pelas crenças religiosas e práticas disponíveis a elas)¹⁷³.

Dessa forma, somente uma abordagem pneumatológica das religiões é o que permite segurar a tensão entre a confissão distinta da fé cristã e as outras religiões, porque, como vimos, o Espírito que é derramado sobre toda carne não cancela, mas preserva a diversidade das vozes divinas. O que segue disso no pensamento de nosso teólogo é que a consequência do derramamento do Espírito sobre toda a carne implica que a humanidade seja o público da razão teológica¹⁷⁴.

Diante disso, para nosso teólogo, o cristianismo tem três tarefas no mundo atual: a primeira é aprender a falar as diversas línguas: da ciência, outras religiões e vários pós-modernismos a fim de podermos entender os contextos atuais. Em segundo lugar, entender essas diversas linguagens profundamente de maneira que possamos dialogar com os articuladores delas e em terceiro, a necessidade de traduzir apropriadamente essas linguagens para os termos e categorias cristãs, da mesma forma que as categorias cristãs precisam ser traduzidas para as outras linguagens, para que tenha algum significado diante das questões propostas à teologia cristã¹⁷⁵.

Como mostramos, para Yong, o evangelho vem sempre dentro de uma cultura e de uma linguagem e, dessa forma, se torna necessário fazer uma teologia multi-perspectiva, multidisciplinar e multicultural. De mesmo modo, é salutar que os cristãos estejam abertos para aprender com as outras religiões, assim como aprendemos com as ciências ao longo do tempo. Para nosso teólogo, isso faz parte da identidade cristã que se reconhece como ainda não terminada. Em suas palavras:

¹⁷³*Ibid.*, p. 236. Os “outros lugares” mencionados na citação se refere tanto ao seu livro YONG, *Beyond the impasse*, 2003, como também YONG, *Discerning the Spirit(s)*, 2000.

¹⁷⁴*Ibid.*, p. 236.

¹⁷⁵*Ibid.*, p. 237.

Se outros têm algo a dizer sobre Deus, não deveríamos nós ao menos ouvir tanto simpaticamente como criticamente? Ainda mais, não apenas estamos sendo formados; nosso conhecimento de Deus permanece finito neste lado do *eschaton*. Finalmente, dada a infinitude de Deus, como pode isso ser exaustivamente transmitido em tempo e palavras finitas?¹⁷⁶

Para Yong, reconhecer que o Espírito é derramado sobre toda carne implica em que tenhamos um ouvido disposto a ouvir, uma disposição para a autocrítica, uma abertura para aprender com e até mesmo ser corrigido pelas outras religiões. Para ele, essa potencialidade da presença e atividade do Espírito nas religiões e nos seus seguidores mostra que as tradições religiosas da humanidade são resgatáveis para a glória de Deus e que

o evangelho pode ser comunicado (*i.e.*, contextualizado, acomodado), mesmo se encontrado manifesto de outras maneiras, em outras fés. Assim, o Espírito que é derramado sobre toda carne permite o milagre da comunicação humana – audição e fala, línguas e suas interpretações, de maneira que o que estava longe foi trazido para perto (Ef. 2:13) e o que era estranho é agora inteligível (1 Cor. 14:21)¹⁷⁷

Yong tem três hipóteses para uma estrutura rudimentar para uma teologia pneumatológica das religiões. A primeira deriva da ideia de que Deus é universalmente presente pelo Espírito, e, dessa forma, sustenta até mesmo as religiões para propósitos divinos. A segunda, parte do princípio do Espírito como guia para o Reino e, assim, Ele é ativo em e através dos vários aspectos da religião enquanto os sinais do Reino são manifestos. Em terceiro, uma vez que há a presença universal do Espírito e toda atividade presume a resistência e o retardamento de uma presença que trabalha contra o Reino de Deus, o Espírito é também ausente das religiões na medida em que os seus sinais são ausentes ou sejam proibidos de serem manifestos¹⁷⁸.

Yong identifica o demoníaco como a ausência de Deus ou o esconder de Deus. “Mas o demoníaco não significa somente a aparente ausência do divino, mas também as forças que resistem ativamente à chegada do Reino de Deus¹⁷⁹”.

Com isso em mente, como discernir os espíritos? Yong propõe três questões para se trabalhar a questão do discernimento do Espírito¹⁸⁰. A primeira é discernir os vários fatores de

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 240.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 247.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 251.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 252.

fundo no encontro com as outras religiões, uma vez que os contextos também são plurais e envolvem a cultura, a economia, a história, dentro outros fatores.

Em segundo precisamos prestar muita atenção sobre aquilo que demanda discernimento, uma vez que o discernimento somente se faz sobre realidades concretas. Assim, segundo Yong, precisamos aprender a observar a outra fé de uma perspectiva de quem está dentro dela para evitar olharmos com nossos próprios preconceitos. Nesse sentido, o discernimento tem a ver em saber medir a realidade com critérios previamente estabelecidos para determinar congruência ou divergência¹⁸¹.

Para Yong, a imaginação pneumatológica que deriva do derramar do Espírito sobre toda carne e da qual falamos um pouco mais acima, permite esse tipo de visão imparcial (dentro do possível), simpática e ainda uma investigação crítica para prosseguir nesse empreendimento.

Para ele, a missão do Espírito é sempre concreta e realizada historicamente e é esse Espírito que nos permite entender o outro em sua alteridade, como mostra o texto de Atos 2.

Nosso teólogo não vê a questão do discernimento como uma tarefa fácil e também não pensa que se trata somente de uma matéria meramente intelectual, embora considere necessário ler os textos das outras religiões. Para ele, discernimento requer uma “mentalidade encarnacional, feita possível pelo Espírito do Pentecostes, que estão dispostos a sujar as mãos com e na particularidade das vidas religiosas e práticas daqueles em outras fés¹⁸²”. O discernimento é sempre provisional e, dessa forma, sempre requer que o chequemos novamente a fim de sustentar as conclusões obtidas.

Finalmente, para Yong, discernir o Espírito implica em uma investigação multinivelada que é mais bem medida pelos frutos. Esse exercício de discernimento com relação às outras religiões, em um nível, transforma nossa maneira de as entendermos e também de abordá-las, da mesma forma que também as afeta e, em outro nível, também nos

¹⁸⁰ *Ibid.*, cf. p. 253-257.

¹⁸¹ Essa questão também é abordada em seu artigo YONG, *The Turn to Pneumatology in Christian Theology of Religions: conduit or detour?*, p. 452-453 em que afirma que “Discernir o Espírito nas religiões necessita da aplicação de critérios cristológicos em algum momento do processo, mas a integridade da outra tradição também precisa ser respeitada. Isso só pode ocorrer se começarmos com o que ele representa como importante sobre si mesmo e concluirmos assegurando que nada considerado valioso em seus próprios termos tenha sido perdido no processo”.

¹⁸² *Ibid.*, p. 254.

auxilia sobre nosso auto-entendimento enquanto cristãos. “Entrar em relacionamentos é ser transformado por eles, assim como todos os relacionamentos genuínos são dialógicos¹⁸³”.

O último nível proposto por Yong trata a respeito dos critérios de discernimento¹⁸⁴. Para os critérios, Yong vê em primeiro lugar os frutos do Espírito. Nesse sentido, devemos sempre perguntar se eles são manifestados no fenômeno religioso em questão. Em segundo, as obras do Reino manifestadas na vida e ministério de Cristo, uma vez que o Espírito testemunha Jesus. Devemos nos perguntar se isso é visto no fenômeno religioso que estamos observando. Terceiro, se a salvação, entendida em várias dimensões, pode ser discernida nas outras religiões. Quarto, se a conversão nos vários domínios humanos acontece na vida daqueles que estão nas outras religiões. Em quinto lugar, se a marca eclesial da santidade, entendida como sendo perceptível e escatológica, é discernível, mesmo que de maneira turva no fenômeno religioso observado.

Yong está ciente que a questão do discernimento causa mais perguntas do que respostas e assim, é perda de tempo tentar dar respostas rápidas a essas questões. Para Yong, nem todos são chamados ao diálogo inter-religioso, mas todos são chamados para serem testemunhas de Cristo para às outras religiões e faz parte de ser testemunha de Cristo o diálogo com o outro¹⁸⁵.

Com isso todo esse desafio, reconhece que a verdade em definitivo somente será revelada no dia do Senhor. Contudo, é necessário sair das abordagens tradicionais caso se queira avançar na questão do diálogo inter-religioso. Em suas palavras:

Finalmente, a vida cristã é uma jornada rumo à verdade que é para ser revelada completamente no dia do Senhor. Vida no Espírito, direcionada rumo ao objetivo escatológico (cf. João 16,13; 1João 2.27), será empobrecida e debilitada se as questões difíceis concernentes às religiões são subordinadas às tarefas pragmáticas da missão e evangelização mundial, tradicionalmente entendida¹⁸⁶.

Amos Yong, sem dúvida, dentre todos os teólogos que observamos nessa seção é o que leva mais a fundo a questão de uma tentativa de promover um diálogo inter-religioso por meio da pneumatologia.

Embora, em sua primeira abordagem tenha deixado de lado a questão trinitária, ao propor a separação da obra do Espírito da obra do Filho, tenta recuperá-la em uma nova obra

¹⁸³ *Ibid.*, p. 255.

¹⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 256.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 256.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 257.

tentando fazer, como vimos, um diálogo inter-religioso centrado cristologicamente e dirigido pneumatologicamente.

Como fruto da sua crítica acerca das abordagens de seus antecessores de que a questão do discernimento dos espíritos não havia sido devidamente abordada, percebemos que, desde seu primeiro trabalho nessa temática esse tema está presente ao falar a respeito do diálogo inter-religioso no intuito de definir quais são os critérios que devemos utilizar para fazer esse discernimento, uma vez que é necessário discernirmos a ação de Deus da ação das forças malignas¹⁸⁷.

Como vimos, em *The Spirit poured out on all flesh: Pentecostalism and the possibility of global theology*, Yong chega até a elucidar cinco critérios para a o discernimento do Espírito, embora não indique como se deve proceder para aplicá-los.

Também acreditamos ser salutar mencionarmos duas tentativas efetivas de Amos Yong no diálogo inter-religioso. A primeira se trata de sua tentativa de diálogo com a religião muçulmana a partir da teologia do pentecostalismo unicista¹⁸⁸, uma vez que segundo ele, essa teologia pode ajudar no diálogo dado que Deus, nessa perspectiva, é visto como único de maneira similar àquela vista dentro do Islã.

A nosso ver, ao fazer isso, uma vez que o pentecostalismo unicista não aceita o dogma trinitário, Yong tenta resolver o problema do diálogo com o Islã comprometendo a identidade cristã e, dessa forma, retorna à sua abordagem pneumatológica desassociada da Trindade como feito em *Beyond the Impasse*.

Nesse sentido, um dos pressupostos para o diálogo que é a manutenção da identidade fica comprometido e o que se tem é certa adequação do pensamento cristão ao pensamento islâmico, o que também não ajuda muito na questão do diálogo inter-religioso.

A segunda tentativa de Yong trata do seu diálogo com a religião budista¹⁸⁹. Nessa obra Yong busca fazer uma teologia comparativa pós-colonial e pós-imperialista, abordando os temas da antropologia, soteriologia e do demoníaco a partir das categorias cristãs e budistas. Ao fazer isso, no que tange à questão da revelação, considera que seu trabalho é inconclusivo para dar uma resposta se há ou não uma revelação divina, como entendida no cristianismo, no

¹⁸⁷ YONG, *Discerning the Spirit(s): a Pentecostal-charismatic Contribution to Christian Theology of Religions*, 2000. Essa foi a sua tese de doutorado em teologia.

¹⁸⁸ A ideia do pentecostalismo unicista remete a John Schaepppe e Frank Ewart e considera Jesus como no “nome” de Deus, entendido como Pai, Filho e Espírito. Dessa forma, não há distinção das pessoas em Deus e em Jesus está a completude da divindade encarnada. Cf. YONG, *The Spirit Poured out on all Flesh*, p. 205-213.

¹⁸⁹ YONG, *Pneumatology and the Christian-Buddhist dialogue*, 301 p.

budismo e da mesma forma, evita colocar “sims” e “nãos” no que tange às questões da salvação e da presença de Cristo nessa religião¹⁹⁰.

4.7 Considerações finais do capítulo

Nosso intuito nesse capítulo foi apresentar o *status quaestionis* a respeito do diálogo pneumatológico entre as religiões. Essa forma de abordar esse diálogo surge por aquilo que Amos Yong define como impasse da questão cristológica, ou seja, as perspectivas exclusivistas, inclusivista e pluralistas, focadas na questão da cristologia não são capazes de pensar o diálogo a partir da perspectiva da religião do outro, mas somente foca em responder se há ou não salvação cristã nas outras religiões.

A fim de alcançarmos nosso objetivo, consideramos um representante de cada tradição cristã e analisamos suas ideias no que tange à temática do diálogo inter-religioso por meio da pneumatologia. Todo esse percurso feito nos permitiu termos uma ideia de como o diálogo inter-religioso por meio da pneumatologia foi desenvolvido até hoje.

Ao mesmo tempo, chama-nos a atenção a constante posição de superioridade na qual alguns teólogos abordados colocam o Cristianismo em relação às outras religiões, sendo ele o responsável por ensinar e trazer os nomes corretos às diversas experiências que ocorrem nelas. A nosso ver, dentro do mundo contemporâneo, esse tipo de atitude dificulta grandemente uma aproximação honesta para o estabelecimento do diálogo.

É importante considerarmos que, em todas as abordagens pneumatológicas que observamos, está sempre presente o grande risco de se negociar o princípio trinitário, seja por meio da separação da economia do Filho da do Espírito, seja por meio de se adotar, como Yong, uma perspectiva não trinitária para o diálogo com o Islã.

Nesse sentido, concordamos com Kärkkäinen de que uma abordagem do diálogo religioso que considera somente a pneumatologia, desvincilhada da Trindade, não oferece grandes respostas para o engajamento com as outras religiões¹⁹¹ e, assim, “o apelo ao Espírito sozinho não pode redimir à promessa de um sólido engajamento cristão das outras religiões¹⁹²”.

Com isso em mente, abordar o diálogo inter-religioso por meio da pneumatologia não pode ser feito se essa não estiver enraizada em seu aspecto trinitário. Nesse sentido, uma

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 242-249.

¹⁹¹ KÄRKKÄINEN, *Spirit and Salvation*, p. 171.

¹⁹² *Ibid.*, p. 172.

pneumatologia que seja realmente trinitária, como a de Jürgen Moltmann, se mostra como boa candidata para essa tarefa.

Outro ponto que nos chama atenção é que nenhum dos autores trabalhados leva a sério a questão da experiência humana. Mesmo Yong que tem como base a ideia de uma pneumatologia fundacional que nos diz que toda a experiência humana é também uma experiência do Espírito, ainda que em bases de uma filosofia norte-americana de caráter analítico como a de Pierce, este não aborda essa categoria em sua teologia pneumatológica das religiões.

No entanto, não seria esse um tema fundamental para se falar a respeito da pessoa do Espírito e sua relação com a humanidade e com o cosmos? Como seria possível ligarmos a experiência humana com a experiência do Espírito?

Com base nessas perguntas, consideramos salutar abordarmos o pensamento de Moltmann acerca da experiência do Espírito enquanto experiência humana. Como vimos na seção anterior, para nosso teólogo, o Espírito é aquele que dá a vida, o que implica que toda a experiência do Espírito é uma experiência de vida.

Não seria essa abordagem um possível complemento para os critérios de discernimento propostos por Yong? Poderia a pneumatologia de Moltmann trazer alguma contribuição para dentro do diálogo inter-religioso pela via da pneumatologia? A esta pergunta tentaremos responder em nosso próximo e último capítulo.

Capítulo 5 – Moltmann dentro do diálogo inter-religioso

5.1 Introdução

Nos dois capítulos da seção anterior, nosso intuito foi esclarecer os aspectos pneumatológicos na teologia de Moltmann, a fim de mostrar que essa pode ser encaixada dentro de uma teologia de caráter hermenêutico, ou seja, de uma teologia que faça sentido para homens e mulheres de nosso tempo.

No segundo capítulo da nossa segunda seção, optamos por abordar o *ordus salutis* da pneumatologia moltmanniana por considerar que, metodologicamente, seria melhor deixar o caráter experiencial da pneumatologia de Moltmann para ser tratado junto com nossa proposta de trazer sua pneumatologia para o diálogo inter-religioso como possível abordagem para essa temática que, como vimos, ainda se mostra de maneira incipiente ao tratarmos dessa questão por meio da pneumatologia.

Quatro temas se mostram importantes para nossa tese e pretendemos trabalhar nesse último capítulo. O primeiro é a categoria da experiência que está presente como prolegômenos da pneumatologia moltmanniana, o segundo é a teologia da criação desenvolvida por nosso teólogo, a terceira é o problema do *Filioque* e por último, as considerações de Moltmann a respeito do diálogo inter-religioso.

Após expormos a relação entre o Espírito e esses temas no pensamento de nosso teólogo, poderemos, então, mostrar como sua pneumatologia pode servir de contribuição para o diálogo inter-religioso.

5.2 A experiência de vida como experiência do Espírito

5.2.1 Superando a dicotomia entre vida e Espírito

Moltmann foi um grande estudioso da teologia dialética iniciada por Karl Barth, tendo escrito uma grande obra a respeito desse período da teologia protestante¹.

Segundo Moltmann, após o período de “esquecimento do Espírito²”, se inicia uma obsessão pelo Espírito, de maneira que diversos escritos foram feitos sobre esse tema. Porém, segundo nosso teólogo, “ainda não se chegou a um novo paradigma na pneumatologia³”, considerando a maioria dos trabalhos como atualização de doutrinas tradicionais tanto no

¹ Ver MOLTSMANN, Le origini della teologia dialettica, 1976.

² Cf. Seção 1 de nossa tese, p. 22-24

³ MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 13. Essa temática também é tratada em, segundo nosso autor, em MOLTSMANN, *Rezensión Y. Congar, Der Helige Geist*, p. 624-627.

catolicismo quanto no protestantismo. Com raríssimas exceções se discute a questão do *Filioque*⁴ e a questão da ação do Espírito no movimento pentecostal⁵.

Para sua pneumatologia, Moltmann traz consigo a crítica da insistência que se dá em certo elo entre Espírito e Igreja, palavra, sacramentos etc., o que leva a um esvaziamento da Igreja e à migração do Espírito para grupos espontâneos e experiências pessoais. Assim,

quando se pretende ver as pessoas apenas como receptoras dos atos oficiais da Igreja e de mensagens eclesiais “no Espírito”, elas não estão sendo levadas a sério em sua autonomia. O Espírito de Deus é mais do que apenas o manifestar-se de sua revelação no homem, e mais do que apenas o fato de a palavra anunciada ser acolhida com fé no coração do homem. Pelo contrário, o Espírito leva as pessoas a um novo início de vida, tornando-as os próprios sujeitos de sua nova vida na comunidade de Cristo⁶.

É claro que, para Moltmann, o Espírito também age fora das instituições eclesiais e, dessa forma, também na interioridade e nas experiências de vida dos seres humanos, de maneira que, segundo ele, “não existem palavras de Deus sem experiências humanas do Espírito de Deus⁷”. Porém, para que isso ocorra, é preciso que palavra e espírito sejam vistos em relação mútua. “O Espírito é o sujeito da palavra e não apenas o seu entrar-em-vigor. O espírito, em seus efeitos, vai mais longe do que a palavra⁸”. Dessa forma é que do espírito provém, segundo Moltmann, “uma nova energia para a vida”.

Com isso, a tentativa de desvencilhar a experiência da vida da experiência do Espírito se mostra sem o menor sentido no pensamento de Moltmann. Afinal, como o homem poderia falar a respeito de Deus sem que se tenha feito uma experiência dele?

Para Moltmann, essa dicotomia entre Revelação e Experiência só são contraditórias dentro de concepções de uma filosofia moderna⁹, não devendo, portanto, serem assumidas pela teologia de maneira acrítica. Para nosso teólogo, é a teologia quem deveria determinar o que são esses conceitos para depois usá-los e não o contrário.

Segundo nosso teólogo,

⁴ Abordaremos a questão do *Filioque* na terceira seção de nossa tese.

⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁹ *Ibid.*, p. 17.

a revelação divina é sempre revelação de Deus a outros e, por conseguinte, um fazer-se experimentável por outros. A experiência de Deus é sempre um sofrer o Deus-Outro, é a experiência da mudança fundamental na relação com este Outro¹⁰.

Dessa forma, percebemos que Deus, no pensamento de Moltmann, é imanente na experiência humana, assim como o homem é transcendente em Deus, ou seja, a separação entre experiência e revelação se torna sem sentido.

O Espírito Santo não é somente o lado subjetivo da autorrevelação de Deus, nem a fé é apenas o eco da Palavra de Deus no coração do homem. O Espírito Santo ainda é muito mais, é a força da ressurreição dos mortos e da nova criação de todas as coisas, e a fé é o começo do renascimento dos homens para a vida nova. Mas isto quer dizer: o Espírito Santo não é em absoluto apenas uma questão de revelação, mas também uma questão de vida e de fonte de vida¹¹.

O Espírito de Deus, segundo o pensamento moltmanniano, geralmente é apresentado na teologia como o Espírito da salvação, e tem sua representação na Igreja. Isso é percebido nos diversos livros que são escritos a respeito do terceiro artigo do Credo. Esses livros, geralmente, se dedicam muito pouco à questão do Espírito desvinculado da Igreja, do corpo e da própria natureza.

Um exemplo dessa abordagem pode ser vista na obra de Yves Congar¹². Concordamos com a crítica de Moltmann no que tange à questão de que, em sua grande obra, pouco espaço é dado para o Espírito que age na criação e no Espírito de maneira escatológica. Na obra de Congar temos a impressão de que o Espírito de Deus age somente por meio da Igreja e seria somente o Espírito dos cristãos e, dessa forma, limita o Espírito de Cristo a uma ação dentro da igreja¹³.

Como vimos na seção anterior, Moltmann não vê separação entre o Espírito da salvação e o Espírito da nova criação de todas as coisas. Se assim o for, no pensamento do nosso teólogo, a experiência do Espírito ultrapassa os limites da Igreja. Isso leva a um

¹⁰ *Ibid.*, p. 18.

¹¹ *Ibid.*, p. 19.

¹² Nos referimos aqui aos três volumes da obra de Congar da série *Creio no Espírito Santo*.

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 20.

redescobrimto do Espírito “na natureza, nas plantas, nos animais e nos ecossistemas da Terra¹⁴”.

Diante disso, surge a questão da personalidade do Espírito¹⁵. Em seu pensamento, ao longo de toda a tradição cristã, a personalidade do Espírito foi somente afirmada, mas nunca demonstrada. Para ele, é na ação do Espírito que é possível conhecer sua subjetividade, mas não a sua personalidade. Esta deve ser buscada nas relações trinitárias, uma vez que parte do conceito de que ser pessoa é ser-em-relação, conforme apresentamos na segunda seção de nosso trabalho.

Dessa forma, Moltmann, ao partir da experiência do Espírito, não pensa em um conceito de experiência que seja fechado, mas antes que se mantém aberto para uma origem transcendente das experiências. A experiência de Deus que é feita pelas pessoas e que essas reconhecem e nomeiam como “força de Deus” ou “espírito de Deus”, uma vez substantivada, como Deus forte e Deus espiritual, se pensa em uma realidade onde Deus está presente por meio de sua própria vontade e, dessa forma, Moltmann considera a *ruah Yahweh* como um modo de sua presença na criação e na história.

Porém, a presença da *ruah Yahweh* não pode ser considerada como somente esse Deus que está agindo, mas se deve também, ao se considerar o modo dessa presença na história humana, ter em mente um Deus que se compadece do seu povo e caminha com ele, como mostra o conceito de *Shekiná*¹⁶ que surge no judaísmo e é ressignificado pelo judaísmo tardio.

A questão da experiência torna-se então uma chave de leitura indispensável para compreendermos um pouco mais a relação entre Espírito e Vida na pneumatologia de Moltmann¹⁷. Essa experiência é tanto pessoal como comunitária e não somente de valor objetivo do anúncio e instituições espirituais da Igreja.

5.2.2 Experiências pessoais

Moltmann entende que é a partir das experiências primárias que formamos os conceitos e não que a partir dos conceitos é que chegamos às experiências, pelo menos, não primários. Assim, as experiências estão acima dos conceitos com os quais tentamos apreender essas experiências.

¹⁴ *Ibid.*, p. 21.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 22-25.

¹⁶ Cf. Seção 1 de nossa tese, p. 5-6.

¹⁷ Para o que se segue tomamos por base MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 29-47.

Moltmann não pretende com isso dizer que não devemos tentar conceituar as experiências que temos. Ao termos experiências que não conseguimos captá-las por meio de algum conceito e, dessa forma, entende-las, seria como se não as tivéssemos feito. Em suas palavras:

Toda experiência de vida urge por ser expressa pela pessoa em questão, seja em sua figura, em sua atitude de vida ou em seus pensamentos, palavras e ações, imagens, símbolos e rituais. Sem a expressão correspondente, toda experiência fica, por assim dizer, atravessada na pessoa, que fica assediada por ela, ou então que a reprime¹⁸.

Nosso teólogo propõe, então, ancorado na filosofia de Dilthey para o qual toda vivência contém em si uma expressão¹⁹ que se troque a palavra “conceito” por “expressão”, uma vez que é na expressão que a vida se organiza, desenvolve e intensifica.

Para Moltmann, excetuando as experiências de caráter místicas, toda experiência se dá no campo das percepções sensoriais. Com isso, não quer dizer que toda e qualquer atividade sensorial pode ser considerada uma experiência. Por exemplo, tomar banho todos os dias ou escovar os dentes, por mais que as façamos e as percebemos em nosso dia a dia, essas coisas não se definem, por si só como experiências de vida no pensamento de nosso teólogo.

Aquilo que ele define como experiência de vida vai além do que disse Dirscherl de que a “experiência, no sentido mais amplo, designa a totalidade daquilo que ocorre no homem na vida de sua consciência²⁰”. No sentido do pensamento de Dirscherl, não são experiências transitórias que devem se contar como experiências de vida, antes, aquilo que traz “alargamentos permanentes da consciência”.

Moltmann, porém, considera que ver as experiências unicamente ligadas com relação à atividade da razão, ou com uma “vida da consciência” como diz Dirscherl, é de certa forma, mesquinha e egocêntrica, não abarcando experiências que, segundo Moltmann, não podem ser enquadrados nesse conceitos.

Para ele, é difícil estabelecer limites entre essa transição que ocorre das percepções para as experiências. Nesse sentido, chama a atenção para as percepções de vida e morte que nos atingem e sobre as quais, muitas vezes, não temos controle. Como falamos anteriormente, a história de Moltmann é marcada pela sua presença na guerra. Dessa forma, percebemos o

¹⁸ *Ibid.*, p. 30-31.

¹⁹ DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, VI, p. 137. Devemos essa referência ao artigo de AMARAL, *Dilthey: Conceito de vivências e os limites de compreensão nas ciências do Espírito*, p. 51-73.

²⁰ DIRSCHERL, *Der Heilige Geist um das menschliche Bewußtsein*, p. 714.

quanto esse trauma, como falado por ele, ainda é recorrente e ainda é experimentado. Nesse sentido, não se trata de uma experiência que tenha passado, mas uma constante experiência. É como se o passado não tivesse se tornado passado, mas ainda estivesse presente.

Para Moltmann, da mesma forma que a experiência da morte, a experiência da felicidade do amor profundo tem essa mesma característica. “As ocorrências que deram início ao amor marcam o presente, porque inauguram uma nova história de vida²¹”. Nesse sentido, “Elas penetram as camadas mais profundas da alma e do corpo, de modo que a consciência e as atividades racionais já encontram lá este excesso de felicidade quando se voltam para ele ou com ela se ocupam²²”.

Para Moltmann, duas coisas são importantes de serem consideradas a respeito da experiência da felicidade do amor: primeiro é que essa não é uma experiência feita por nós, mas é uma experiência que nos encontra e faz algo de nós, em segundo, que é uma experiência que nunca se esgota, ou seja, que possa ser considerada uma “experiência” fechada.

A partir do momento em que se diz que fizemos uma experiência, para Moltmann, queremos dizer que não vivemos mais nela; a dominamos de maneira que ela se torna uma experiência feita e totalmente passada para nós. No entanto, segundo Moltmann, essa “linguagem de dominação” não compete com aquilo que experimentamos na vida, visto que “as experiências elementares da morte e do amor nós não as podemos nem superar nem compreender. Mas podemos dar-lhe uma expressão, e podemos fazer-nos expressão delas²³”.

Para Moltmann, só é possível darmos a essas experiências uma expressão se nos tornarmos expressões delas. Temos que aprender a conviver com elas e viver a partir delas, o que, sem dúvida se mostra a nós como grande desafio.

É interessante notarmos nesse ponto certo viés contrário ao viés psicanalítico na fala de Moltmann. É comum pensar, em termos da psicanálise, que o sujeito que sofre e, de alguma forma, não consegue sair do seu sofrimento, é porque não conseguiu, ainda, elaborar por meio da fala aquilo que o angustia.

Dessa forma, o sujeito continua vivendo um “presente” constante e determinada situação de sofrimento não se tornou um “passado” para ele. De alguma forma, na teoria

²¹ *Ibid.*, p. 33.

²² *Ibid.*, p. 33.

²³ *Ibid.*, p. 33.

psicanalítica é necessário que a fala seja capaz de curar esse passado, tornando-o assim, algo que não mais me angustia porque, de alguma forma já o dominei e o tenho sob controle.

Para Moltmann, então, não é possível ter esse domínio sobre o nosso passado, cabendo a nós somente reelaborá-lo. Parece pouco provável que nisso resida o conceito de “cura pela palavra” de Freud²⁴. Antes, manifesta muito mais o constante desafio de se encantar e aprender com cada momento da vida.

A experiência, para nosso teólogo, tem tanto um sentido passivo quanto um sentido ativo. Ao mesmo tempo em que “faço” determinada experiência, também sou “feito” por essa experiência que me transforma em uma pessoa diferente da que era antes que ela acontecesse.

5.2.3 Experiências coletivas

Para Moltmann, “não existem experiências elementares da vida sem receptividade, isto é, sem a prontidão e sem o risco de automodificação²⁵”. No campo das relações sociais isso também acontece. Experimentamos da maneira como somos experimentados. Experiência do outro e autoexperiência, dessa forma, são dois lados da mesma moeda e, segundo Moltmann, é nisso que se manifesta a vitalidade da vida.

Nesse sentido, nosso teólogo acredita que toda subjetividade humana só é possível na intersubjetividade²⁶.

Embora considere que na relação sujeito-objeto seja possível algum tipo de isolamento por parte do sujeito, no plano social essas experiências são feitas em comum e algumas experiências podem, até mesmo, criar comunhão entre as pessoas.

Ancorado no trabalho de Stephen Crites²⁷, que à época era professor de Religião na *Wesley University* em Connecticut, chamará a atenção para a comunicação das experiências comuns por meio da narração.

Para nosso trabalho, faz-se interessante citar que Crites, em seu artigo, propõe que a narração seja um dos pontos mais importantes das expressões culturais, ao mesmo tempo em que considera que essas não são meros acidentes históricos. Para ele, a qualidade formal da experiência ao longo do tempo é inerentemente narrativa²⁸.

²⁴ Para aprofundamento, ver FREUD, (Recordar, repetir e elaborar: novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II.), p.163-171.

²⁵ MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 34.

²⁶ *Ibid.*, p. 36.

²⁷ CRITES, *The Narrative Quality of Experience*, p. 291-311.

²⁸ *Ibid.*, p. 291.

Com isso em mente, propõe que as formas fundamentais de narrativa sejam chamadas de histórias sagradas, não porque falam a respeito dos deuses, mas antes porque é por meio delas que o senso de si na humanidade é criado, enquanto que as demais histórias vistas e ouvidas devam ser chamadas de histórias mundanas²⁹.

Entre uma história mundana e uma história sacra, segundo Crites, há uma mediação que é a consciência própria da experiência. Assim, em seu pensamento, a consciência é moldada pelas histórias sagradas e encontra expressões nas histórias mundanas e a forma da consciência ativa, ou seja, a forma que ela é experimentada é, ao menos em senso rudimentar, forma narrativa³⁰.

Dessa forma, a qualidade narrativa da experiência tem três dimensões: a história sacra, a mundana e a forma temporal da experiência que se refletem e se afetam constantemente e, uma vez totalmente juntas, segundo nosso autor, podemos denominar de simbólico, em um sentido especial³¹.

Percebemos que Moltmann concorda com Crites ao dizer que as experiências são sempre narradas, baseadas em novas situações, de maneiras novas e trazem novas oportunidades de novas experiências de si e experiências mútuas na sociedade.

Para Moltmann, “o tornar-se presente da origem comum e a comum viagem de descoberta às recordações marca as comunidades humanas de narração³²”. Essas novas maneiras narrativas geram comunhão entre as gerações por meio das histórias das famílias e histórias do povo.

Da mesma forma, Moltmann chama a atenção para as experiências coletivas que também marcam a alma humana. As diversas experiências pelas quais a humanidade e determinadas nações passam, de alguma forma, também imprimem sua marca na autoconsciência dos indivíduos. As marcas de Auschwitz estão nos alemães, as marcas do capitalismo estão nos países industrializados do Norte, as marcas das ditaduras estão nos países que passaram por esses eventos, tais como o Brasil, Argentina, e diversos outros da América Latina e da África e que só podem ser revelados e trazido às consciências dos opressores pelas vítimas desses movimentos³³.

²⁹ *Ibid.*, p. 295-296.

³⁰ *Ibid.*, p. 297.

³¹ *Ibid.*, p. 305.

³² MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 36. Ver também CRITES, *The Narrative Quality of Experience*, p. 302-303.

³³ *Ibid.*, p. 37.

5.2.4 Experiências religiosas

No pensamento de Moltmann, a experiência religiosa é a dimensão que atinge coisas, ocorrências e pessoas³⁴.

Dois conceitos são importantes para a compreensão daquilo que Moltmann considera como dimensão religiosa em sua obra. O primeiro é o conceito cunhado por Hans Küng de confiança básica e o conceito de *tacit dimension*³⁵, cunhado por Michael Polanyi.

Para Moltmann, na dimensão religiosa

se encontra a confiança básica com que as pessoas se envolvem com esta vida, a expectativa com que se abrem para as novas experiências que chegam, o interesse que tem pelos outros e o excesso de impulso com que se projetam para a amplidão e o ilimitado, deixando para trás toda realização e toda decepção³⁶.

Moltmann não considera o religioso como algo isolado da vida, mas a dimensão religiosa está presente, mesmo que ocultamente, com e em todas as experiências da vida humana e assim, dificilmente ela pode ser formulada, mas é nela “na qual todas as experiências encontram sua ressonância³⁷”.

Diante disso, na dimensão religiosa, também se encontram os pressupostos para toda experiência de vida, mesmo que de maneira oscilante. Para Moltmann, as experiências de decepção com a vida afetam aquilo que chamamos mais acima de confiança básica com que envolvemos com a ela.

Assim, um ponto importante para considerarmos é que, mesmo que essas condições sejam transcendentais para a possibilidade da experiência, ainda assim, no pensamento de nosso teólogo, se trata de autotranscendência e não transcendência em si mesmo.

³⁴ *Ibid.*, p. 38.

³⁵ O termo cunhado por Polanyi se refere ao que chamamos, em filosofia da mente, de *Tacit Knowledge* que, de acordo com o Dictionary of Philosophy of mind, é “o conhecimento que entra na produção de comportamentos e/ou a constituição do estado mental, mas não é ordinariamente acessível à consciência”. Disponível em <https://sites.google.com/site/minddict/knowledge-tacit>. Acesso em 03.10.2016.

³⁶ *Ibid.*, p. 38. KÜNG, *Does God Exist? An Answer for Today*, p. 479s. Também KÜNG, *Aquilo em que creio*, 320 p.

³⁷ *Ibid.*, p. 38.

5.2.5 A transcendência imanente

Moltmann se mostra como grande crítico do pensamento técnico científico que surge na passagem da Idade Média para o renascimento, principalmente com a filosofia e matemática de René Descartes³⁸.

O pensamento de Descartes que termina com o adágio “Penso, logo existo”, constitui, indubitavelmente, uma nova forma de se pensar a falar sobre o mundo e a ciência.

Aquilo que é científico passa a ser, então, aquilo que pode ser comprovado por meio dos experimentos e que passou por critérios de verificação extremamente rigorosos. O que é verdadeiro é o que é comprovado e experimento é aquilo que pode ser repetido no método científico.

Claramente, nesse ponto, as emoções e experiências subjetivas não fazem mais sentido. Não é necessário “sentir” o método científico, antes, é preciso saber usá-lo. A experiência, dessa forma, se transforma, somente, em “experiência ativa” que, conforme bem pontua Moltmann, são ampliadas por meio do experimento³⁹. Esse fato, de acordo com nosso teólogo, é o responsável pelos constantes ataques à natureza que presenciamos desde muito tempo.

Desde Descartes, a humanidade deve ser aquela que explora a natureza e tira dela suas respostas e deve servir à humanidade que caminha frente a um progresso técnico-científico, do qual é a autora e beneficiária. Que isso tenha tido, ao longo de um grande período o respaldo de diversos teólogos cristãos, é uma vergonha para o Cristianismo. Sob a leitura errônea do texto de Gênesis a respeito do domínio da terra, a humanidade passou a ver a natureza como algo que nos é dada somente para usufruto e não para o cuidado. A questão da mordomia em relação a terra é esquecida e passamos a mutilar aquilo que deveríamos cuidar.

O novo paradigma científico, dessa forma, constitui como um dos principais motores tanto para o rechaçar das experiências humanas propriamente ditas, como também como destruidora da natureza. Assim, concordamos com Moltmann quando ele diz

³⁸ Remetemos o leitor ao trabalho VELIQ, A relação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé no pensamento de Joseph Ratzinger, p. 47-48.

³⁹ MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 40.

e quando “a razão só entende aquilo que ela própria produz segundo seu próprio projeto”, como diz Immanuel Kant, então surge a pergunta crítica indagando se realmente existe alguma experiência que não seja autoexperiência projetada. Se não existe nenhuma experiência do outro capaz de modificar o Eu, então não existe, no fundo, experiência nenhuma. O Eu que sempre permanece igual a si mesmo é totalmente indiferente a si mesmo⁴⁰.

Diante disso, a pergunta acerca da experiência do próprio Deus se torna necessária. Seria Deus experimentável de alguma maneira? Se partirmos do método científico que expusemos rapidamente acima, a resposta é, evidentemente, não.

Moltmann nos aponta que, curiosamente, tanto Descartes quanto Kant, dois grandes responsáveis pelo desenvolvimento da ciência enquanto objeto da razão, em seus sistemas, garantem um lugar para Deus. Descartes, como vimos na seção anterior, exporá o quanto a ideia de Deus é verdadeira, mesmo que não seja compreensível. Kant, por sua vez, precisa postular a existência de Deus, mesmo que Ele não possa ser explicado e atingido. No pensamento kantiano, Deus se torna necessário como aquele que garante a felicidade para os que agem de acordo com o imperativo categórico, que é o mesmo que agir de maneira que a determinada ação possa ser universalizada.

Para Moltmann, embora não seja possível ter uma experiência objetiva de Deus, de acordo com os novos paradigmas da razão, ainda assim é possível falar em experiência de Deus, ou seja, “conexão com a não objetiva autoexperiência do homem”⁴¹.

Porém, para Moltmann, a autoconsciência do homem não pode ser considerada tão absoluta como gostaria Descartes em seu sistema filosófico e os outros que seguiram na mesma linha. Para nosso teólogo, ao abandonar o esquema de sujeito-objeto e adotar o esquema social da intersubjetividade, é possível percebermos que “autoconsciência é por sua própria origem sempre uma autoconsciência constituída e nunca apenas autoconsciência constituinte⁴²”.

Dessa forma, essa experiência social tem as mesmas características que são atribuídas, dentro do subjetivismo moderno, à autoconsciência pessoal, de maneira que possa dizer que “a experiência do Espírito de Deus sempre é também a experiência do “espírito da

⁴⁰ *Ibid.*, p. 41.

⁴¹ *Ibid.*, p. 42.

⁴² *Ibid.*, p.43.

comunidade” (Fr. Schleiermacher), da “divindade comunitária” (Fr. Hölderin), que une Eu e Tu e Nós (L. Feuerbach)⁴³.”

Da mesma forma, se abandonarmos o esquema da intersubjetividade, passando a perceber a corporeidade da humanidade na naturalidade do mundo, o conceito de experiência trazido pela Europa moderna não faz jus “às experiências reais nem às potencialidades da experiência⁴⁴”.

Moltmann está, assim, convencido de que se deve desistir de uma tentativa de unificação dos objetos experimentáveis, uma vez que vivemos em um mundo plural e polissêmico e, por isso, se faz necessário um conceito de experiência que abarque o maior número de dimensões possíveis. Da mesma forma, os limites da possibilidade devem ser mantidos abertos e móveis⁴⁵.

Com isso, chegamos ao conceito moltmanniano de transcendência imanente:

Com vistas à dimensão da teologia, proponho que se desista da estreita referência à autoconsciência moderna e que se descubra transcendência em toda experiência, e não apenas na autoexperiência. Para esta finalidade temos à nossa disposição o conceito de transcendência imanente. Toda experiência que vem ao nosso encontro, ou que nós fazemos, pode ter um dentro transcendente. A experiência do Espírito de Deus não está limitada à autoexperiência do sujeito humano, mas é um elemento constitutivo também na experiência do Tu, na experiência da comunhão e na experiência da natureza. (...) Por isso a experiência de Deus é possível em, com e ao lado de toda experiência diária do mundo, na medida em que Deus está em todas as coisas e todas as coisas estão em Deus, e, portanto o próprio Deus, à sua maneira, “experimenta” todas as coisas. Se as experiências de Deus contêm experiências de vida, como o mostra toda interpretação existencial, também podemos, considerando do lado oposto, dizer que as experiências de vida contêm experiências de Deus⁴⁶.

Aqui está um ponto muito interessante do pensamento de Moltmann. Uma vez que toda experiência de vida é também uma experiência do próprio Deus, essa experiência traz em si um caráter particular e intransferível. Com isso, falar sobre experiências especiais de Deus em fenômenos contingentes, segundo nosso teólogo, garante que não consideremos as outras experiências como profanas⁴⁷.

Reconhecer isso, para Moltmann, tem seu fundamento no Espírito como fonte de Vida e força da criação e, assim, toda experiência de uma criatura do Espírito é também experiência

⁴³ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 45.

do Espírito, bem como toda verdadeira autoexperiência é também uma experiência do Espírito⁴⁸. Interessante perceber que isso também encontra eco no pensamento de John Wesley e pode ser encontrado em seu sermão acerca do Sermão do Monte:

Mas a grande lição a qual nosso amado Senhor inculca aqui, e a qual Ele ilustra por esse exemplo, é que Deus está em todas as coisas, e que estamos para ver o Criador no espelho de todas as criaturas; que não devemos usar e olhar nada como separado de Deus, o que seria um tipo de ateísmo prático mas, com uma verdadeira magnificência de pensamento, observar céu e terra, e tudo o que neles há, como contido por Deus no côncavo de Sua mão, que por Sua íntima presença sustenta todos no ser que pervade e atua em toda a estrutura criada, e é, em sentido verdadeiro, a alma do universo⁴⁹.

Diante disso, no pensamento de nosso teólogo temos tanto a oportunidade de experimentar Deus em todas as coisas, o que, sem dúvida, abre o leque para pensarmos a relação de Deus com o mundo e o que as coisas no mundo significam para o próprio Deus, bem como vemos o infinito dentro do finito e o eterno dentro do temporal, e, ao mesmo tempo, experimentar todas as coisas em Deus. Isso também nos leva no caminho inverso, que é o de percebermos o finito dentro do infinito e fazermos referências às coisas em seu horizonte que se encontra em Deus e, dessa forma, levamos nossas experiências no mundo para dentro do próprio Deus. Dessa forma, respeitamos a vida no temor de Deus e a veneração da natureza passa a ser também parte da adoração a Deus⁵⁰. Transcendência e imanência não são coisas contraditórias, antes, dois aspectos complementares da dinâmica do Espírito Santo⁵¹.

Com base nisso, faz-se interessante abordarmos a teologia da criação de Moltmann, a fim de mostrar que a imanência de Deus no mundo tem a ver com a própria criação de Deus no Espírito, sendo até mesmo, consequência dessa criação.

5.3 A criação no Espírito

A primeira formulação de maneira sistemática da doutrina da criação de Moltmann faz parte de sua série de Contribuições Sistemáticas à Teologia, que se iniciou em 1980 com o livro *Trindade e Reino de Deus*. Essa formulação se encontra em *Deus na criação: doutrina ecológica da criação*⁵². O aspecto ecológico é bastante conhecido na teologia moltmanniana.

⁴⁸ *Ibid.* p. 45.

⁴⁹ WESLEY, *Sermon on the Mount*, Discourse III, I.11, 1935.

⁵⁰ MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 45-46.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 215.

⁵² Para o que se segue tomamos por base MOLTSMANN, *Deus na criação*, 453 p.

Moltmann é conhecido como um teólogo preocupado com esse tema e isso reflete em quase todas as suas obras a partir de 1985, data em que escreveu esse livro.

A pergunta à qual Moltmann deseja responder é “o que significa a fé no Deus Criador e neste mundo como sua criação face à crescente exploração industrial e à irremediável destruição da natureza?⁵³”. Para respondê-la, Moltmann propõe pensar a teologia da criação pelo viés pneumatológico.

Com o título Deus na criação eu pensei em Deus como Espírito Santo. Deus é o ‘amante da vida’ e seu Espírito está em todas as criaturas. Para entender isso, abandonei as antigas diferenciações que a teologia fazia com base nos três artigos do credo apostólico e entrelacei esses três artigos trinitariamente entre si de tal forma que me foi possível desenvolver uma doutrina pneumatológica da criação. Essa doutrina da criação parte do Espírito criador divino, que habita em nós. Ela oferecerá também pontos de partida para o diálogo com as antigas filosofias naturais, que não são mecanicistas, mas globais⁵⁴.

Para Moltmann, é necessário entender a criação de maneira trinitária. Criador, criação e criatura estão intimamente envolvidos e unidos pelo mesmo Espírito de Deus. Nesse sentido, é possível que pensemos no Espírito em todas as coisas e todas as coisas no Espírito de Deus.

Para que isso seja possível, Moltmann considera necessário abandonar o pensamento analítico sujeito-objeto e pensar de modo comunicativo e integrativo, visto que, todo “viver em comunicação é viver em comunhão⁵⁵”. Tudo que foge a essa comunhão e comunicação e se transforma em isolamento e não-comunicação é denominado por nosso teólogo como morte para os seres vivos.

Não estaria aqui também uma chave teológica para pensarmos o diálogo inter-religioso? À medida que nos distanciamos e nos isolamos em nossos dogmas e conceitos, não estaríamos perdendo uma característica básica da vida que é a oportunidade de comunicação?

Com o passar do tempo, as religiões, principalmente o cristianismo, se isolaram em seus próprios conceitos e se viram como responsáveis para a pregação e salvação dos que não criam da mesma forma. Esse isolamento e falta de comunicação com o diferente não geraram nenhuma vida no mundo, antes tragédias e mortes até bem recentemente.

⁵³ *Ibid.*, p. 9. Ver também: MOLTSMANN, A justiça que promove a paz, p. 113-125. MOLTSMANN, Direitos humanos, direitos da humanidade e direitos da natureza, p. 135-152.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 19.

Para Moltmann, a criação é um ato trinitário e essa criação acontece no Espírito de Deus que é derramado sobre tudo que existe e também vivifica e renova e preserva todas as coisas.

É sempre o Espírito que leva ao seu objetivo o agir do Pai e do Filho. Por isso, o Deus trino inspira ininterruptamente a sua criação. Tudo que é, existe e vive graças ao constante fluxo de energias e possibilidades do Espírito cósmico. Por isso toda realidade criada deve ser compreendida de forma energética e entendida como possibilidade realizada do Espírito divino. Através das energias e possibilidades do Espírito, o próprio criado está presente na sua criação⁵⁶.

Para Moltmann, pensar o mundo em Deus e pensar Deus no mundo implica em se falar sobre a imanência de Deus nesse mundo. Em seu pensamento Deus é o Espírito do universo, sendo a criação a história dos efeitos do Espírito de Deus⁵⁷. Dessa forma, a criação não é somente algo que Deus cria, mas é algo que tem a ver com a própria presença do Espírito.

5.3.1 Espírito e Natureza

Nosso teólogo propõe, assim como o fez em sua obra *O Deus Crucificado*, da qual falamos na seção anterior quando tratamos da relação entre Jesus e o Espírito, uma autodiferenciação em Deus. Dessa forma, há uma tensão no próprio Deus que cria, chamando a criação à existência e fazendo da criação a sua morada.

Na criação do mundo por Deus, pode-se reconhecer uma autodiferenciação e uma auto-identificação de Deus: Deus está, simultaneamente, em si mesmo e fora de si. Ele está fora de si na criação e simultaneamente em si no seu sábado⁵⁸.

Duas são as formas usadas por Moltmann para falar a respeito dessa tensão que existe no próprio Deus em sua criação: a primeira, que já vimos na seção anterior, se percebe na doutrina cabalística da Shekinah, em que Deus se separa de si e caminha juntamente com seu povo e sofre com Ele; a segunda é por meio da doutrina cristã da Trindade em que a criação é fruto do transbordamento do amor de Deus que cria, reconcilia e salva a criação por meio do seu Filho e habita nela por meio do seu Espírito. O Espírito, então, deve ser visto como a sintonia geral, a estrutura, a informação e a energia do universo, sendo o Espírito do universo

⁵⁶ *Ibid.*, p. 28-29.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 34.

aquele que emana do Pai e resplandece no Filho. Com isso, as evoluções e as catástrofes do universo são também os movimentos e as experiências do Espírito da criação⁵⁹.

Para Moltmann, o espírito⁶⁰ deve ser pensado, quando em relação à natureza como as formas de organização e os modos de comunicação de sistemas abertos⁶¹ que, como vimos, são sistemas abertos para o futuro. Essas formas de organização, no pensamento de nosso teólogo, começam por matéria sem forma, passando por formas de sistemas vivos, multifacetárias simbioses vivas e por pessoas e populações humanas até chegar ao sistema ecológico 'terra', ao sistema solar, à Via Láctea e ao conjunto de galáxias do universo.

Percebemos, com isso que, para nosso teólogo, há uma tendência do espírito para sistemas cada vez mais complexos tanto através da junção dos diversos sistemas vivos abertos que formam formas de vida simbióticas, como também através dos desdobramentos de vida mais rica na terra nova do possível e do futuro⁶².

Moltmann é contra a identificação agostino-cartesiana entre consciência e espírito. Para ele, a consciência é o espírito refletido que reflete, ou seja, “um tornar-se consciente da organização do seu corpo e da sua alma, e um tornar-se consciente das comunicações do organismo humano que são necessárias para a vida tanto na sociedade quanto na natureza⁶³”. Dessa forma, se o espírito é consciência refletida e há muitas coisas sobre as quais não refletimos, então há uma grande parte do espírito humano que permanece inconsciente, uma vez que a pessoa humana é um sistema aberto, complexo, multifacetário e cheio de relações e dependências.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 35-37. Também se faz importante notar aqui o uso do conceito de *perichoresis* por Moltmann. Na eterna comunhão que existe entre o Pai, o Filho e o Espírito e em suas mútuas coabitações, que também se manifestam como simultânea alta agitação e paz do amor que dá vida a tudo que vive, é o que determina sua teologia da criação. Isso quer dizer que todas as relações análogas a Deus se espelham nessa mútua compenetração da *perichoresis* trinitária. Cf. também Seção 2 de nosso trabalho, p. 13-17.

⁶⁰ Uma observação se faz necessária. Ao usarmos a palavra espírito com letras minúsculas estamos utilizando o conceito moltmanniano de espírito cósmico (que se assemelha com o conceito das energias divinas da teologia Oriental) que deve ser pensado de maneira diferente ao Espírito da salvação e nova criação de todas as coisas que é o Espírito Santo de Deus. O Espírito Santo pode transformar o espírito cósmico e fazê-los conforme Cristo, mas a diferenciação entre espírito cósmico e Espírito de Deus deve ser mantida. MOLTSMANN, *Deus na criação: doutrina ecológica da criação*, p.374-375. Embora em MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 215, Moltmann fala a respeito do Espírito cósmico, consideramos que o que tem em mente é o Espírito Santo como criador da vida e é vida em tudo que criou. Nesse sentido, não é identificado com a vida ordinária, mas antes com a própria vida. Aqui, o conceito de energia divina, da teologia Oriental, possui um papel fundamental para o entendimento desse conceito em Moltmann.

⁶¹ *Ibid.*, p. 37.

⁶² Cf. *Ibid.*, p. 37.

⁶³ *Ibid.*, p. 374.

Moltmann pensa o espírito como um princípio abrangente da organização humana e, dessa forma, não é idêntico à subjetividade consciente da razão e da sua vontade. Pelo contrário, ao falarmos do espírito é necessário que falemos do espírito-corpo, espírito-alma e da unidade entre corpo, alma e espírito⁶⁴.

É interessante pensar no caráter realista do pensamento de Moltmann. Ao falar acerca do Espírito não fala de meramente algo transcendente e que não tem nada a ver com o mundo e a corporeidade. Muito pelo contrário, o Espírito se faz presente na corporeidade da natureza, animando-o e vivificando-o, rumo à nova criação de todas as coisas.

Para Moltmann, é através do Espírito que estamos ligados social e culturalmente com outras pessoas e esta ligação é um sistema organizado aberto. Com isso em mente, considera que o Espírito pode ser definido como Espírito comum da comunhão humana, uma vez que também por esse Espírito estamos ligados com o meio-ambiente natural. Dessa forma, Moltmann define esta ligação como ecossistema espiritual. Através do Espírito, sociedades humanas estão ligadas como sistemas parciais com a terra⁶⁵.

As pessoas são, dessa forma, participantes e subsistemas do sistema da vida cósmica e do Espírito divino que nele habita. Moltmann ainda propõe que a consciência humana do Espírito seja estendida a um maior número de formações do Espírito e a um ampliar da consciência individual conforme os princípios de organização do Espírito (diacrônica e sincrônica) até uma consciência social ecológica cósmica e divina. Assim, a consciência individual entra em formas de organização do Espírito mais elevadas, complexas e multifacetárias e alcança intercâmbio de vida mais diferenciado e elevado e, dessa forma, o Espírito individual, divino cósmico e social alcança maior e mais larga consciência de si próprio na pessoa humana⁶⁶.

Com isso Moltmann não vê criação e evolução de maneira contraditória, mas como conceitos interligados e complementares, de maneira que há uma criação da evolução e uma evolução da criação. Assim o conceito de evolução deve ser entendido como conceito básico da automovimentação do Espírito divino da criação⁶⁷.

Se isso ocorre com toda a criação, então claramente a questão da natureza também entra em cena. O homem, como também criado juntamente com a natureza, está em relação

⁶⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 39.

íntima com ela, sendo também seu produto. O que acontece com a natureza acontece também com a pessoa humana e com toda a criação.

Essa visão entra em choque com a visão tecnicista e moderna do mundo com relação à natureza. Enquanto no mundo moderno a natureza deve ser vista como um objeto à parte de nós, que devemos explorar, como reflexo de um entendimento de que ser imagem de Deus é dominar a terra, entender a natureza como próprio sujeito da criação nos faz percebê-la como também uma imagem do mundo criado por Deus. Como diz Moltmann,

neste sentido, é importante para a autocompreensão da pessoa que ela se compreenda primeiramente não como sujeito em relação à natureza, e teologicamente como imagem de Deus, mas que ela se compreenda primeiramente como produto da natureza e também teologicamente como imagem do mundo⁶⁸.

Com esse pano de fundo, a experiência natural adquire novo conceito. Não fazemos uma experiência da natureza ou na natureza, mas, antes, experimentamos algo. Experiências acontecem conosco e nós as percebemos e as recebemos. Elas se condensam em nossas percepções e a partir dessas concepções formamos concepções com as quais identificamos e classificamos os acontecimentos⁶⁹.

5.3.2 Teologia da criação e teologia da natureza

No pensamento moltmanniano, o ponto de partida de uma teologia cristã da criação deve ser a interpretação das histórias bíblicas da criação à luz do Evangelho de Cristo⁷⁰. É a experiência de fé no Deus criador na história de Israel que faz com que experimentemos o mundo como criado por Ele de maneira que acontecimento salvífico e experiência de salvação tenha duplo relacionamento mútuo.

Dessa forma, baseando-se na experiência da salvação experimentada pelo povo de Israel, define como criação “o horizonte universal da especial e histórica experiência de Deus que Israel vivenciou⁷¹”. Essa experiência da criação mostra o Deus da aliança de Israel como Senhor e criador de todo mundo e revela nisso que esse Deus é único e universal, de maneira que todos os povos entram na luz da salvação que Israel experimentou e na qual deposita esperança. Nesse horizonte está tanto a criação como a nova criação de todas as coisas.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 82.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 82.

⁷⁰ Para o que segue, cf. *Ibid.*, p. 90-92.

⁷¹ *Ibid.*, p. 91.

Moltmann vê a necessidade de reinterpretar a experiência salvífica de Israel à luz da experiência salvífica cristã. Nesse sentido, criação caracteriza o criar inicial de Deus, seu criar histórico e a criação perfeita, cujo objetivo escatológico é o Reino de Deus. Assim, vida eterna e glória acontecem na própria história de Deus e contam a história do domínio de Deus⁷².

Com isso em mente, Moltmann vê a teologia natural⁷³ como uma teologia sob condições naturais e a natureza como “realidade daquele mundo que não é mais a boa criação de Deus e que ainda não é o Reino de Deus⁷⁴”. Dessa forma, parte do ponto de que criação, como exposta no Novo Testamento, consiste na ressurreição e na experiência do Espírito como força da nova criação de todas as coisas. Assim, a nova criação deve ser interpretada tanto cristologicamente quanto também pneumatologicamente. Para Moltmann, na experiência presente da justificação já estão incluídos o início e o fim do mundo e “esta experiência é o acesso subjetivo ao processo objetivo da nova criação do mundo rumo ao Reino do Deus eterno⁷⁵”.

Moltmann faz a ligação entre fé na ressurreição de Cristo e a fé cristã na criação. Essa fé é também liberdade criadora e um ressurgir no Espírito, uma vez que o Espírito é a força da ressurreição e criador de vida. Para Moltmann, nisso está a *ruah*, a força criadora de Deus, através da qual transmite suas energias para a criação e, assim, os dons do Espírito são forças da vida nova e eterna. Essas forças de vida são experimentadas corporalmente e, conseqüentemente, se mostram como esperança para a salvação do corpo a partir da morte para a corporeidade da vida eterna. Essa fé, ligada com a esperança nos faz tornar solidários com as demais criaturas da natureza e lutar pela sua liberdade frente aquilo que gera morte⁷⁶.

⁷² Cf. Também MOLTSMANN, *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*, 223 p.

⁷³ De acordo com o GEFRE, *Teologia Natural*. In: LACOSTE, *Dicionário crítico de Teologia*, p.1233-1235, a Teologia Natural é caracterizada por um “conhecimento de Deus a partir das criaturas, independente da revelação”. Ao longo da tradição cristã, porém, esse conceito foi sendo melhor assimilado e adequado à doutrina. Mas especificamente no protestantismo, desde Lutero já se tem a ideia de que é possível chegar ao conhecimento de Deus pela razão natural, e também em Calvino se percebe a defesa de uma dupla manifestação de Deus tanto na criação como na obra redentora. Tomando por base a obra moltmanniana, podemos pensar que a teologia natural não é desvincilhada da revelação, mas se mostra como fruto dela e também da própria criação divina, fazendo tudo parte da história do próprio Deus.

⁷⁴ MOLTSMANN, *Deus na criação*, p. 97.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 105-106.

⁷⁶ *Ibid.*, p 108-109. Essa temática a respeito da esperança e de uma esperança que deve ser força incentivador para a luta contra as desigualdades e aquilo que gera morte é tratada por Moltmann, em grande profundidade em MOLTSMANN, *Teologia da Esperança: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã*, 469 p.

5.3.3 Deus como criador

Diante de tudo isso, como fica a doutrina cristã de Deus como criador? Segundo Moltmann, dizer que Deus é criador é enfatizar a autodiferenciação de Deus e do mundo: Deus quis o mundo e o mundo é consequência da decisão da vontade de Deus, em outras palavras, Deus se decide pela criação do mundo e decide revelar sua glória ao mundo. Por esse motivo o Reino, no pensamento de Moltmann vem antes da criação e a criação aponta para o Reino⁷⁷.

Essa decisão não coloca, de maneira nenhuma, a criação como uma necessidade de Deus, de maneira que era-lhe necessário criar algo. Muito pelo contrário, revela a total liberdade de Deus em sua criação. É próprio de Deus criar não por ausência de liberdade, mas devido ao transbordar de seu amor, de maneira que podemos dizer, juntamente com Moltmann que “Deus não é o todo-poderoso, ao qual tudo é possível, mas o amor, isto é, a autocomunicação do bem. Se Deus cria o mundo a partir da liberdade, então ele o criou por amor⁷⁸”.

Com isso, Moltmann vê a criação como analogia de relação. Deus toma morada nas suas criaturas que ele determinou como sua imagem. Assim, na própria criação, há um rebaixamento de Deus⁷⁹.

Essa liberdade de Deus em sua criação é vista por Moltmann, como consequência de que Deus é amor, uma vez que liberdade é ser fiel a si mesmo, conforme nosso teólogo. “Deus não é totalmente livre ali, onde ele pode fazer e deixar de fazer o que ele quer, mas ele é totalmente livre ali, onde ele é totalmente ele mesmo. Em sua atividade criadora ele é totalmente ele mesmo⁸⁰”.

Para Moltmann, a criação é, então, um ato de liberdade e transbordar de amor divino. Na verdade, em seu pensamento, não há diferença entre liberdade e amor. A liberdade é pressuposto do amor e todo amor age em liberdade. Dessa forma, a criação deve ser vista como essa saída de Deus de sua plenitude trinitária na criação e no retorno a si no Reino vindouro da nova criação. Para Moltmann, isso faz parte do mesmo amor divino, mesmo que agindo de maneiras diferentes e, assim,

⁷⁷ *Ibid.*, p. 128.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 121.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 124.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 131.

ser criatura e imagem não significa somente ser uma obra de suas mãos, mas também ‘estar enraizado/a’ no fundamento criador da vida divina. Isto se torna sobremaneira claro quando entendemos a criação pneumatologicamente e quando atentamos para o Espírito criador que toma morada na sua criação⁸¹.

De acordo com a fé cristã, Deus cria a partir do nada, *creatio ex nihilo*. Moltmann parte do conceito de *zimzum* (que quer dizer contração) desenvolvido por Isaac Luria (1554-1572) na cabalística judaica. De acordo com essa ideia, Deus abre um espaço em si mesmo para poder dar origem à sua criação. Nessa contração de sua eternidade é também possível a criação do tempo⁸².

Com isso, o nada, no pensamento de Moltmann, é esse espaço aberto por Deus para que a criação pudesse ser criada. Esse lugar abandonado por Deus no próprio Deus é onde pode ocorrer a *creatio ex nihilo*. Nesse se contrair há o autorrebaixamento de Deus que, nesse ato se mostra como amor. Também na própria criação, por meio da abertura de um espaço em si para a criação, se mostra novamente seu autorrebaixamento. Dessa forma, Deus “cria na medida em que ele deixa ser, dá lugar e se retrai⁸³”.

Parece-nos agora claro por que Moltmann sustenta a imanência de Deus no mundo. Uma vez que o próprio mundo é criado no espaço aberto pelo próprio Deus, a própria realidade está em Deus e faz parte da história de Deus. Com isso, Moltmann não defende um panteísmo. Acusar Moltmann de panteísta, a nosso ver, é não ter compreendido o pensamento moltmanniano. O fato de o mundo estar em Deus e esse ser permeado por ele difere-se muito da doutrina panteísta de que todas as coisas são Deus.

Podemos, então, pensar na criação de Deus em três momentos, mesmo que com momento não estamos pensando em certa sequência histórica. O fazer inicial como um criar de Deus incondicional: *creatio ex nihilo*; o criar histórico como um exaustivo criar da graça sobre a superação da desgraça e o criar escatológico do Reino da glória que emerge da superação do pecado e da morte, ou seja, do nada destruidor. Dessa forma, no pensamento moltmanniano, a criação a partir do nada é um preparativo e uma promessa quanto à aniquilação do nada⁸⁴.

⁸¹ *Ibid.* p. 133-134.

⁸² *Ibid.* p. 136. Para o conceito de *zimzum* ver também HAUSOUL, An Evaluation of Jürgen Moltmann’s Concept of Time and Space in the New Creation, p. 137-159.

⁸³ *Ibid.*, p. 138-139.

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 140.

Assim, “ressurreição e reino da glória são, por isso, uma realização da promessa que representa a própria criação⁸⁵”. Essa criação, contudo, deve ser vista de maneira trinitária. É o Pai que cria, por meio de Jesus, na força do Espírito.

Moltmann, pensando pneumatologicamente, quer mostrar que as forças do Espírito são as forças da nova criação. “São as forças capazes de ressuscitar mortos, que emanam do Cristo ressurreto e carismaticamente são testemunhadas através da comunidade do mundo, vivificada para a vida”⁸⁶.

5.3.4 Pneumatologia e criação

Como já vimos, na teologia de Moltmann, o Espírito é aquele que vivifica e seu dom é a vida eterna. Dessa forma, a experiência do Espírito é a experiência da morada de Deus junto com seu povo e tornar-se templo do Espírito acontece quando esse Espírito fixa sua morada em nós.

Quando o Espírito age e fixa morada entre nós, a criação do Pai através do Filho e a reconciliação do mundo com Deus chegam ao seu objetivo. A presença e ação do Espírito são o objetivo escatológico da criação e da reconciliação. Todas as obras de Deus chegam ao seu fim na presença do Espírito⁸⁷.

Esse mesmo Espírito é a força atuante do Criador e força vital das criaturas que emana a partir do Criador, de maneira que é no Espírito que o Ele está presente na sua criação, sofre as dores dela e a preserva. Esse Espírito está também em total relação com o Pai e com o Filho, de maneira que é possível falarmos em uma doutrina trinitária da criação: O Pai Criador é aquele que envia o Filho e o Espírito; o que reúne o mundo sob seu poderio libertador e o redime é o Filho, ou seja, a palavra da criação e Aquele que vivifica o mundo e o deixa participar da eterna vida de Deus é o poder criador, ou seja, o Espírito. Dessa forma, o Pai é a causa criadora da criação, o Filho, a causa que a caracteriza e o Espírito, a causa vivificadora, de maneira que podemos dizer que a criação existe no Espírito, é cunhada através do Filho e criada a partir do Pai. Ela, portanto, existe a partir de Deus, através de Deus e em Deus⁸⁸.

Para Moltmann,

⁸⁵ *Ibid.*, p. 141.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 147.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 147.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 148-149.

sem uma doutrina pneumatológica da criação não existe uma doutrina cristã da criação; sem levar em conta a existência do Espírito criador no mundo não pode haver uma comunhão pacífica entre humano e natureza. (...) O Espírito é a força criadora e presença de Deus na criação. Toda criação é atuada pelo espírito e é uma realidade cunhada pelo Espírito⁸⁹.

Poderíamos nos perguntar, então como o Espírito age na natureza no pensamento moltmanniano. Para ele, o Espírito “é o princípio da criatividade em todos os níveis de matéria e vida. Cria novas possibilidades e antecipa nelas os novos esboços dos organismos materiais e vivos. Neste sentido, o Espírito é o princípio da evolução⁹⁰”.

Além disso, Moltmann também considera o Espírito como princípio holístico que, em cada nível de evolução, cria relações recíprocas, *perichoresis* mútuas, e assim, vida em cooperação e comunhão, sendo, portanto, o espírito comum da criação e, dessa forma, o Espírito é também princípio de individualização e formação de determinados esboços de matéria e de vida. Para Moltmann, essas criações no Espírito são criações abertas e, por serem criações abertas, são direcionadas para o futuro comum, uma vez que cada uma está, a seu modo, orientada pelas possibilidades, de maneira que “O princípio da intencionalidade é inerente a todos os sistema da matéria e da vida⁹¹”.

Dessa forma, Moltmann coloca o Espírito como centro de todo o ser pessoal, corporal e espiritual, como a totalidade psicossomática da pessoa. Ora, se o Espírito é essa presença imanente de Deus no mundo, podemos, juntamente com Moltmann, falar em uma *kenosis* do Espírito.

Nas palavras de Moltmann,

com a história do sofrimento do Espírito, que está sujeito à finitude, surge então também uma história do sofrimento do Espírito que nela fixa morada. O Espírito que nele habita transforma esta história de sofrimento da criação numa história de esperança⁹².

Segundo Moltmann, somente uma doutrina trinitária da criação no Espírito é capaz de conectar a transcendência de Deus em relação ao mundo e, ao mesmo tempo, sua imanência nesse mundo. De acordo com Moltmann

⁸⁹ *Ibid.*, p. 151.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 152.

⁹¹ *Ibid.*, p. 153.

⁹² *Ibid.*, p. 155.

se o Espírito cósmico é o Espírito de Deus, então o universo não pode ser encarado como um sistema fechado. Tudo deve ser entendido como um sistema aberto, para Deus e o seu futuro⁹³.

Deus está presente em sua criação por meio do seu Espírito e toda a criação é perpassada pelo Espírito de Deus. Para Moltmann, Deus também está presente nas estruturas materiais. Dessa forma, não podemos pensar em uma matéria desespiritualizada e nem em um espírito imaterial. Para Moltmann, as informações que determinam todos os sistemas de matéria e de vida devem ser designados de Espírito. Nas pessoas, elas tornam consciência de uma forma criadora. Neste sentido, todo o cosmos pode ser considerado conforme a Deus por ter sido criado por Deus, o Espírito, e existir em Deus, o Espírito. Assim, também se movimenta e se desenvolve nas energias e nas forças do Espírito divino⁹⁴.

Com isso, Moltmann procura entender a natureza de forma pneumatológica, sob a doutrina trinitária e não de forma panteísta, uma vez que, em seu pensamento, o Deus presente na natureza e em cada parte dela é o Espírito criador. O futuro da criação, assim, implica na abertura de todos os sistemas de vida para a plenitude da vida e sua não solidificação, ou seja, insere-se na plenitude da vida de Deus⁹⁵.

Assim, “Espírito é aquilo que acontece de forma a promover vida entre pessoas⁹⁶”, e que é experimentado no amor incondicional. No pensamento moltmanniano, é através do Espírito que fazemos a experiência de sermos amados por Deus e como resultado disso passamos a ver a todos também como amados por Deus. Pela fé, já experimentamos a salvação e a libertação dos pecados e isso deve se refletir em serviço em favor dos outros e em engajamento no mundo torto por causa do pecado. Nesse sentido, a vida no Espírito é uma antecipação da vida na nova criação de todas as coisas⁹⁷.

5.4 Algumas críticas feitas à pneumatologia de Moltmann

Grande parte das críticas feitas à pneumatologia de Moltmann foi feita por teólogos pentecostais. O próprio *Jornal of Pentecostal Theology*, em 1994, convidou diversos desses teólogos para escreverem a respeito das ideias moltmannianas.

Esse volume da revista obteve, dentre seus onze artigos publicados, sete relacionados às respostas a Moltmann, incluindo um artigo do próprio Moltmann em que responde às

⁹³ *Ibid.*, p. 157.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 305.

⁹⁵ *Ibid.* p. 305-306.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 378-379.

⁹⁷ Cf. MOLTSMANN, A Response to my Pentecostal Dialogue Partness, p. 59-70.

críticas feitas. Dessa forma, consideramos interessante para nossa pesquisa levantarmos algumas dessas críticas que tem a ver com a temática desse capítulo e as possíveis respostas dadas por Moltmann a elas.

São dois temas que perpassam a maioria dessas críticas: a primeira é a questão da imanência do Espírito no mundo, a segunda é a respeito da questão da salvação e da queda da humanidade.

Mark Stibbe, Simon Chan e Frank Macchia criticam a ideia do imanentismo do Espírito no pensamento de Moltmann⁹⁸. Stibbe se questiona em que sentido o Espírito é imanente na obra de Moltmann, o que, segundo Stibbe, não fica claro na obra do teólogo. Macchia, por sua vez, fala da rejeição de Moltmann ao “Totalmente Outro” que está implicada nesse assumir da presença imanente do Espírito no mundo. Para Chan, ao não falar da transcendência fica difícil identificar o trabalho do Espírito no mundo, ficando difícil reconhecer a sua personalidade.

É interessante perceber que os três teólogos levantam a questão do Deus Transcendente. No caso de Macchia, essa imagem está expressa na pergunta a respeito do Totalmente Outro da teologia barthiana, no caso de Stibbe a pergunta do Deus Transcendente se encontra com base em Jeremias 23:23 em que se fala do Deus que é tanto Deus de perto, como também Deus de longe e no caso de Chan a respeito da personalidade do Espírito.

A pergunta de Chan, Stibbe e Macchia pode ser sintetizada na pergunta do próprio Stibbe: “onde está o Deus ‘de longe’ no pensamento de Moltmann?”⁹⁹”

Para Moltmann, na história de Cristo, a alteridade e novidade torna claro que a questão do Espírito não é ontológica, mas escatológica. Para ele, tomando os escritos de Paulo, percebemos o Espírito Santo como o Espírito da nova criação. O Espírito não vem de um além do mundo, mas sim através do Cristo ressuscitado do além das fronteiras da morte, trazendo vida eterna e não morte eterna. Dessa forma, não considera a questão da transcendência do Espírito como categoria teológica. Para ele, a categoria teológica correta é o aspecto trinitário. Assim, a resposta de Moltmann à questão de Stibbe é bem sucinta. Para ele, o Deus distante se encontra no Antigo Testamento. Por meio de Jesus Cristo, essa ideia do Deus distante deve ser abandonada uma vez que, em Cristo, o Pai se mostra extremamente

⁹⁸ Ver STIBBE, *A british appraisal*, p. 5-16. Também em MACCHIA, *A North American Response*, p. 25-33. Também em CHAN, *An Asian review*, p. 35-40.

⁹⁹STIBBE, *A British Appraisal*, p. 12.

próximo de maneira que podemos chamá-lo de Abba e, assim “o Deus que está longe não é uma função da presença do Espírito, antes da sua ausência¹⁰⁰”.

Com relação à queda, somente Frank Macchia e Mark Stibbe levantam essa questão que, segundo eles, tem a ver com a própria questão da imanência do Espírito. Afinal, se o Espírito está imanente no mundo e, como diz Stibbe, é a única força agindo no mundo no pensamento moltmanniano, como fica a questão da queda, a questão da salvação e a ambiguidade da vida?

Nas palavras de Macchia,

Moltmann nos lembra de que não há mal ou sofrimento que esteja além do alcance da graça de Deus manifestada na cruz. Mas podemos presumir que essa graça já alcançou e já está no coração de toda a vida? Se sustentamos que essa graça já está presente em toda a vida, como Moltmann assume, não ignoramos a alienação radical e a ameaça de perda envolvida no mal¹⁰¹?

Aparentemente, Macchia não elaborou sua crítica tendo conhecimento da doutrina da criação de Moltmann. Para Moltmann, criação e salvação não podem estar em dois níveis: criação já foi graça tirando o mundo do caos e do nada; salvação final será a nova criação e o completar da primeira. Assim, não se deve ver criação e salvação de maneira dualística¹⁰².

Faz-se interessante ressaltar que certo dualismo é considerado por Moltmann. Esse dualismo diz respeito ao mundo que passará e o mundo que está por vir como nova criação de todas as coisas, bem como o dualismo entre velho homem e novo homem que surge a partir de Cristo e se reflete em toda a sua obra na luta da morte contra a vida que vem do seguimento de Jesus na força do Espírito. Nesse sentido, não se trata de um dualismo platônico, mas sim um dualismo que é feito na história¹⁰³.

Para Moltmann, não podemos falar do mundo criado sem levar em consideração a queda, nem falar sobre a queda sem levar em consideração à própria salvação. Essa relação entre a queda e a nova criação, segundo Moltmann é a “libertação das leis e compulsões desse mundo torto, a fim de sermos capazes de viver, diante de Deus como boa criação¹⁰⁴”.

Dessa forma, a salvação completa a criação, de maneira que, por meio dela, não é somente o pecado que deixa de existir, mas também a possibilidade de pecar, bem como não é

¹⁰⁰MOLTMANN, A Response to my Pentecostal Dialogue Partness, p. 65.

¹⁰¹MACCHIA, A North American Response, p. 27-28.

¹⁰²Cf. MOLTMANN, A Response to my Pentecostal Dialogue Partness, p. 62-63.

¹⁰³Cf. *Ibid.*, p. 63.

¹⁰⁴*Ibid.*, p. 64.

somente a morte que deixa de existir, mas também a possibilidade de morte. Assim, o mundo redimido da nova criação é a eterna criação na glória de Deus¹⁰⁵.

5.5 Posição de Moltmann em relação à cláusula do *Filioque*

5.5.1 Questão do *Filioque*

Uma das questões presente quando falamos a respeito do diálogo inter-religioso por meio da pneumatologia é a cláusula do *Filioque*. Esse tema, grandemente debatido e com diversas literaturas a seu respeito, ainda é discutido e sempre volta à tona quando se quer falar sobre algum tema pneumatológico. Com isso em mente, consideramos necessário recobrar brevemente essa história, a fim de podermos situar o pensamento de Moltmann a respeito dessa temática.

Pode parecer até mesmo sem sentido para os cristãos de hoje que uma palavra possa ter causado tantos problemas e ainda permanece como ponto de separação dogmática entre católicos e ortodoxos em nossos dias. Contudo, se olharmos mais de perto não se trata somente de uma palavra, mas também diz respeito a uma questão de verdade de fé, o que, em meio teológico ainda é muito importante¹⁰⁶.

Desde muito tempo, a questão a respeito da verdade da doutrina do *Filioque* e a licença de interpolação por parte do Bispo de Roma no credo são problemas conhecidos ao tratar dessa temática.

Enquanto o Ocidente, no princípio, não considerou a cláusula do *Filioque* como uma adição ao credo, antes uma clarificação acerca da doutrina que era permitido ao Bispo de Roma, o Oriente não viu da mesma forma, considerando essa adição uma heresia. Para os gregos, a questão do *Filioque* traz tanto um problema teológico quanto um problema eclesiológico.

Não devemos esquecer que há também uma questão de poder envolvida nessa situação. Afinal, se o Bispo de Roma fizesse com que a cláusula do *Filioque* fosse aceita por todos os cristãos ficaria claramente definido quem era o líder deles nesse período¹⁰⁷.

Sciecienski aponta para a grande diferença de perspectiva que há na filosofia latina e na filosofia grega, o que sem dúvida, influencia na questão a respeito do *Filioque*. Enquanto a

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 64.

¹⁰⁶ Cf. SIECIENSKI, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, p. viii. Para o que se segue, tomamos por base seu trabalho, p. 3-15. Ver também VISCHER, *The Spirit of Christ, the Spirit of God: Ecumenical Reflexions on the Filioque Controversy*, p. 3-18.

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 5.

filosofia latina parte da natureza comum para depois definir acerca das pessoas, a filosofia grega parte das pessoas para depois definir a natureza.

Nesse sentido, temos na questão do *Filioque* um problema de terminologia. Isso, sem dúvida gerou nas duas metades da cristandade desse período a ideia de que o outro lado seguia em direção contrária à verdadeira fé e, mais ainda, que “o outro destruiu a pureza da fé e recusou a aceitar o claro ensinamento dos padres sobre a processão do Espírito¹⁰⁸”.

A primeira menção à questão do debate acerca da doutrina do *Filioque* ocorreu, de acordo com o estudo de Sciecieski, em 645/646, na carta enviada por Maximus para Marianus. Nela já temos uma visão do que será comum nas épocas seguintes que era retomar os escritos dos primeiros padres a fim de dar suporte às considerações acerca da doutrina crida.

Com os debates se acirrando a partir do século IX, cada lado começou a usar os argumentos bíblicos e os textos dos padres na tentativa de justificar suas posições. Contudo, “enquanto os dois lados poderiam concordar que os escritos desses padres eram o critério *sine qua non* para determinar a fé ortodoxa, havia vários problemas metodológicos em utilizar as testemunhas patrísticas dessa maneira¹⁰⁹”.

Isso se devia, como nos aponto Sciecieski, ao fato de que o conhecimento mútuo acerca dos escritos de ambos os lados era, em geral, bastante incipiente. Do lado do Ocidente, Agostinho era o mais utilizado para essa questão visto ter trabalhado essa temática em seus escritos, enquanto que do lado bizantino, eram os autores gregos como Atanásio que eram usados para sustentar a posição do Oriente.

Da mesma forma que havia a ignorância dos teólogos do Oriente acerca dos escritos latinos, também, por parte da igreja do Ocidente, os textos lidos eram traduções dos textos originais gregos, e não os originais.

Esse problema de ecumenicidade no que tange aos textos originais não é algo que somente aconteceu com a questão do *Filioque*. Basta lembramos das questões cristológicas do século IV e V em que termos como *prósopon*, *hypostasis* e *ousia* não possuíam o mesmo significado quando se fazia a tradução do grego para o latim.

Com relação à doutrina do Espírito, o termo latino *procedere* não tem o mesmo significado do verbo *ekporeuestai* do grego. Sciecieski também chama nossa atenção para a

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 6.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.7.

questão da autenticidade dos textos usados nos debates que, em grande parte, eram textos alterados tanto pelos orientais quanto pelos ocidentais durante muitos séculos.

Outro ponto levantado é a questão da hermenêutica do texto. Ler um texto fora do seu contexto é, sem dúvida, um caminho grande para o erro. Foi isso que, durante muitos séculos, também aconteceu com a questão do *Filioque* na igreja cristã. Felizmente, a partir do século XX, estudiosos católicos e ortodoxos começaram a estudar as fontes de maneira a haver um verdadeiro diálogo a respeito dessa temática e da hermenêutica dos textos em seu contexto por parte dos autores.

Embora o debate tenha começado somente em 645/646 como citamos acima, a menção acerca da processão do Espírito pelo Pai e pelo Filho no lado latino já se encontra nos Escritos de Agostinho em *De Trinitate*.

No lado grego, a primeira resposta teológica à questão do *Filioque* só veio no século IX com Fócio e Nicetas, o que sem dúvida, os colocaram em desvantagem quando se começou o debate com o lado latino¹¹⁰.

Uma consideração é importante aqui acerca da afirmação de Sciecinski. A teologia oriental nunca teve como escopo ser uma teologia de caráter sistemático. Ela é marcada muito mais por uma espiritualidade e por uma vivência de acordo com aquilo que é revelado nas Escrituras, por meio do Espírito. Nesse sentido, é compreensível que não se tenha feito nenhum tratado sistemático acerca dessa questão ao longo do período em que os latinos, sempre preocupados com as sistematizações, realizavam seus sistemas e seus compêndios teológicos.

Concordamos com Sciecinski quando afirma que se buscarmos ao longo da teologia bizantina dos primeiros séculos da disputa acerca do *Filioque* uma teologia da processão própria não a encontramos uma vez que toda essa teologia não passa de uma resposta dada às questões do Ocidente. Isso só será desenvolvido pela teologia Ortodoxa em meados do século XII¹¹¹.

A teologia da Reforma, que surge no século XVI, também não foi muito crítica com relação à questão da doutrina do *Filioque*, sendo até mesmo aceita por grande parte dos teólogos reformados¹¹².

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 10.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 10-11.

¹¹² VISCHER, *The Spirit of Christ, the Spirit of God*, p. 6.

Somente no final do século XIX é que se começa uma nova era de diálogos entre Ocidentais e Orientais¹¹³. Em meados do século XX, quando o movimento ecumênico começa a tomar mais forma e ter mais força dentro da Igreja, também cresce o interesse para a questão da teologia da processão, bem como se renova o interesse nos escritos de Máximo Confessor.

Sciecienski chama a atenção para uma nova postura no diálogo que começa a partir do movimento ecumênico. Trata-se de uma postura de diálogo em amor, visando cada qual a fala da verdade em amor, mesmo que as diferenças acerca da doutrina do *Filioque* ainda não tenham sido resolvidas.

Para Sciecienski, o trabalho dos teólogos históricos foi de grande valia para que o diálogo se tornasse mais bem sucedido. Entender a história da questão, sem dúvida, contribui muito para que os erros cometidos no passado não aconteçam novamente. Nesse sentido, o estudo da história desse conceito se mostrou e tem se mostrado extremamente profícuo nessa temática¹¹⁴.

5.5.2 A posição de Moltmann a respeito do *Filioque*

A posição de Moltmann a respeito da cláusula do *Filioque* é tratada no livro organizado por Lukas Vischer, em 1981¹¹⁵.

Nessa sua contribuição à questão, Moltmann admite que o intuito da adição da cláusula do *Filioque* era para tornar a afirmação trinitária mais precisa no próprio Credo e, assim, Moltmann se mostra preocupado em trazer uma fórmula interpretativa, sem uma tentativa de correção unilateral do credo.

Moltmann acredita que com a retirada da cláusula do *Filioque*, a controvérsia eclesial pode ser finalizada, ao mesmo tempo em que uma inquirição à doutrina da Trindade também se abra. Na verdade, uma ação implica na outra no pensamento dele.

Segundo nosso teólogo, o credo não diz nada a respeito da participação do Filho na processão do Espírito do Pai, bem como nada a respeito da relação do Filho com o Espírito, o que pode ser consequência da luta contra os pneumatômacos que, como vimos, acreditavam que o Espírito era o filho do Filho.

¹¹³ SIECIENSKI, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, p. 13..

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 13.

¹¹⁵ Cf. MOLTSMANN, *Theological Proposals towards the Resolution of the Filioque Controversy*. In: *Spirit of God, Spirit of Christ*, p. 164-173. Para o que segue, seguimos as considerações abordadas nessa contribuição. A mesma posição é percebida também em MOLTSMANN, *A plenitude dos dons do Espírito e sua identidade cristã*, p. 50-51.

Para Moltmann, como a preocupação era somente falar a respeito da divindade do Espírito, os primeiros padres não devem ser considerados contra essa participação do Filho na processão do Espírito pelo Pai.

Em sua contribuição ao tema, chama a atenção de que nem em Constantinopla em 381, nem nos concílios posteriores essa questão da relação do Filho e do Espírito tenha sido abordada, mesmo que ambos os lados concordassem que se deveria ter uma afirmação mais clara a respeito do tema

Para Moltmann, antes de tratar a questão do *Filioque* em busca de uma resposta comum, é necessário clarificar a premissa acerca da relação da Trindade na economia da salvação. Para ele, a diferenciação entre Trindade imanente e Trindade econômica soa como imprecisa, parecendo que se trata de duas trindades. Só podemos falar de uma Trindade e sua respectiva economia da salvação¹¹⁶.

Se isso é verdade, então na economia da salvação a Trindade aparece como ela mesma, o que significa que a relação entre o Filho e o Espírito não pode ser restrita a um aspecto temporal do envio do Espírito por meio de Cristo, antes, deve haver uma base intratrinitária para o envio temporal do Espírito por meio de Cristo.

Com isso, no pensamento moltmanniano, salvaguardamos a fidelidade de Deus consigo mesmo.

Para Moltmann, ancorado em João 15:26, o Espírito procede do Pai. Dessa forma, a interpretação de que o Espírito procede do Pai somente¹¹⁷ é correta. Contudo esse “somente” deve ser entendido, no pensamento de Moltmann, como que em referência à processão do Espírito e sua existência enquanto *hypostasis*, e não em sua forma pessoal na relação com o Pai e o Filho. Aqui, o Pai é visto como causa e fonte da Divindade. Com isso, Moltmann quer deixar claro que o Espírito recebe sua divina existência somente da fonte da Divindade que é o Pai.

Para Moltmann, essa processão pelo Pai nunca foi objeto de dúvida no Ocidente e com o *Filioque* não queriam fazer com que o Filho competisse com o Pai na processão do Espírito. Também não foi contra a monarquia do Pai que se colocou a cláusula do *Filioque*.

¹¹⁶ Percebemos que Moltmann adota a mesma abordagem utilizada em seu livro *Trindade e Reino de Deus* que havia sido publicado um ano antes da publicação dessa sua contribuição.

¹¹⁷ STANILOAE, *The Procession of the Holy Spirit from the Father and his Relation to the Son, as the Basis of our Deification and Adoption*, p. 174-186.

Para ele, essa fórmula também tinha em vista a luta contra o subordinacionismo na doutrina trinitária e de uma dissolução subordinacionista da Trindade na economia da salvação. Que o Pai seja a “primeira pessoa” da Trindade, isso nunca foi um tema de discussão entre Ocidente e Oriente. Por esse motivo, segundo Moltmann, a fórmula do credo sem o *Filioque* deve ser aceita pelo Ocidente.

No pensamento moltmanniano, o Pai só é Pai em relação ao Filho, de maneira que não podemos pensar em Deus como um “Pai Universal” como diversos outros deuses como Zeus, Vishnu etc, mas somente por causa de sua geração do Filho. Ele é o Pai de Jesus Cristo e é esse fato que o define como Pai.

Dessa forma, Moltmann propõe que se fale a respeito do “Pai do Filho”.

O Pai é na eternidade somente o Pai do Filho. Ele não é o Pai do Espírito. A processão do Espírito a partir do Pai, portanto, pressupõe a eterna geração do Filho pelo Pai, pois é somente nisso que o Pai é e é mostrado como o Pai. Tal como “Filho” é uma categoria teológica e não cosmológica, como se tornou claro na controvérsia ariana, também é “Pai” uma categoria teológica, não cosmológica ou até mesmo político/religiosa. A doutrina da Trindade torna isso inerroneamente claro¹¹⁸.

O Espírito procede do Pai do Filho. Moltmann vê que essa fórmula pressupõe tanto a geração do Filho, como sua existência, bem como a mútua relação entre o Pai e o Filho. O Filho é então uma pressuposição lógica e pré-condição material para a processão do Espírito a partir do Pai, não sendo, segundo Moltmann, uma fonte adicional de processão. Processão do Espírito e geração do Filho são coisas distintas, mesmo que estejam intimamente relacionadas.

Assim, no pensamento de Moltmann, se o Espírito procede do Pai não somente por ele ser a fonte da Divindade, mas devido ao fato de ser o Pai do Filho, então ele deriva também dessa paternidade do Pai, ou seja, da relação do Pai e do Filho. Com isso, o Espírito procede do Pai na eterna presença do Filho e, com isso, o Filho não também não se torna estranha nessa processão¹¹⁹.

Essa mesma argumentação será mantida dez anos depois em seu livro sobre pneumatologia. Nas palavras de Moltmann:

¹¹⁸ MOLTSMANN, Theological Proposals towards the Resolution of the Filioque Controversy, p. 167.

¹¹⁹ MOLTSMANN, nessa análise, se baseia no trabalho de Bolotov Thesen über das Filioque. Vo einem russischen Theologen, *Revue Internationale de Theologie*, n.24, 1898. Infelizmente não conseguimos localizar esse texto durante nossa pesquisa

Se o Espírito procede do Pai, então este proceder pressupõe o Filho, pois o Pai só é Pai em relação a Seu Filho. Se o Filho é gerado do Pai, então o Espírito acompanha a geração do Filho e se manifesta através dele. Mas isto só pode ser imaginado se o Espírito não apenas repousa sobre o Filho e não apenas se manifesta em sua eterna geração, mas se já a geração do Filho a partir do Pai é acompanhada pelo proceder do Espírito a partir do Pai. O Espírito não pode ser imaginado sem o Filho, o Filho não pode ser imaginado sem o Espírito¹²⁰.

Moltmann, dessa forma, considera a cláusula do *Filioque* supérflua pelos seguintes motivos¹²¹: em primeiro lugar, ao se dizer que o Espírito procede do Pai, está dizendo que ele procede do Pai do Filho, uma vez que a primeira Pessoa da Trindade só pode ser chamada de Pai com relação ao Filho. Como consequência disso, o Espírito procede da paternidade do Pai, uma vez que procede do Pai do Filho.

Se pensarmos dessa forma, então perceberemos que há uma participação do Filho na processão do Espírito. Para Moltmann, o Filho acompanha a processão do Espírito do Pai. Dessa forma, a processão do Espírito pressupõe a existência do Pai e do Filho, bem como suas relações mútuas.

“O Espírito, em seu existir hipostático, está marcado pelo Pai e pelo Filho: do Pai, como origem da divindade, ele recebe sua divindade hipostática, do Filho e do Pai e de suas relações mútuas ele recebe sua figura intratrinitária¹²²”.

Para Moltmann, o acréscimo da cláusula do *Filioque* coloca o Espírito como subordinado ao Filho¹²³ e isso é prejudicial para o desenvolvimento de uma pneumatologia trinitária. Segundo ele, “pela estrutura trinitária, a pneumatologia cristológica é estabelecida como a única forma de pneumatologia¹²⁴”. Isso também pode ser percebido quando diz que “só uma pneumatologia aberta num leque trinitário permite-nos perceber toda a riqueza das forças do Espírito e nos preserva de sermos desalojados¹²⁵”.

Assim, devemos ver o Espírito como aquele que procede do Pai, determina o Filho que repousa sobre o Espírito e irradia através desse mesmo Espírito. Dessa forma, o Filho é marcado pelo Espírito.

¹²⁰ MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 77

¹²¹ *Ibid.*, p. 284.

¹²² *Ibid.*, p. 284.

¹²³ Também Vischer, na obra supracitada, levanta essa questão que é seguida por Moltmann.

¹²⁴ MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 76.

¹²⁵ MOLTSMANN, *A plenitude dos dons do Espírito e sua identidade cristã*, p. 51..

Para Moltmann falar em uma pós-ordenação de um em relação ao outro não faz sentido quando consideramos as relações do Filho e do Espírito Santo em seu viés trinitário. Se assumirmos isso no fazer teológico, então ao falarmos da eterna geração do Filho, estaremos falando dessa em relação ao Pai.

Para falar a respeito da relação do Filho com o Espírito, Moltmann parte da sentença adotada pelo Oriente de que o Espírito Santo procede do Pai e recebe do Filho¹²⁶. Em seu pensamento,

o Espírito Santo recebe do Pai sua própria existência divina, e obtém do Filho sua forma relacional. Assim como a processão da divina existência do Espírito deve ser atribuída ao Pai, então também devemos reconhecer que sua forma, sua “face”, é estampada pelo Pai e pelo Filho. Esse é o porquê de ele também ser chamado “O Espírito do Filho”¹²⁷.

Da mesma forma, estaremos falando do Filho quando pensarmos no Espírito que procede do Pai, de maneira que não se trata de dois atos distintos, mas antes uma coisa só, uma vez que o Filho está no Espírito e o Espírito está no Filho.

Se a cláusula do *Filioque* permanece, segundo Moltmann, isso conduz o Espírito ao terceiro lugar da Trindade, uma vez que fica claro que ele só pode aparecer como pós-ordenado ao Filho na economia da salvação. Se isso acontece, para nosso teólogo, as relações de reciprocidade ficam comprometidas.

Vale lembrar que no Novo Testamento não existe qualquer tipo de relação de subordinação do Espírito em relação ao Filho, antes relações de pura reciprocidade. O Filho nasce do Espírito, age no Espírito, é ressuscitado pelo Espírito e distribui o Espírito.

Moltmann concorda com a ideia ortodoxa do “acompanhar” da geração do Filho pelo Espírito e do proceder do Espírito através do Filho. Com isso, as metáforas de hálito e palavra se mostram bastante úteis. O Pai profere a Palavra por meio do seu Hálito. Assim, o Pai é aquele que fala, a palavra proferida é o Filho e o hálito na qual a palavra é dita é o Espírito Santo e todos eles procedem do Pai.

Esse acompanhamento do Espírito também pode ser chamado de manifestação do Espírito pelo Filho¹²⁸. Dessa forma, a geração do Filho se mostra intensamente acompanhada

¹²⁶ SPANNEUT, *Os Padres da Igreja*, p. 257.

¹²⁷ MOLTSMANN, *Theological Proposals towards the Resolution of the Filioque Controversy*, p. 167..

¹²⁸ Remetemos aqui ao capítulo de STANILOAE, *The Basis of four Deification and Adoption*, p. 182-184, em que mostra como essa temática foi trazida por Gregório de Chipre e João Damasceno nas relações da Trindade. Moltmann também segue as ideias contidas no trabalho de Staniloae.

pela procedência do Pai e pode se dizer que “O Filho é gerado pelo Pai através do Espírito”

129 130

Com isso, para Moltmann, é possível dizer que desde a eternidade o Filho e o Espírito estão unidos entre si, de maneira que se pensar um Filho sem o Espírito não faz o menor sentido.

Como consequência, o Espírito que procede do Pai repousa no Filho. Para Moltmann, o Filho é o receptor do Espírito e também o seu lugar de repouso. “O Filho é gerado pelo Pai como morada do Espírito, e o Espírito procede do Pai para habitar eternamente no Filho¹³¹”.

Disso também resulta que esse mesmo Espírito que repousa e inabita no Filho, também irradia do Filho e através do Filho. Nas palavras de Moltmann:

Ele irradia sua luz do Filho para as relações mútuas entre o Pai e o Filho e traz o eterno ser de Deus e para o eterno amor de Deus a eterna luz de Deus. Esta luz eterna traz a eterna alegria ao ser e ao amor de Deus. Está é a transfiguração intratrinitária, que parte do Espírito. A glória de Deus também é uma energia intratrinitária, não apenas uma energia voltada para fora. Ela ilumina a eterna essência de Deus com a eterna luz de Deus. Mas o Espírito, então irradia também através do Filho, sobre quem ele repousa, a saber, na revelação, fazendo dos que recebem “filhos da luz” (Ef 5,8s)¹³².

Para nosso teólogo, as ideias do acompanhar o Filho, repousar no Filho e o irradiar do Espírito a partir do Filho são mais condizentes com a história trazida pelos Evangelhos do que aquilo que é trazido com a cláusula do *Filioque*.

Para Moltmann, torna-se importante fazer a diferenciação entre a geração do Filho e a processão do Espírito ao falar a respeito da Trindade. Se as duas categorias forem consideradas como processão e se falarem de duas processões, há um grande perigo de abstrações. Em seu pensamento, a particularidade da relação do Filho com o Pai e com o Pai

¹²⁹ MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 285.

¹³⁰ Digno de nota é o pensamento de Evdokimov, teólogo oriental russo, que ressalta que “É impossível conceber a Hipóstase sem as outras e é esta verdade que o *Filioque* latino e o *per Filium* oriental exprimem, cada um à sua maneira, ao ponto que podemos dizer que o ser das Hipóstases reveladoras depende do Pai, mas também da outra Hipóstase coreveladora. O Filho na sua geração recebe do Pai o Espírito que repousa sobre ele numa coexistência inseparável e é nesse sentido que se pode dizer *ex Patre Spirituque*. Da mesma forma, o Espírito procede do Pai indo sobre o Filho e é o *Filioque* no mesmo sentido. O que não se refere apenas à relação de origem, mas ele intervém em todas as situações nas quais se deve exprimir a definição trinitária de cada Hipóstase”. EVDOKIMOV, *O Espírito Santo na Tradição Ortodoxa*, p. 75.

¹³¹ *Ibid.*, p. 285.

¹³² *Ibid.*, p. 285.

com Espírito é negligenciado o que facilmente é trazida a ideia do Espírito como um segundo Filho ou o Filho como um outro Espírito¹³³.

Moltmann quer, com isso, ressaltar a distinção da processão do Espírito a partir do Pai de seu recebimento da forma intratrinitária a partir do Pai e do Filho e, segundo ele, o *Filioque* torna isso de maneira turva, uma vez que dá a ideia de que o Espírito possui duas formas de existência.

Com tudo isso em mente, Moltmann então propõe que se interprete da seguinte maneira o texto do Credo:

“O Espírito Santo, que procede do Pai do Filho, e recebe sua forma do Pai e do Filho¹³⁴”.

Claramente, as ideias de Moltmann a respeito da cláusula do *Filioque* têm suas bases na teologia do Oriente.

Dumitru Staniloae, autor de uma das obras usadas pelo próprio Moltmann em sua argumentação, considera que a ideia de Moltmann de que o Espírito recebe a existência do Pai e a imagem, ou caráter de pessoa do Filho é uma ideia difícil de entender, uma vez que, segundo Dumitru, separar o caráter pessoal da existência é algo que não podemos fazer.

Para Dumitru,

o Espírito Santo é uma Pessoa distinta dentro da Trindade Santa não somente enquanto toma lugar na comunhão entre o Pai e o Filho, mas pelo fato que ele é ligado por um especial e íntimo relacionamento não somente com o Pai, mas também com o Filho. Além disso, cada Pessoa da Santa Trindade é uma Pessoa não somente enquanto tem uma relação com o outro, mas enquanto ela tem uma diferente relação com cada um dos outros dois. O Espírito Santo não recebe seu caráter pessoal de sua “imagem (eidos) relacional” somente do Filho. Ele recebe do fato da sua processão do Pai, o que acompanha a geração do Filho pelo Pai, sendo assim colocado em relação com as outras duas Pessoas divinas, isso quer dizer, dentro da comunhão trinitária¹³⁵.

Mesmo com essa observação, Dumitru considera que Moltmann dá um novo passo rumo à doutrina dos primeiros padres quando faz a distinção clara entre o Pai e o Filho e a relação com o Espírito. A nosso ver, isso ressalta o grande esforço de Moltmann em tentar fazer uma pneumatologia de caráter trinitário e ecumênico.

¹³³ MOLTSMANN, Theological Proposals towards the Resolution of the Filioque Controversy, p. 171.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 171.

¹³⁵ STANILOAE, The Procession of the Holy Spirit from the Father and his Relation to the Son, as the Basis of our Deification and Adoption, p. 185.

5.6 Possível uso da pneumatologia de Moltmann no diálogo inter-religioso

5.6.1 – Moltmann e o diálogo inter-religioso

Moltmann não esteve alheio, ao longo de sua obra, com relação à importância que há no diálogo com as outras religiões. Em seu pensamento, a ideia do diálogo se torna extremamente importante para a nova situação do mundo que vivemos em que se manifestam diversas culturas e religiões.

Diante disso, Moltmann insere a questão do diálogo dentro da categoria da missão da Igreja que visa uma transformação qualitativa a respeito da humanidade¹³⁶, o qual chama de “contaminação” das pessoas, seja qual for sua religião, com o espírito da esperança, amor e da responsabilidade pelo mundo. Para nosso teólogo, essa missão qualitativa acontece no diálogo entre as religiões. Para ele, “o diálogo das religiões universais é um processo para o qual podemos nos abrir somente se nos tornamos vulneráveis na abertura e quando saímos dele transformados¹³⁷”.

Chamamos a atenção para o fato de que, no pensamento de nosso teólogo, esse diálogo não implica em uma perda da identidade cristã, antes, de ganhar mediante esse encontro com o outro um novo perfil que, de acordo com a esperança cristã, são voltados para o bem dos seres humanos, para a vida e para a paz. Nesse sentido, Moltmann propõe que o cristianismo desconstrua os preconceitos em relação a outras religiões¹³⁸.

Esse pensamento também se manifesta em um artigo publicado em 1973, em que Moltmann diz que

a primeira consequência para a cristandade é que a Igreja só pode apresentar a universalidade da entrega de Deus em Cristo a todos os homens se empreender um diálogo e uma cooperação sem condições com grupos de outras crenças¹³⁹.

A consequência de se pensar a universalidade da salvação trazida por Deus por meio de Cristo, no pensamento de Moltmann, envolve repensar o velho adágio de que “fora da Igreja não há salvação” e redizê-lo de outra forma. Moltmann, então, propõe que

¹³⁶ Essa ideia pode também ser percebida em MOLTSMANN, *El Espíritu Santo y la teología de la vida*, p.359-360: “Missio Dei não é nada menos que o envio do Espírito Santo pelo Pai mediante o Filho a este mundo, para que este mundo não se perda, senão que viva”.

¹³⁷ MOLTSMANN, *Igreja no poder do Espírito*, p. 204.

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 204.

¹³⁹ MOLTSMANN, *Ecumenismo en el servicio al mundo*, p. 175.

fora da salvação que Cristo traz para todos os seres humanos também não há Igreja. A Igreja visível é como Igreja de Cristo o serviço praticado da reconciliação do mundo. Nesta perspectiva, a Igreja já não é vista de forma absoluta, mas em sua relação com o reconciliador divino e com o ser humano reconciliado, independentemente da religião¹⁴⁰.

Não estaria aqui se descortinando uma possível abordagem para a questão do discernimento da ação do Espírito nas outras religiões? Será possível pensarmos que, ali onde o humano é reconciliado consigo mesmo, com sua comunidade e com a natureza, ali está a ação do Espírito de Cristo, independente da religião a que esse homem ou mulher pertença?

O texto retoma a luta de Moltmann contra toda forma de absolutismos, seja de um absolutismo da própria fé, visto que, no pensamento de nosso teólogo, a própria fé é uma crítica da religião¹⁴¹ e é também diferente dessa¹⁴², seja o de um governo absoluto por parte da Igreja cristã que se mostrou no Ocidente desde a sua ligação com o poder romano por meio da conversão de Agostinho.

Com isso, nosso teólogo também faz uma crítica ao documento *Nostra Aetate*. Para ele, nesse documento o que se apresenta é uma ideia absolutista mais branda e, talvez, mais esclarecida¹⁴³, mas, ainda assim, como também apontamos no capítulo anterior, mostra o cristianismo como uma religião superior às outras e como auge para um relacionamento com Deus, o que dificulta muito a questão de um diálogo verdadeiro com as outras religiões.

Moltmann também considera que essa relação do cristianismo com as outras religiões, tradicionalmente, seguiu uma linha absolutista e monológica, e não uma linha dialógica. Isso, segundo ele, pode ser percebido no modelo de natural e sobrenatural que mostra isso: enquanto as outras religiões pertencem à ordem do conhecimento natural a respeito de Deus, o cristianismo é o representante de um mistério que é de ordem sobrenatural. Assim, a ideia de que o cristianismo possui uma verdade mais completa por detrás dos elementos de verdade das outras religiões é percebido na própria definição do Vaticano II¹⁴⁴.

Dessa forma, Moltmann considera que pensar o cristianismo como catalisador crítico pode ser um novo modelo dentro de uma era pós-absolutista. O catalisador, em química, é aquilo que mediante a sua presença, faz com os elementos reajam entre si. Para Moltmann, a

¹⁴⁰ MOLTSMANN, Igreja no poder do Espírito, p. 205.

¹⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 206.

¹⁴² Cf. MOLTSMANN, *Christianity and the World Religions*, p. 197.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 205. Ver Também MOLTSMANN, *Christianity and the World Religions*, p. 196.

¹⁴⁴ Ver MOLTSMANN, *Christianity and the World Religions*, p. 201-202. A nosso ver, esse tipo de pensamento também pode ser percebido em linhas mais inclusivistas. Nessas, o cristianismo é responsável por identificar e aperfeiçoar aquilo que há de bom nas outras religiões.

presença do cristianismo entre as outras religiões teria o mesmo efeito que um catalisador, ou, como também chama: uma “contaminação indireta” das outras religiões com ideias cristãs, valores e princípios, sempre atento às ambiguidades que pode haver ao se entender cristianismo somente em sua forma ocidental. Nas suas palavras:

Quando o cristianismo em sua relação com outras religiões renuncia à reivindicação da verdade absoluta e também à arrogância de reivindicar integrações, apresenta-se como possível novo modelo para sua era pós-absolutista o modelo de catalisador crítico¹⁴⁵.

A ideia do cristianismo como catalisador crítico é algo que Moltmann toma de Hans Küng. Isso foi desenvolvido em seu livro *Ser Cristão*, e pode ser sintetizada no seguinte trecho:

Antes o livre e desinteressado serviço cristão ao homem nas religiões. Exatamente a partir de uma abertura que é mais do que acomodação condescendente; que não renega as próprias convicções religiosas, como também não impõe nenhuma solução determinada; que transforma a crítica alheia em autocrítica e, simultaneamente, aceita tudo que for positivo; que nada destrói que tiver valor nas religiões, como não assimila criticamente nada que não tem valor. Portanto, o cristianismo deve prestar o seu serviço entre as religiões universais no jogo dialético do reconhecimento e rejeição: qual catalisador crítico e ponto de cristalização dos seus valores religiosos, éticos, meditativos, ascéticos e estéticos. (...) Em poucas palavras: nem absolutismo arrogante que não dê valor a mais nada. Nem ecletismo indolente a fazer valer uma pitada de tudo. Mas um universalismo cristão, inclusivo, a pleitear para o cristianismo não exclusividade, mas singularidade¹⁴⁶.

Assim como Küng, Moltmann vê a necessidade de estar na relação com as outras religiões em perfil dialógico, sem, contudo, perder a própria identidade. Em suas palavras:

¹⁴⁵ MOLTSMANN, Igreja no poder do Espírito, p. 211.

¹⁴⁶ KÜNG, *Ser Cristão*, p. 92.

Os cristãos podem falar de sua missão particular somente quando tomam conhecimento e respeitam as missões de caráter diferente de outras religiões. Podem entrar num diálogo razoável com elas somente quando não querem apenas dar algo, mas também receber algo. Pertence a um diálogo frutífero, por um lado, um claro conhecimento acerca da identidade da própria fé, mas por outro lado também um senso para a própria incompletude e uma necessidade verdadeira de comunhão com os outros¹⁴⁷.

Diante do mundo plural em que vivemos, Moltmann propõe que sejamos tolerantes com as outras religiões, não contudo, uma tolerância cética, antes uma tolerância produtiva, como proposta por Lessing, em que “cada religião é um meio de educar para a humanidade e uma fase de passagem para a autêntica moralidade¹⁴⁸”.

Nosso teólogo, porém, não pensa a questão do diálogo inter-religioso por um viés relativista ou pluralista que é o que se pode esperar ao se falar em tolerância religiosa. Para ele, o relativismo pode simplesmente disfarçar outra forma de absolutismo¹⁴⁹. Segundo Moltmann, a verdade do relativismo e da tolerância justificada por ele deve ser procurada provavelmente na relacionalidade.

uma vida e uma religião tornam-se relativas ao se comportarem de maneira relacional, assumindo relações vivas com outra vida e outras religiões. Em relações vivas não se torna “tudo” de valor igual e com isto indiferente, mas uma coisa se torna para a outra extremamente significativa¹⁵⁰.

Com relação ao pluralismo religioso, Moltmann, em um capítulo escrito em 1990, pondera a necessidade de distinguir entre um pluralismo que encoraja a liberdade religiosa individual como reconhecimento formal dos direitos humanos e o pluralismo empírico que acontece entre as religiões da Ásia e da África¹⁵¹.

Nesses continentes, segundo nosso teólogo tem surgido um cristianismo que não pretende a absolutismos como consequência da doutrina cristã, antes se percebe um convívio não violento com as outras religiões que vivem no mesmo espaço.

¹⁴⁷ MOLTSMANN, *Igreja no poder do Espírito*, p. 212. Essa mesma posição é defendida por Moltmann em MOLTSMANN, *Situación de la teología al final del siglo XX*, p. 248. A nosso ver, nesse ponto se exclui alguma possível acusação de uma postura imperialista no pensamento moltmanniano, uma vez que assume o “senso de incompletude” do Cristianismo e postula a necessidade de verdadeira comunhão com as outras religiões mundiais.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 209.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 209. Em MOLTSMANN, *Christianity and the World Religions*, p. 200, Moltmann chegará a definir absolutismo e relativismo como gêmeos: “Absolutismo e relativismo são realmente gêmeos, porque ambos veem tudo a partir de uma torre de vigia alta, não-histórica”.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 210.

¹⁵¹ MOLTSMANN, Is “Pluralistic Theology” Useful for the Dialogue of World Religions?, p. 151.

Nas palavras de Moltmann:

O pluralismo, nesses casos, não é uma teoria geral meta-religiosa de interrelação entre as tradições religiosas, mas a aceitação autoevidente da realidade das outras comunidades religiosas, a aceitação de conviver com elas, realizando a tarefa da comunidade cristã com métodos adaptados às circunstâncias¹⁵².

No Ocidente a história se mostra diferente. Para nosso teólogo, desde a Idade Moderna o que aconteceu foi um deslocamento para a crença subjetiva e, assim, a liberdade religiosa passou a significar a liberdade de adorar na igreja que você escolher, ou até mesmo não adorar¹⁵³. Para Moltmann, a religião, assim, perde seu caráter social e vai para o âmbito privado.

Diferentes tradições religiosas perdem suas capacidades de ser o elemento de vínculo das sociedades e se tornam, ao invés disso, meras opções para consumidores religiosos a selecionar, para suas próprias razões privadas, razões não são para serem discutidas. Assim “democratizadas” religiões entram no mercado como objetos de escolhas subjetivas do mesmo modo que marcas de pasta de dente e sabão em pó: “Religião é agora um item de consumo para uma nação de ‘estou dando uma olhadinha (Window shoppers)’”, diz Martin Marty¹⁵⁴.

Diante disso, Moltmann chama a atenção para o fato de que, em nosso mundo ocidental atual, a ideia de uma religião de consumo se coloca como aquilo que Herbert Marcuse definiu como uma “tolerância repressiva¹⁵⁵”, uma vez que, segundo Moltmann, se é tolerante ao se permitir tudo numa perspectiva subjetivista e repressiva no sentido do ceticismo sobre qualquer realidade objetiva sendo mediada pelos símbolos religiosos e que deve ser aceito por todos da mesma forma que se exigia da fé cristã na época do Império de Constantino¹⁵⁶.”.

Uma vez que isso acontece, nosso teólogo se questiona a respeito da possibilidade de haver um verdadeiro diálogo inter-religioso. Ao se tentar fazer a adequação de todas as

¹⁵² *Ibid.*, p. 151.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 152. MOLTSMANN, *Fundamentalismo e modernidade*, p. 144. Essa temática também aparece em MOLTSMANN, *A Common Earth Religions*, p. 16-24.

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 152.

¹⁵⁵ Essa tema foi desenvolvido por Hebert Marcuse em WOLFF; MOORE JR; MARCUSE, *A Critique of Pure Tolerance*, p. 95-137. Para a tradução para o português, recorremos à tradução de OLIVEIRA, *Tolerância repressiva*, p. 28-58. Nesse texto, o autor desenvolve a ideia de que “a tolerância apresenta-se novamente como o que era em suas origens, no começo do período moderno - uma meta partidária, uma prática e uma noção libertária subversiva. Contrariamente, o que hoje é proclamado e praticado como tolerância está, em muitas de suas manifestações mais efetivas, servindo a causa da opressão”, (p.1-2)

¹⁵⁶ MOLTSMANN, Is “Pluralistic Theology” Useful for the Dialogue of World Religions?, p. 152..

religiões e fazer com que elas abram mão de seu discurso a respeito da verdade, em uma espécie de *self-service* em que pegamos aquilo que nos agrada em cada uma delas em troca de uma possível segurança, tornando todas as religiões igualmente válidas, as pessoas podem considerar essas religiões como indiferentes para sua vida¹⁵⁷.

Pluralismo então pode tomar a forma de um ceticismo pio no qual pessoas pegam o melhor do que é oferecido, mas o fazem de maneira estupefata; ele também pode assumir uma forma a-religiosa quando pessoas renunciam todas as escolhas religiosas porque elas descobrem que podem viver igualmente sem elas¹⁵⁸.

Com relação à corrente pluralista a respeito do diálogo inter-religioso que surge com John Hick, Moltmann também a considera como imperialista no sentido que tenta definir o fundamento válido para o diálogo entre todas as religiões. Nas palavras de Moltmann:

Uma teologia pluralista das religiões pode não ser menos imperialista que as teologias cristãs das religiões que Knitter quer superar. A natureza verbal do processo de “diálogo”, por exemplo, já dá às chamadas “religiões do livro” uma vantagem importante. Uma teoria relativista da religião pode ser necessária para os Estados Unidos, dada sua diversidade. Até onde o pluralismo americano é um modelo situável da relação que deveria haver entre as religiões mundiais deve ser motivo de debate mais do que assumido como verdadeiro¹⁵⁹.

Cerca de 14 anos depois, ainda dirá que “o ‘pluralismo’ como tal não é uma religião e nem se constitui numa teoria particularmente útil para o diálogo inter-religioso. Quem parte dessa divisa logo nada mais terá a dizer e ademais ninguém lhe dará ouvidos¹⁶⁰”.

Com isso, Moltmann também levanta a questão se são somente aquelas religiões que cumprem as condições para diálogo propostas pela teologia pluralista são capazes do diálogo.

Uma pergunta, então, nos surge: no pensamento de Moltmann, quem são aqueles capazes de dialogar? Para Moltmann, o teólogo ou teóloga que se propõe a dialogar com as outras religiões, além da capacitação para isso por meio do estudo da outra religião, precisa também se tornar digno de participar do diálogo inter-religioso. Essa dignidade, no

¹⁵⁷ Contudo, seria possível pensar um judaísmo sem a Torah, ou um islamismo sem a Sharia, ou ainda um cristianismo sem o sermão do monte? Traços dessa pergunta reverberam em MOLTSMANN, *A Common Earth Religions: World Religions from an Ecological Perspective*, p. 20: “uma religião que não exige nada não pode oferecer conforto”.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 152.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 155

¹⁶⁰ MOLTSMANN, *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*, p. 29.

pensamento de nosso teólogo, tem aquele ou aquela que já alcançou uma posição firme na sua própria religião, e já está domiciliado nela, uma vez que “os representantes de outras religiões não querem conversar com modernos relativizadores da religião, mas com cristãos, judeus, islamitas etc, convictos¹⁶¹”.

Isso não quer dizer que somente quem possui um conhecimento formal pode participar do diálogo, mas, para Moltmann, a firmeza naquilo que se crê e a abertura para o ouvir são fundamentais para esse tipo de diálogo. O próprio Moltmann chega a afirmar que “como marxista ou como muçulmano, eu teria pouco interesse em um cristianismo que faz concessões vitais antes de entrar em conversa comigo¹⁶²”.

Dessa forma, em um diálogo inter-religioso sério, cada participante tem claro para si aquilo que é próprio de sua própria religião e, através do olhar do outro é possível chegar a uma visão mais depurada da sua própria religião. No diálogo inter-religioso cada participante é uma testemunha da verdade de sua religião¹⁶³.

Para Moltmann, um diálogo é sério quando se torna necessário e ele é necessário quando há algum conflito que ameaça a vida e uma solução pacífica deve ser buscada a fim de salvaguardá-la¹⁶⁴.

Diante disso, Moltmann propõe que cada participante de um diálogo inter-religioso deve trazer a si próprio e a verdade de sua religião, sem preocupação de se chegar a um consenso, visto não ser esse o objetivo de um diálogo.

Nas palavras de Moltmann:

Cada parceiro deve trazer para o diálogo a si próprio com toda a verdade de sua religião. A troca de gentilezas não ajuda a ninguém. O diálogo deve girar em torno da pergunta pela verdade, mesmo que não seja possível chegar a um consenso em relação a ela. Pois o consenso não é o objetivo do diálogo. Se um dos parceiros for convencido pelo outro, acaba o diálogo. Quando dois dizem a mesma coisa, um deles está sobrando. Para o diálogo inter-religioso sobre o que “concerne incondicionalmente” às pessoas e no que elas colocam toda a confiança do seu coração, já o caminho é uma parte do alvo, na medida em que ele possibilita convivência em meio às diferenças intransponíveis¹⁶⁵.

¹⁶¹ *Ibid.* p. 29.

¹⁶² MOLTSMANN, Is “Pluralistic Theology” Useful for the Dialogue of World Religions?, p. 155

¹⁶³ MOLTSMANN, *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia*, p. 29.

¹⁶⁴ Essa ideia Também se mostra presente na análise que Moltmann faz de sua participação no diálogo com cristãos marxistas na Europa, na década de 60. Ver: MOLTSMANN, *Is “Pluralistic Theology” Useful for the Dialogue of World Religions?*, p. 154.

¹⁶⁵ MOLTSMANN, *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia*, p. 29.

Com base em sua participação no diálogo cristão-marxista na década de 60, Moltmann pontua aquilo que considera importante para um diálogo sério. Em suas palavras:

No dialogo cristão-marxista e nos eventos que transpiraram depois desses, eu aprendi que devemos tomar os pontos fortes do parceiro seriamente e abster-se das litânicas de crítica de seus atalhos e erros. Eu aprendi que um não perde a identidade no dialogo, mas atinge um profundo sentimento daquela identidade. No despertar de um diálogo honesto, não se pode ver a si mesmo em autoimagens romantizadas, mas com os olhos críticos dos outros. Eu finalmente entendi que em diálogo serio não pode haver evasão das questões difíceis por recorrer a uma autoridade superior não aberta à inspeção crítica pelos outros. Adicionalmente, a natureza do diálogo não era nosso tópico; nós discutíamos seriamente cristianismo e marxismo; nós não tínhamos um diálogo sobre diálogo. Somente depois ficou claro para nós que os reais problemas não surgiam entre cristãos e marxistas cabeças abertas, mas de marxistas e cristãos que não eram parte do diálogo¹⁶⁶.

Diante disso, Moltmann distingue dois tipos de diálogo possíveis, a saber, o diálogo direto e o diálogo indireto. O primeiro, para nosso teólogo, envolve as religiões mundiais, que são assim chamadas por não pertencerem a nenhum povo, língua ou cultura específica e estarem presentes em todo o mundo, tais como o cristianismo, budismo, islamismo, dentre outras.

No diálogo direto, segundo nosso teólogo, é que ocorre a confrontação a respeito dos conceitos de salvação, transcendência, antropologias etc e, é nesse diálogo que o cristianismo precisa se fazer representar de forma séria. No entanto, Moltmann tem consciência de que a ideia de que se chegará à paz por meio de diálogos tem um caráter totalmente ocidental, uma vez que as religiões que possuem livros são melhor preparadas para questões verbais e argumentações do que as religiões mais rituais da África e as meditativas do Oriente, sendo até mesmo notável que as “religiões naturais” da África, Austrália e América não estejam representadas nesse programa de diálogo direto¹⁶⁷.

O diálogo indireto se dá quando se está em jogo as questões sociais e as questões ecológicas. Diante dos atuais problemas de nosso mundo hodierno, e no reconhecimento dos problemas que o assolam, tais como a crise ecológica, a ameaça nuclear etc, o intercâmbio entre as religiões se dá visando caminhos para escapar dessas ameaças. Nesse sentido, não se

¹⁶⁶ MOLTSMANN, Is “Pluralistic Theology” Useful for the Dialogue of World Religions?, p. 153

¹⁶⁷ MOLTSMANN, *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia*, p. 30.

fala sobre si mesmo ou sobre um nós em relação a um outro, mas, conjuntamente, se fala a respeito de um outro assunto¹⁶⁸.

Para Moltmann, nesse diálogo indireto é que as religiões primitivas, com seus conhecimentos milenares a respeito da terra e sua sabedora social começam a se expressar e ser ouvidas, a fim de que possamos lutar para a sobrevivência do mundo¹⁶⁹.

Diante disso, para Moltmann, no futuro, uma religião será considerada mundial somente se “promover e assegurar a sobrevivência da humanidade no quadro do organismo Terra¹⁷⁰”. Essa mesma ideia, se observarmos atentamente já estava presente em sua obra *Igreja no poder do Espírito* quando Moltmann afirma que

Como religião universal poderão se apresentar e sobreviver futuramente somente aquelas religiões que se abrem para o “mundo único” que está surgindo e para a “história universal” comum que hoje ainda precisa ser criada. Esta é uma nova situação para as religiões, inclusive o cristianismo¹⁷¹.

Dessa forma, para nosso teólogo, é necessário que o diálogo inter-religioso se dirija às pessoas que sofrem no mundo e não fique somente em conversas de alto escalão que, geralmente, pouco ajudam aos que passam necessidade. Somente assim, o diálogo pode se mostrar como sinal de esperança, ou seja, quando se realiza em seu interesse pela vida e libertação dos que sofrem¹⁷².

Partindo da premissa de que cultura e religião não se separam, Moltmann defende que, no que tange à indigenização cultural, é necessário que surja um cristianismo japonês, chinês, indonésio, árabe e africano, bem como, por meio do diálogo que também haja um cristianismo

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 30. Ver também MOLTSMANN, Is “Pluralistic Theology” Useful for the Dialogue of World Religions?, p. 155.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 30.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 30. Ver também MOLTSMANN, *A Common Earth Religions: World Religions from an Ecological Perspective*, p. 23.

¹⁷¹ MOLTSMANN, *Igreja no poder do Espírito*, p. 202. Ver também MOLTSMANN, *Direitos humanos, direitos da humanidade e direitos da natureza*, p. 151: “somente se tornam religiões “universais” ali onde começam por se integrar nas condições e exigências da vida, e na emergente comunidade de direitos deste mundo único, ao mesmo tempo em que se mostrarem dispostas a abrir mão das suas exigências de Absoluto particular em proveito do universalismo da verdade”.

¹⁷² Cf. *Ibid.*, p. 216. Ver também MOLTSMANN, *Direitos humanos, direitos da humanidade e direitos da natureza*, p. 152: “o diálogo entre as religiões hoje, deverá se direcionar às questões vitais da humanidade toda, se quiser ter um significado para as religiões do Ocidente e do Oriente e para a humanidade”.

budista, hinduísta, muçulmano, animista, confucionista, xintoísta etc. Tudo isso visando à tarefa cristã de preparação do mundo para o Reino de Deus que vem¹⁷³.

Cultura e religião não podem ser separadas. Por isto teremos que perguntar também hoje por motivos hinduístas, budistas e muçulmanos para a fé em Jesus. Isto não pode ser condenado como sincretismo. Um cristianismo colorido por diferentes civilizações não resulta em uma mistura cultural; e um cristianismo tingido com diferentes religiões não produz simplesmente uma mistura religiosa. (...) Se for a vocação particular da cristandade preparar o tempo messiânico entre os povos e preparar o caminho da redenção que vem, então nenhuma cultura pode ser reprimida e nenhuma religião, extinta. Ao contrário, todas podem ser acolhidas e transformadas carismaticamente no poder do Espírito. Com isso são orientadas em direção ao reino. “para o cristianismo, o diálogo com as religiões universais dá-se no ambiente mais amplo da libertação de toda a criação para o Reino que está vindo¹⁷⁴.

No que tange ao discernimento dos espíritos, outro tema que, como vimos, é basilar para se pensar um diálogo inter-religioso por meio da pneumatologia, o critério proposto por Moltmann é bem simples e direto. Esse critério é a cruz de Cristo. Dessa forma, todo espírito que permanece ao passar pelo crivo da cruz de Cristo e àquilo que é manifestado nela, procede de Deus. Caso contrário, esse espírito não procede do Pai e deve ser considerado demoníaco.

Em suas palavras:

Como qualquer leitor pode reconhecer, para mim, o verdadeiro critério para o discernimento espiritual é a cruz e o discipulado (*Nachfolge*) de Cristo no qual tomamos nossa cruz. Aquilo que permanece quando é confrontado com o Crucificado é Espírito do seu Espírito; qualquer coisa que não pode permanecer em sua presença é anticristã e demoníaca¹⁷⁵.

5.6.2 O diálogo direto de Moltmann com as outras religiões

Dois momentos em que Moltmann está presente no diálogo inter-religioso direto merecem consideração. O primeiro acontece em 1981, em um encontro com o rabino Pinchas Lapide, em que se discute a questão do monoteísmo judaico e a doutrina cristã da Trindade¹⁷⁶.

¹⁷³ Para Terry Dohm, colocar as religiões debaixo da categoria do Reino de Deus como Moltmann faz soa como também absolutista e sacrifica a identidade das outras religiões. Ver DOHM, *The Key to Dialogue and Peaceful Co-existence*, p. 69-76. A crítica de Dohm se baseia na corrente pluralista que, como já mencionamos, no pensamento de Moltmann não ajuda em nada no diálogo inter-religioso. Todavia, por ser uma crítica relativamente recente à postura de Moltmann, consideramos interessante fazermos menção.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 216-217.

¹⁷⁵ MOLTSMANN, A Response to my Pentecostal Dialogue Partness, p. 67.

¹⁷⁶ Ver LAPIDE; MOLTSMANN, *Jewish Monotheism and Christian Trinitarian Doctrine: a Dialogue* by Pinchas Lapide and Jürgen Moltmann, 93 p.

Nesse encontro, o que Moltmann faz é retomar a ideia desenvolvida em *Trindade e Reino de Deus* e mostrar como que, no processo do *pathos* divino, desenvolvido por Heschel, bem como na ideia rabínica da auto-humilhação de Deus, já se encontram presente aquilo que o cristianismo, a partir do Crucificado, usará para a definição da Trindade.

O que se mostra interessante nesse diálogo entre Lapidé e Moltmann é a postura dos dois em relação ao tema. É possível perceber, na leitura do diálogo, a disposição para o ouvir e aprender com a religião alheia de uma maneira honesta e sem negociar os valores e identidades próprias.

No diálogo, fica clara a postura de Lapidé, dentro do contexto judaico de não acreditar no Filho Unigênito de Deus, antes em “filhos de Deus”. Da mesma forma, não pensa a ressurreição como irrupção do Reino de Deus, mas, como bom judeu, dentro das categorias judaicas da ressurreição. Nesse sentido, chega a afirmar que se Jesus tivesse se manifestado aos judeus de seu tempo como ressuscitado, com certeza, o cristianismo hoje estaria dentro do judaísmo.

Lapidé vê a Páscoa como indicação do dedo de Deus de que o tempo estava cumprido, ou seja, que o tempo estava maduro e que a fé em Deus deveria ser levada ao mundo dos gentios. Utilizando a parábola do filho pródigo que, segundo ele, representa os judeus e a Igreja, mostra que o filho mais velho é aquele que já está com o Pai e, dessa forma, os judeus não precisam de Jesus para chegar ao Pai ou para a salvação, uma vez que já estão com ele, sem nunca ter saído de lá. Dessa forma, não vê dificuldade em aceitar a Igreja como instituição de salvação, e, considerando que essa é indispensável para que a humanidade creia no Deus único, considera que, nesse sentido, também precisa de Cristo. Contudo, considera desnecessário salpicar açúcar no topo do mel, como se faz ao tentar batizar os judeus¹⁷⁷.

Com relação à crucifixão de Jesus, para Lapidé, o único elemento nela é a história dos efeitos que ela produz. Em seu pensamento, que segundo ele, segue a linha dos profetas de Israel, há vários caminhos de salvação desejados por Deus e mostra que na bíblia hebraica há seis diferentes messias e em *Qumran* três diferentes messias e o *Talmud* conhece ao menos dois: o filho de José e o filho de Davi. Com base nisso não pensa no conceito de messias como alfa ou ômega da história da salvação e considera os cristãos e judeus como dois tipos de religião messiânica. Pensar a redenção como proposta pelo cristianismo é algo irreconhecível no judaísmo, ou seja, a forma como Deus irá redimir o mundo tem a ver somente com Deus. Assim, no pensamento de Lapidé, Deus deseja a pluralidade e talvez até

¹⁷⁷ Cf. *Ibid.* p. 67-70; 78.

deseje que nos esforcemos para Ele em diferentes caminhos de salvação, o que não quer dizer um pluralismo¹⁷⁸.

Com relação à filiação de Jesus, Lapide pensa Jesus como um filho de Deus, com Israel sendo o primeiro (Ex 4:22). Assim, Jesus só pode ser chamado de segundo filho nascido de Deus. Para Lapide, não há problema quando Moltmann fala que na crucifixão Jesus se torna o salvador dos gentios e na parusia se manifestará como o messias de Israel. Para Lapide, isso pode ser visto como uma fórmula aceitável de reconciliação. Uma vez que os judeus não sabem quem será o messias, mas os cristãos sabem, pensa que nenhum judeu teria algo contra, caso, ao chegar o messias esperado, percebessem que fosse Jesus de Nazaré¹⁷⁹.

Moltmann, por sua vez, dentro da linha cristã, afirma que Jesus é o redentor e o único messias, uma vez que desconhece os outros pretendentes que houve em Israel. Assim, para ele, Moltmann, Jesus é o único caminho para a salvação. Também considera que, de acordo com o texto de Paulo, o endurecimento por parte de Israel representa o “não” dos judeus ao plano de Deus e que os cristãos tem responsabilidade diante de Israel de estimulá-los à fé, sem que isso implique que o judeu deva aceitar tudo que vem dos gentios¹⁸⁰.

Com relação ao tema da Trindade, Lapide considera difícil para um judeu pensar em um Deus que se separa de si mesmo, como proposto pelo rabino Rosenzweig e também por Moltmann em seus escritos. Dessa forma, prefere considerar Deus como incompreensível e pensar o Espírito de Deus como emanção do próprio Deus, uma radiação do único Deus, o amor de Deus, ou a misericórdia de Deus. Assim, para Lapide, ao tentar hipostatizar os atributos de Deus, o que se tem é uma blasfêmia¹⁸¹.

Em resposta à questão de Lapide, Moltmann vê a unidade de Deus como o maior mistério do cristianismo, contudo, em seu pensamento, não tem como Deus comunicar a si próprio se partirmos da ideia monoteísta. Dessa forma, o que intenta é deixar o conceito de unidade como partícula indivisível e utilizar outro conceito que procede da comunicação, da autocomunicação de Deus e conseqüentemente, da autodistinção de Deus. Pensando dessa forma, o conceito de Trindade não hipostatiza os atributos de Deus como proposto por

¹⁷⁸ Cf *Ibid.*, p. 71-72; 76.

¹⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 79.

¹⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 78.

¹⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 61-62.

Lapide, antes nos faz pensar a unidade de Deus na autodistinação do Pai e do Filho no Espírito Santo¹⁸².

Tanto Lapide quanto Moltmann estão de acordo que uma ponte para o diálogo entre o judaísmo e o cristianismo pode ser construída por meio da questão do Deus que sofre e caminha com seu povo, algo que está presente tanto na questão judaica, por meio do sofrimento de Deus com a nação de Israel ao longo de sua história, como também no cristianismo, no Cristo que sofre em nosso lugar e por nós no Calvário¹⁸³.

Por fim, vale ressaltar a observação de Lapide de que, enquanto o cristianismo é uma religião que se preocupa com a categoria do “quem”, ou seja, procura saber quem é o Filho de Deus, quem é o verdadeiro Cristo, o judaísmo é uma religião do “o que”. Nesse sentido, ela tenta determinar “o que” Deus tem feito na terra, o que corresponde à vontade Dele e, de modo mais atrevido, o que Deus intenta para a humanidade. Assim, considera tanto o “quem” e o “o que” como palavra do Deus que vive¹⁸⁴.

Ao final do diálogo se tem uma declaração comum em que se insiste na unidade na pluralidade, na expectativa de que as nações clamarão a Deus em uma só voz e na concordância entre judeus e cristãos como exemplo para o mundo, sendo o diálogo dedicado à sem fim busca da verdade.

A segunda participação de Moltmann no diálogo inter-religioso direto aconteceu em 1990 e está registrado no livro *The Emptying God: a Buddhist-Jewish-Christian conversation* organizado por John B. Cobb Júnior. Nesse livro, Masao Abe, budista e estudioso do cristianismo, apresenta seu texto *Kenotic God and Dynamic Sunyata* em que tenta fazer uma ligação entre o conceito budista de *Sunyata* e o conceito da *Kenosis* de Deus, o qual é respondido por teólogos cristãos, uma teóloga cristã e um teólogo judeu.

Masao, em seu texto, querendo dialogar também contra o cientificismo e o niilismo, faz uma análise do hino kenótico de Filipenses 2 a partir da perspectiva budista. Nessa análise, seu intuito, dentre outros, é mostrar que essa *kenosis* não deve ser entendida de uma maneira temporal, como se o Cristo fosse originalmente o Filho de Deus e depois esvaziasse a si mesmo e se tornasse humano, o que a seu ver, seria somente um entendimento conceitual e objetificado da questão da qual o texto fala. Ao contrário,

¹⁸² Cf. *Ibid.*, p. 64-65.

¹⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 66-67.

¹⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 85.

devemos entender que a doutrina da *kenosis* de Cristo significa que Cristo como Filho de Deus é essencialmente e fundamentalmente autoesvaziamento ou autonegação – por causa dessa natureza fundamental, o Filho de Deus é Cristo – ou seja, o Messias. Não é que o Filho de Deus se tornou uma pessoa através do processo do seu autoesvaziamento, mas que fundamentalmente ele é verdadeira pessoa e verdadeiro Deus em um e ao mesmo tempo na sua obra dinâmica e atividade de autoesvaziamento. (...) Conseqüentemente, nós podemos reformular a doutrina da *kenosis* de Cristo como segue: O Filho de Deus não é o Filho de Deus (para ele é essencialmente e fundamentalmente autoesvaziamento): precisamente porque ele não é o Filho de Deus ele é verdadeiramente Filho de Deus (para ele originalmente e sempre trabalha como Cristo, o Messias, em sua função salvadora do autoesvaziamento) ¹⁸⁵.

Da mesma forma, ao falar da total humanidade de Jesus, na categoria da *homoousia*, Abe também pressupõe que não entendamos esse termo somente como consubstancialidade de duas substancias, mas como uma função, ou função não-dual de autoesvaziamento e autonegação ¹⁸⁶.

Assim, entender a noção da *kenosis* de Cristo ou seu autoesvaziamento só é possível por meio do nosso próprio esvaziamento e autonegação ¹⁸⁷. Com isso, propõe que entendamos o novo eu como sendo “eu é não eu (para o velho eu que deve ser crucificado com Cristo); precisamente porque não é, o eu é verdadeiro eu (para o novo eu ressuscitado com Cristo) ¹⁸⁸”.

Para Abe, tocar na questão do *kenosis* de Cristo implica em tocar também no problema da *kenosis* de Deus. Nesse sentido, pergunta, usando o pensamento de Moltmann, o que representa a cruz de Cristo para Deus, a qual considera uma questão “enraizada profundamente na fé cristã ¹⁸⁹”.

Para ele, a *kenosis* não deve ser vista como atributo de Deus, antes como algo próprio da natureza do próprio Deus, visto Ele ser amor. Em suas palavras:

¹⁸⁵ ABE, *Kenotic God and Dynamic Sunyata*, p.10-11.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 11.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 11.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 12.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 13.

O Deus kenótico que se esvazia totalmente do seu ser divino e sacrifica totalmente seu ser divino é, em minha visão, o verdadeiro Deus. E é precisamente esse Deus kenótico que salva completamente tudo, incluindo seres humanos e natureza, por meio do amor abnegado e autossacrificial¹⁹⁰.

Nesse sentido, chama a atenção para a abertura que a noção da *kenosis* de Deus promove no diálogo com o budismo, uma vez que supera o caráter monoteísta e também o da absoluta unicidade de Deus, bem como compartilha com o budismo a realização do absoluto nada como base para o final de todas as coisas. Em seu pensamento, embora Moltmann tenha caminhado na superação da dualidade, ele não entra profundamente no “grande interior” da questão da Trindade, dando somente um passo para o interior da questão¹⁹¹.

A unicidade de Deus, então deve ser entendida, segundo Abe, se queremos superar uma ideia dualista de Deus (sua natureza divina e humana), como o grande zero. Em termos ocidentais seria aquilo que Mestre Eckhart e Jakob Böhme chamaram de Nichts ou Ungrund¹⁹².

Após essa análise, Abe passa a considerar o conceito budista de *Sunyata*. Seu intuito é mostrar como esse conceito pode contribuir para o diálogo entre o budismo e o cristianismo. *Sunyata*, de acordo com Abe, significa literalmente, “vazio” e pode implicar como um “absoluto nada”. Em suas palavras:

Isso é porque *Sunyata* é inteiramente não-objetivável, não-conceituável, e inatingível pela razão ou vontade. Como tal não pode ser “alguma coisa”. De acordo com isso, se *Sunyata* é concebida como “algo fora” ou “além” de um eu autoexistente, isso não é a verdadeira *Sunyata*, pois *Sunyata* assim concebida fora ou além da existência se transforma em alguma coisa que não representa e é concebida como *Sunyata*¹⁹³.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 16. Aqui, claramente percebemos a influência do pensamento de Moltmann na formulação de Masao Abe.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 23-24.

¹⁹² Essa ideia da divindade como *Ungrund* foi desenvolvida de uma maneira mais sistemática, no Ocidente, por Schelling, o qual, em seu pensamento, se refere à questão da profunda indiferença. Essa absoluta indiferença é diferente da ideia da absoluta identidade. Com isso, Schelling deseja mostrar que antes da distinção entre fundamento e existência, existe algo prévio que é essa anterioridade só pode ser pensado no ponto de vista lógico ontológico e não temporal. O amor, então, é aquilo que une a absoluta indiferença que poderia existir em si mesmo, mas que não pode existir sem essa oposição que se coloca. SCHELLING, *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas*, 1991.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 27.

Nesse sentido, Abe deseja mostrar que a *Sunyata* não é algo autoafirmativo, mas completamente autonegativo¹⁹⁴. *Sunyata*, dessa forma, se mostra como não-*Sunyata*.

Positivamente falando, Abe tenta resumir os significados soteriológicos da *Sunyata* em cinco pontos: em primeiro, tenta mostrar que na *Sunyata* todas as coisas são percebidas como são enquanto tal (*talidade*). Assim, a *Sunyata* preserva a distinção de todas as coisas sem a necessidade de reduzir a um princípio monístico. Mesmo distintas, todas as coisas são igualmente percebidas enquanto tal (*talidade*). Aqui, embora Abe reconheça que tanto o Budismo como o Cristianismo têm como meta da salvação a libertação humana do sofrimento, salienta que o budismo não se baseia em uma relação personalista divina-humana, mas toma como base para salvação a “dimensão transpessoal e universal comum entre seres humanos e natureza”, não aceitando a ideia de um Deus como regulador e salvador do mundo¹⁹⁵.

A *Sunyata* se mostra como uma abertura sem fronteiras e sem um centro fixo, ou seja, a *Sunyata* se mostra livre de quaisquer centrismos, seja antropológico, cosmológico ou teológico. O vazio a que propõe a *Sunyata*, segundo Abe, só é possível dessa forma¹⁹⁶.

Em terceiro, *Sunyata* pode ser traduzido também como *jinen*, que quer dizer “espontaneidade”, dentre outros sentidos. O que deseja ressaltar é o caráter da dinâmica espontaneidade que existe por trás desse conceito. Assim,

o completo autoesvaziamento de Deus (a *kenosis* de Deus) como a absoluta autonegação da vontade de Deus deve ser baseado nessa espontaneidade em termos de *jinen*. De certo, *jinen* é o residir do abrir dinâmico para onde tudo retorna para seu descanso final, e do qual tudo e sua atividade saem espontaneamente¹⁹⁷.

Em quarto lugar, na *Sunyata* tanto a interdependência quanto a interpenetração de todas as coisas, assim como as reversibilidades são totalmente percebidas. Na *Sunyata*, até mesmo a unidade dos opostos se torna totalmente percebida, uma vez que essa é o *locus* de uma abertura sem fronteira e sem centro e sem limitação. Assim, a visão de tempo e de história se torna compreensível não de forma linear, mas antes, recíproca e até mesmo reversível¹⁹⁸.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 27.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 29.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 30.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 31.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 31.

Por último, a *Sunyata* contém as características da sabedoria e da compaixão. Sabedoria no sentido de que todas as coisas podem ser percebidas enquanto tal (*talidade*) em termos de sua distinção e mesmidade, assim como a percepção do conceito de *jinen*. É compaixão no sentido de que na relação de dominador-subordinado entre as coisas é livremente convertida. Em outras palavras, “através da compaixão percebida na *Sunyata* até um vilão atroz é ultimamente salvo, até paixões são transformadas em iluminações¹⁹⁹”.

Assim, a *Sunyata* não deve ser pensada como um conceito estático, antes, como um conceito dinâmico visto que através do seu autoesvaziamento ela faz tudo com que tudo que exista venha a existir e também trabalhe da forma como foi feito²⁰⁰.

Ao contrário do que podemos pensar, Abe chama a atenção de que a *Sunyata* não deve ser entendida como um objetivo da vida de um budista, mas, antes, como ponto de partida²⁰¹.

Após abordar os temas da razão humana, o livre arbítrio, a noção de *karma*, a noção de tempo e espaço e o problema do mal pela via budista, Abe conclui que

Quando percebemos claramente a noção do Deus kenótico no cristianismo e a noção da *Sunyata* dinâmica no budismo – então sem eliminar as distinções de cada religião, mas ao invés disso aprofundando suas características únicas – encontramos uma significativa base comum em uma dimensão profunda. Nesse sentido, eu acredito, cristianismo e budismo podem entrar em um diálogo muito mais profundo e criativo e superar ideologias antirreligiosas que prevalecem em nossa sociedade contemporânea²⁰².

Em sua resposta à questão proposta por Abe, Moltmann se mostra maravilhado pela lucidez e pela grande profundidade com que o budista aborda o texto de Filipenses, algo que, segundo Moltmann, poucos estudiosos cristãos conseguiram fazer²⁰³.

Com relação à proposta de Abe da *kenosis* divina, Moltmann aponta que na questão do esvaziamento de Cristo “não há condição imaginável do Filho de Deus na qual ele não existiria em sua entrega autoesvaziadora²⁰⁴”. Como consequência, a divindade em si mesma é, desde a eternidade, um amor altruísta.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 32.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 33.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 33.

²⁰² *Ibid.*, p. 61.

²⁰³ Cf. MOLTSMANN, *God is Unselfish Love*, p. 116.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 119.

Uma vez que, para Moltmann, amor significa entrega isso também implica em pensarmos a *kenosis* de Deus como esse amor se entregando. Nas palavras de Moltmann: “O ser inteiro de Deus é amor, e isso significa entrega. A liberdade de Deus é o amor de Deus e o amor de Deus é a liberdade de Deus²⁰⁵”.

Em sua resposta, Moltmann discorda de Masao quando este considera a unidade substancial da Trindade como o grande zero ou *nothingness*, ou ainda como o *groundlessness* da divindade. Para Moltmann, Abe, no lugar das categorias interpessoal da doutrina social da Trindade, usa as categorias naturais da substancia e, com isso, se perde a possibilidade de balancear pessoa e natureza²⁰⁶. Para Moltmann:

De acordo com a doutrina cristã da Trindade, “pessoa” é uma natureza hipostática ou, dizendo diferentemente, a natureza é capturada em pessoa. Nesse sentido, uma divisão necessária entre pessoa e natureza ou fazer pessoa e natureza como antitético se torna impossível. Na pessoa, a natureza vem a si mesma. Na natureza, a pessoa percebe a si mesma²⁰⁷.

Assim, retomando as considerações a respeito da comunhão pericorética que desenvolveu em Trindade e Reino de Deus, novamente realça o papel central que essa comunhão tem ao invés da centralidade na substância proposta tanto por Tertuliano e na qual Abe se baseia. Como vimos, no pensamento moltmanniano, Deus não é sujeito, mas comunidade²⁰⁸. A existência cristã, para nosso teólogo, é também uma existência em Deus, o que impede que consideremos Deus como sujeito ou como predicado²⁰⁹. Em uma tentativa de resumo, Moltmann diz que

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 119.

²⁰⁶ A essa crítica, Abe responderá que o que tem o intuito de fazer é justamente colocar a interpretação do Deus kenótico no lugar da visão teísta de Deus. Nesse sentido, discorda da crítica de Moltmann. Cf. ABE, Masao. *A Rejoinder*, p. 161.

²⁰⁷ MOLTSMANN, *God is Unselfish Love*, p. 120.

²⁰⁸ Masao Abe, em sua resposta diz que “budistas podem aprender dos cristãos sobre a noção de que “Deus é comunidade e a estrutura pericorética da comunidade da criação”. No entanto, se questiona sobre qual o relacionamento entre cada coisa e Deus e se esse relacionamento também seria recíproco ou não. Cf. ABE, *A Rejoinder*, p. 165.

²⁰⁹ MOLTSMANN, *God is Unselfish Love*, p. 120.

Deus é amor altruísta. *Kenosis* é o mistério do Deus trinitário. Devido ao amor altruísta de Deus, Deus permeia todas as criaturas e as faz vivas. Nesse sentido Deus vive na comunidade da criação e permite que a comunidade de todas as criaturas de Deus viva em Deus. Em permeação recíproca tudo existe e vive. A empatia altruísta de Deus desperta a simpatia de todas as criaturas em relação às outras. *Perichoresis* é também o mistério da criação²¹⁰.

Dessa forma, e na mesma linha daquilo que vimos ao analisarmos o papel do Espírito na criação, Moltmann considera que a noção de *Sunyata* está bem próxima da noção de criação cristã e, assim,

os cristãos podem aprender dos budistas como lidar e como viver na comunidade da criação. Se todas as coisas existentes existem reciprocamente umas nas outras e em Deus, então esse mundo não tem centro em si mesmo. Ele é 'excêntrico'. Na *Sunyata* a estrutura *perichorética* de todas as coisas é percebida²¹¹.

Para Moltmann, Masao Abe, ao considerar a imagem do Deus cristão de acordo com a visão teísta, esse age de maneira incorreta, o que não provê bases para um diálogo que possa ser considerado produtivo. Para Moltmann, a interseção entre o budismo e o cristianismo pode ser vislumbrada quando Abe critica a fraqueza de sua religião em lidar com a questão da racionalidade moderna, a personalidade humana e o problema do mal. Ao fazer isso, traz um caráter totalmente convidativo e não apologético. Segundo Moltmann, enquanto os cristãos são fascinados com a ideia do budismo de comunidade cósmica de todas as criaturas, o budismo nos pergunta a respeito do entendimento da pessoa, uma vez que, para Moltmann, o desenvolvimento da subjetividade moderna e da racionalidade tem como base o próprio cristianismo. Assim, diante da crise ecológica, nosso teólogo pondera que as duas questões são necessárias: tanto um novo entendimento com relação à natureza, como também uma nova integração entre natureza e pessoa²¹².

Por último, para Moltmann, a explicação de *jinen* na realização da *Sunyata* proposta por Abe, chega bem perto do entendimento cristão da graça de Deus. Contudo, esse viver pela graça e essa nova espontaneidade que surge a partir dela não é uma espontaneidade animal e instintiva como proposta por Abe, mas, como espontaneidade da graça, é o começo da

²¹⁰ *Ibid.*, p. 121. Essa ideia também é encontrada em MOLTSMANN, *A unidade convidativa do Deus uno e Trino*, p. 62.

²¹¹ *Ibid.*, p. 121.

²¹² MOLTSMANN, *God is Unselfish Love*, p. 122.

redenção, uma vez que somente na nova criação de todas as coisas, tudo viverá nessa mesma espontaneidade²¹³.

Com isso em mente, Moltmann encerra sua participação perguntando se a *Sunyata* pode ser interpretada dinamicamente sem dar atenção à unicidade de cada ocorrência e a finalidade o futuro redimido, bem como se é possível entender a *Sunyata* ser dinamicamente sem expandir as categorias naturalistas por meio das categorias personalistas²¹⁴.

A essas duas perguntas, Abe responde que não é possível, uma vez que a *Sunyata* dinâmica só pode ser percebida ao se prestar atenção na unicidade de cada ocorrência e no futuro redimido, bem como, uma vez entendendo que a *Sunyata* indica a interseção da dimensão sócio-histórica com a dimensão religiosa ou metafísica, entendê-la dinamicamente implica em perceber que “a dimensão metafísica, trans-espacial, trans-temporal e a dimensão personalista sócio-histórica, ainda que essencialmente diferente uma da outra, são inseparáveis na *Sunyata* dinâmica²¹⁵”.

Nas duas participações de Moltmann, percebemos sua abertura para encontrar os pontos sobre os quais há continuidade entre o pensamento das outras duas religiões com os aspectos centrais do cristianismo. Tanto por meio da categoria do sofrimento, no caso do judaísmo, como pelas categorias da *Sunyata* e *jinen*, do budismo, encontramos o esforço de nosso teólogo em realizar o diálogo sem perder a identidade cristã.

5.6.3 Contrapontos necessários

Uma vez expostas as propostas dos diversos teólogos a respeito do diálogo inter-religioso pelo viés pneumatológico, bem como a forma como Moltmann se pronuncia e faz o diálogo inter-religioso ao longo de sua teologia, parece-nos propício agora colocar essas perspectivas em diálogo para que se possa ter uma visão de conjunto para, na sequência, podermos apresentar aquilo que enxergamos como contribuições moltmannianas para o diálogo inter-religioso a partir de sua pneumatologia de caráter hermenêutico.

Começemos com a questão da motivação. Embora todos os teólogos que apresentamos terem a plena consciência das transformações pelas quais o mundo passou, é interessante notar que cada um possui uma motivação diferente para a necessidade da abordagem da questão do diálogo inter-religioso.

²¹³ *Ibid.*, p. 123.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 124.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 176.

Enquanto Jacques Dupuis toma por base a experiência que os não cristãos fazem de Deus para pensar como se dá a ação do Espírito nelas, preocupado em encontrar como se dá a salvação nas outras religiões, Georges Khodr e em alguma medida Stanley Samartha, têm em mente o repensar a exclusividade do Cristianismo frente a um mundo pluralizado e que acaba de sair da Segunda Guerra Mundial, sendo assim, sem sentido para o Cristianismo desconsiderar o que as outras religiões tem a dizer.

Em linhas diferentes dos anteriores temos a motivação de Clark Pinnock que, ancorado na questão do esquecimento do Espírito, deseja fazer uma exploração doutrinal a respeito do Espírito e a de Amos Yong que, motivado pelo impasse que as posições exclusivistas, inclusivistas e pluralistas geram, vê na abordagem pneumatológica do diálogo inter-religioso uma avenida a ser percorrida no seu tempo, preocupando-se em uma pneumatologia do discernimento espiritual.

Por último, dentre os teólogos analisados, Moltmann é aquele que pensa a questão do diálogo inter-religioso pelo viés da transformação qualitativa da humanidade que se dá quando há uma abertura para o outro. Nesse sentido, sua posição concorda com a de Georges Khodr de que o diálogo, além de necessário, se mostra também como possível instrumento de paz no mundo contemporâneo.

Que essas motivações apresentassem aspectos diferentes já era de se imaginar, visto que cada um desses teólogos vêm de realidades, confissões e, em alguns casos, épocas também diferentes. No entanto, é possível perceber que o contexto e a confissão nos quais se começa a busca pela ação do Espírito nas outras religiões é o que direcionará a forma como essas religiões serão vistas dentro dessas propostas dialogais.

Assim, é de se esperar que Dupuis, ao tomar como base a experiência que os não cristãos têm de Deus, em seu contexto católico de 1976, apenas 10 anos após o término do Vaticano II, pergunte-se a respeito da salvação nas religiões não cristãs, enquanto Amos Yong, Pentecostal na década de 2000, se pergunte pelos critérios de discernimento que são necessários para se pensar na ação do Espírito nas outras religiões.

A mesma análise poderia ser feita se tomássemos as motivações de Georges Khodr, ortodoxo e Jürgen Moltmann, protestante que, como observamos, escreve sobre o diálogo inter-religioso indireto durante a sua velhice, lembrando suas experiências, e em um contexto cultural totalmente diferente de Khodr.

Ao mesmo tempo, porém, há uma convergência de motivação. Ela se dá no interesse de tentar compreender a ação do Espírito Santo nas outras religiões e como seria possível dar uma resposta cristã diante do pluralismo religioso que é uma realidade no Ocidente desde a época Moderna. Assim, ao comparar as propostas, precisamos ter em mente tanto o contexto cultural, a tradição de onde se fala, e a motivação por debaixo dos diversos textos sobre a temática.

Outro ponto que merece destaque ao compararmos as propostas dos teólogos apresentados é a relação que existe entre a experiência humana e a experiência do Espírito. Como vimos, nem Stanley Samartha, nem Georges Khodr, ao abordarem a temática do diálogo inter-religioso se preocupam com a categoria da experiência.

Dupuis, por sua vez, pensa somente na experiência do Espírito que é feita pelos não cristãos, sem conciliá-la com as experiências humanas, enquanto Pinnock, a nosso ver, ancorado no pensamento de Moltmann, diz que o Espírito pode ser encontrado em toda experiência humana.

Amos Yong e Moltmann são os que se preocupam em fazer essa relação de uma maneira mais abrangente, sendo Moltmann, como vimos na seção 5.2 deste capítulo, o que leva essa relação a um nível totalmente elevado, chegando a dizer que toda experiência humana é também uma experiência do Espírito.

Yong, por sua vez, ancorado em uma filosofia de cunho mais analítico, e partindo da visão pentecostal que lhe é própria, juntamente com o conceito de imaginação pneumatológica, afirma que há uma dimensão pneumatológica em cada indivíduo que, por sua vez, sustenta a comunicação intrassubjetiva e, dessa forma, todo engajamento com o outro se dá pneumatologicamente, fazendo emergir uma linguagem mais neutra para o diálogo, o que, a nosso ver, mostra que Yong foi seduzido pela visão idealizada da filosofia analítica de querer explicar o mundo por meio da linguagem.

No que tange mais especificamente à experiência do Espírito nas outras religiões, todos admitem que Ele age nelas. Contudo, tanto Dupuis como Amos Yong acreditam que a experiência do Espírito se dá ou de maneira imperfeita (Dupuis) ou de maneira não tão precisa (Yong) nas outras religiões, sendo, portanto do Cristianismo, o local onde é possível ter uma experiência mais perfeita do Espírito e a Igreja, aos olhos de Dupuis, é a esfera privilegiada da influência do Espírito, com o que também Clark Pinnock concorda visto considerá-la o “baluarte da verdade”.

A nosso ver, o Cristianismo que assume tal postura se mostra soberbo, visto se considerar como uma religião mais perfeita que as outras. Ora, se isso ocorre, é de suspeitar se, ao se aproximar das outras religiões, o que se tem em mente é o diálogo que visa crescimento, ou o pseudo diálogo que visa o proselitismo.

Da mesma forma, sugere o questionamento a respeito da própria experiência feita pelo humano nas outras religiões. Se se assume que há experiências do Espírito nas outras religiões, mas essas se dão de maneira imperfeita, então se assume que há experiências de Deus que são imperfeitas. Mas, é possível experimentar Deus de forma imperfeita?

Não seria mais interessante para o diálogo, à luz do pensamento moltmanniano, pensar que, uma vez que toda experiência de vida é também uma experiência do Espírito que dá a vida a todo o Universo, essas experiências da presença divina que são feitas nas outras religiões seriam apenas maneiras diferentes de experimentar a vida de Deus?

Ao mesmo tempo, considerar a Igreja como baluarte da verdade ou esfera privilegiada, aos olhos de Moltmann leva a pensar o Espírito como somente o Espírito da Igreja e da fé e não o Espírito da criação de todas as coisas. Nesse sentido, podemos imaginar Moltmann, à luz de sua pneumatologia, propondo duas perguntas a Jacques Dupuis (a quem, provavelmente, parabenizaria reconhecendo sua tentativa de uma teologia das religiões pelo viés trinitário, ainda que questionando alguns pontos) e a Clark Pinnock (no qual veria traços de sua própria pneumatologia) que seriam: “Se seguirmos na direção da Igreja como esfera privilegiada ou baluarte da verdade, a comunhão do Espírito com sua criação não ficaria assim comprometida? Da mesma forma, pensar assim não se mostraria como sendo somente outro aspecto de um pensamento absolutista que acompanha a Igreja há séculos?”.

Outro ponto que se torna interessante de perceber é que, dentre os seis teólogos abordados, quatro deles trabalham a questão da unidade ou separação das economias do Filho e do Espírito e colocam como ponto importante para se pensar a questão do diálogo inter-religioso. Dentre eles, dois separam a economia do Filho e do Espírito (Georges Khodr e Amos Yong) e dois a mantêm (Clark Pinnock e Jürgen Moltmann).

Embora a intenção daqueles que fazem a separação seja boa, uma vez que visam tentar compreender como pode o Espírito estar nas outras religiões e agir nelas, eles, para isso, negociam a identidade trinitária cristã, criando, dessa forma, um problema ainda maior.

Nesse ponto, a indicação de Moltmann a respeito de “trazer a si próprio com toda a verdade de sua religião²¹⁶” se mostra como bom critério para perceber se o que está havendo é uma tentativa honesta de diálogo inter-religioso ou somente uma tentativa de evitar o embate acerca daquilo no qual se crê.

Tanto Amos Yong quanto Georges Khodr, a nosso ver partem de interpretações erradas acerca da doutrina cristã. Khodr, como vimos, interpreta erroneamente os princípios da teologia oriental, uma vez que, quando esta diz com Lossky que o Espírito é consequência do Filho, não tem em mente uma separação entre as economias, antes, quer dizer que a vinda deste se deve à ascensão daquele (cf. Jo 16,7). Como mostra o próprio texto joanino, o Espírito fala de acordo com aquilo que recebe do Filho que, por sua vez, recebe do Pai, de maneira que onde o Espírito fala, fala em nome do Filho e do Pai. Assim, a nosso ver, Lossky segue essa linha de pensamento que se coaduna com a teologia oriental, o que nos leva a concluir que Khodr faz uma interpretação errônea, tanto da teologia de sua tradição oriental, quanto do texto de Lossky.

No caso de Yong, há duas negociações da doutrina cristã ao longo de sua tentativa de diálogo inter-religioso por meio da pneumatologia. Como vimos, a primeira se dá quando separa a economia do Filho e a do Espírito; a segunda, por sua vez, se dá quando este parte de um conceito unicista de Deus para tentar dialogar com a fé muçulmana. Fazendo isso, estaria Yong realmente tentando um diálogo inter-religioso, ou estaria tentando uma conciliação religiosa entre tradições diferentes? Será que se faz realmente necessário abrir mão dos princípios basilares da fé para dialogar? Se isso acontece, será isso realmente um diálogo inter-religioso ou a tentativa de uma religião universal?

Claramente, em seus textos, tanto Moltmann quanto Pinnock assumem que não deve haver separação das economias do Filho e do Pai. Como vimos anteriormente, tanto Moltmann quanto Pinnock (provavelmente sob influência moltmanniana) assumem que o Espírito é aquele que vai além em seus efeitos. A máxima de Pinnock de que o Cristo indica particularidade enquanto o Espírito indica universalidade mostra bem a semelhança de pensamento entre esses dois teólogos.

Dessa forma, é possível perceber que essa interpretação se concilia muito melhor com as teses de Lossky dentro da tradição oriental do que aquelas interpretações propostas por Khodr em sua teologia, o que nos faz refletir sobre a grande necessidade de sermos

²¹⁶ Cf. p. 100

conhecedores da nossa tradição cristã, seja para dialogar ecumenicamente, seja para o diálogo com as outras religiões.

No que concerne à ação do Espírito nas outras religiões, é possível perceber desde posturas mais conservadoras, como nos casos de Jacques Dupuis, Georges Khodr e Clark Pinnock, como também posturas mais progressistas como no caso de Stanley Samartha, Amos Yong e Jürgen Moltmann.

Do lado conservador é clara a tônica de que o Cristianismo possui a verdade de maneira mais completa e sua função no diálogo é de trazer ora uma correta interpretação acerca das ações do Espírito nessas religiões para declarar a elas a fonte da salvação, como na proposta de Dupuis, ora como sendo instrumento de salvação para as nações, como na proposta de Khodr, ou ainda utilizar a oportunidade de diálogo para falar de Cristo como Deus revelado e encarnado, como na proposta de Clark Pinnock.

Todas essas posturas, por sua vez, partem do princípio da presença do Cristo oculto nas outras religiões, de maneira que a tarefa cristã está em encontrar, seja esse Cristo escondido, sejam os valores crísticos presentes nelas, para assim, anunciar a salvação.

Assim, Dupuis e Pinnock concordariam facilmente que o Espírito pode até trabalhar nas outras religiões, mas elas não são meio de graça, nem suas Escrituras tão sagradas como as do Cristianismo sendo somente preparatórias para o cumprimento em Jesus Cristo que se revela por meio da Igreja.

Clark Pinnock, ainda que, como vimos anteriormente, também considera a Igreja como baluarte da verdade, trabalha essa postura cristã frente às outras religiões de maneira mais abrangente ao pensar o Espírito como aquele que direciona o mundo de maneira mais sutil. Mesmo que também compartilhe de uma espécie de “presença de Cristo oculta”, chamamos a atenção que, em sua proposta, todos e, conseqüentemente, também as religiões, possam receber o dom sem saber quem é o doador.

Assim, no que concerne às outras religiões, temos a impressão de que Pinnock assume uma visão imperialista, uma vez que a Igreja é, como já foi dito, o baluarte da verdade e, dessa forma, as outras religiões seriam, diversas vezes, ignorantes ao atribuírem a um Deus errado o dom da salvação que acreditam receber.

Do mesmo modo, a proposta de Pinnock no que tange ao diálogo inter-religioso pela via pneumatológica nos traz um aspecto utilitarista quando este diz que o diálogo leva à oportunidade de falar de Cristo como Deus revelado e encarnado. Embora seja verdade que o

diálogo abre possibilidade para se falar a respeito do que se crer, dentro do conjunto da obra de Pinnock, essa proposta soa muito mais como tentativa proselitista, cujo diálogo seria somente uma porta de entrada para isso, do que “a busca da verdade”, como diria Moltmann.

Do lado progressista dessa questão, a posição de Samartha é de que não há fronteira para a ação do Espírito e, dessa forma, estar em Cristo não é a única maneira de se estar em Deus. Assim, se mostra totalmente contrário à ideia corrente de seu tempo de que o pluralismo relativizava a verdade.

Nessa linha, podemos pensar também a proposta de Yong para ação do Espírito nas outras religiões. Para ele, todas as religiões são sustentadas pelo Espírito para propósitos divinos e, assim, não se deve distorcer o que elas acreditam, mas deve-se trata-las a partir de seus próprios termos.

Assim como o Pentecostes mostra que o testemunho a respeito da verdade se dá em diversas línguas, Yong propõe que se aprenda a falar as diversas línguas para traduzi-las em termos cristãos e vice-versa, o que implica olhar as religiões a partir de dentro delas mesmas, evitando assim qualquer tipo de preconceito.

Nesse ponto, embora seja extremamente interessante a proposta trazida por Amos Yong, aparentemente ele não consegue conciliar essas diversas línguas, antes, ao negociar o princípio da Trindade, abre mão da própria linguagem cristã para adequá-la às outras religiões. Em outras palavras, ao se preocupar em demasia em dizer as categorias cristãs nas linguagens das outras religiões, Yong se esquece daquilo que é fundamentalmente cristão, sendo esse o mesmo risco que corre, a nosso ver, em seu diálogo com a neurociência que, até onde temos conhecimento, ainda se mostra incipiente.

Moltmann não fala explicitamente a respeito da ação do Espírito nas outras religiões, mas à luz do que vimos sobre sua pneumatologia, é possível afirmar isso, uma vez que o Espírito, no pensamento de nosso teólogo, age em toda Terra, o que, conseqüentemente, levamos a concluir que também age nas outras religiões. Do contrário, a primeira afirmação não seria verdadeira. Se esse Espírito que é o mesmo Espírito de Cristo age nas outras religiões, então como pensar a relação do Cristianismo com essas religiões? Como mencionamos anteriormente, Moltmann pensará o Cristianismo como catalisador crítico, ou seja, aquele que promove uma “contaminação indireta” das outras religiões com ideias cristãs, sem contudo associar “ideias cristãs” com ideias ocidentais²¹⁷.

²¹⁷ Cf. Seção 5.6.1

Nesse sentido, podemos dizer que o diálogo para Moltmann, ao mesmo tempo em que faz as outras religiões pensarem sobre si, faz também o Cristianismo repensar a si mesmo e sua postura, tanto frente às outras religiões, quanto frente ao mundo, reconhecendo, assim, sua incompletude e a necessidade de comunhão com elas.

Dessa forma, o diálogo, no pensamento moltmanniano, faz parte também da história de Deus, direcionando-a, dessa forma para o Reino que há de vir. Nesse ponto, embora possa haver críticas a respeito do direcionamento que Moltmann faz das outras religiões para o Reino de Deus, dizendo que essa categoria não existe nelas e, assim, direcionar todas ao Reino de Deus seria também certa forma de absolutismo, a nosso ver se mostra como fruto de uma leitura parcial da proposta de Moltmann no que tange à questão do diálogo inter-religioso.

Como mencionamos em nossa seção 5.6.1, o diálogo, na perspectiva moltmanniana serve para o enriquecimento mútuo e parte do pressuposto que o Cristianismo se veja como não detentor da verdade, antes, como incompleto e que, nesse sentido, por meio do diálogo, também se conheça e enriqueça a si mesmo. Ora, por si só, essa postura já se mostra totalmente contrária a uma postura absolutista e fechada em si.

Assim, quando Moltmann fala do direcionamento de todas as religiões para o Reino que há de vir, fala tendo por base toda a sua teologia desenvolvida ao longo de sua vida, que fala a respeito da criação que acontece na história de Deus e que, por meio Dele é direcionada para o seu futuro, que é a nova criação de todas as coisas. Nesse sentido, pensar que as religiões também são direcionadas para o Reino de Deus, uma vez que tudo começa e termina Nele não se mostra absolutista, antes, coerente com sua teologia.

Como último contraponto entre os teólogos que estudamos, abordamos a questão do discernimento. Que o Espírito aja nas outras religiões, como foi mostrado, é um ponto que todos os teólogos analisados concordam, independentemente de sua tradição teológica.

Contudo, para o Cristianismo, pensar a questão da ação do Espírito implica em também pensar na não ação do Espírito e em como identificar se determinada ação é ou não uma ação que procede do Espírito de Deus. Nesse sentido, a categoria do discernimento do espírito se faz imprescindível ao se abordar a temática do diálogo inter-religioso pela perspectiva cristã.

Jacques Dupuis e Georges Khodr, claramente, tem isso em mente quando abordam o diálogo inter-religioso por meio da pneumatologia em seus trabalhos. Afinal, uma vez que

querem perceber como se dá a ação salvadora do Espírito nas outras religiões, na verdade, estão tentando discernir onde está o Espírito nessas religiões.

No caso desses dois teólogos, não é difícil para nós identificar que o critério de discernimento, caso esse fosse explicitado, se daria por meio da Igreja e seus dogmas. Uma vez que ela é a responsável por levar as outras religiões ao pleno conhecimento da verdade e a ensiná-las a respeito do real sentido daquilo que fazem, então tudo aquilo que se adequa a ela provém de Deus em sua perfeição e tudo que não se adequa, então, está em seu estado imperfeito.

Talvez, por isso ser facilmente dedutível é que os dois teólogos não abordam a questão do discernimento do Espírito de uma maneira explícita em seus textos. De certa forma, esse critério se mostra muito facilmente verificável, sendo também um critério totalmente visível e facilmente aplicado, ainda que possa trazer diversos males, frutos de posturas absolutistas como em um passado não tão distante.

Porém, em todo caso, os que seguem na linha de Dupuis e Khodr têm diante de si critérios já bem estabelecidos e alguns, até mesmo, documentados. O problema é que, diante desses critérios, as respostas às novas questões correm o risco de se tornarem meramente dogmáticas e não propriamente teológicas, o que implica na morte de vários pela dureza da interpretação da letra, como acontece em diversos lugares.

Que esse critério de discernimento não fomenta o diálogo parece-nos claro e, uma vez que as tentativas de diálogo de Dupuis e Khodr pela via pneumatológica, em última análise, não parecem como tentativas dialógicas, antes, como proselitismo light, o critério de discernimento adotado é coerente com a proposta deles.

Por outro lado, Stanley Samartha, partindo do pressuposto que o pluralismo religioso não relativiza a verdade, é capaz de propor um critério de discernimento que tem o seu caráter objetivo e seu caráter subjetivo. Do lado objetivo esse critério se funda sobre as ações éticas, ou também os chamados como frutos do Espírito e, do lado subjetivo, tem a ver com a marca da interioridade que não precisa de provas.

Essa marca da interioridade que, como mostramos, é também marca do Espírito pode ser identificada, para Samartha, no trazer novos relacionamentos e novas comunidades,

destruir as velhas e opressivas estruturas da vida, fazendo emergir uma nova vida que tenha força para lutar contra as injustiças do mundo²¹⁸.

Esses dois critérios, por sua vez, não devem ser tomados de forma separada. Avaliar somente o compromisso ético sem a marca da interioridade é algo com o qual Samartha não concordaria. À luz do pensamento de Moltmann, também não podemos concordar que se tenha somente o critério ético, uma vez que nem todo fruto ético pode ser considerado um fruto do Espírito.

Isso é facilmente verificado tomando-se um ato eticamente correto que não é feito em amor. Nesse sentido, embora o ato seja eticamente louvável, interiormente ele se torna digno de total descrédito. Nisso, é preciso lembrar que nem sempre os atos misericordiosos são virtuosos por si só.

Diante disso, o critério de discernimento proposto por Samartha torna-se um critério interessante. Ainda que seja possível perceber, em seu lado subjetivo, um critério de forte caráter social, esse lado considera somente as estruturas de vida em sua relação humana, desconsiderando totalmente a vida da própria natureza.

Nesse ponto, a teologia de Moltmann vem em grande auxílio, complementando assim esse critério de discernimento. Além das ações éticas e da promoção de vida social nas diversas estruturas da vida que deduzimos da proposta de Samartha, a vida da natureza precisa ser considerada e, assim, a promoção da vida individual, da comunidade e da natureza deve ser, à luz do pensamento moltmanniano um complemento para o critério de discernimento proposto por Samartha.

Essa característica não torna o discernimento da ação do Espírito palpável como o são os critérios deduzidos das propostas de Dupuis e Khodr, no entanto, abre novo leque para o diálogo inter-religioso por meio da pneumatologia.

Quanto à proposta de Clark Pinnock, a nosso ver, ele não propõe nada novo, somente conciliando aquilo que Samartha e Moltmann já disseram a respeito dessa temática. De Samartha ele toma o critério dos frutos do Espírito e de Moltmann, o critério do seguimento de Jesus Cristo. Nesse sentido, não traz nada de novo ao debate, mas somente revela as influências que recebeu dos que lhe antecederam.

²¹⁸ Como pode ser percebido, essa temática se assemelha muito àquilo que Moltmann dirá a respeito do Espírito da Vida e sua força criadora de vida e libertação da morte. Até que ponto Moltmann conheceu o trabalho de Samartha não é possível dizer a partir das suas obras, visto não termos encontrado nenhuma referência ao trabalho de Samartha feita por Moltmann em sua obra.

Amos Yong, por sua vez, como mostrado no capítulo anterior, foi o que mais se preocupou em abordar os critérios de discernimento para o diálogo pneumatológico das religiões, ainda que não tenha desenvolvido esses critérios de maneira detalhada.

Sua maior preocupação, que pode ser percebida ao longo de seus textos, é com a questão do demoníaco, que ele define como sendo a ausência de Deus. Assim, discernir os espíritos nas outras religiões tem a ver com identificar a presença de Deus ou do demoníaco nelas.

Para ele, o mundo é imerso no pecado e, dessa forma a completa manifestação da Palavra e do Espírito se mostram distorcidas e emudecidas, uma vez que esse pecado faz com que o mundo somente reflita a Palavra e o Espírito em algum grau, mas nunca de maneira perfeita. Com isso, o que propõe é uma hierarquização das manifestações do Espírito, da Palavra e do próprio demoníaco.

À luz do pensamento de Moltmann, é possível fazer algumas perguntas a Yong a respeito da força do pecado frente ao Espírito da vida. Será que o pecado do mundo é tão forte a ponto de ser capaz de distorcer e até emudecer a manifestação da Palavra e do Espírito? A ação do Espírito estaria condicionada a essa postura humana fruto do pecado? Como fica a manifestação do Espírito na natureza? Ela deve ser desconsiderada, uma vez que, pelo fato de a natureza não ser dotada de liberdade e vontade, não tem opção senão continuar sofrendo as consequências do pecado do mundo? Ora, se o pecado gera a morte e esse pecado emudece e distorce a manifestação de Deus, a morte é mais poderosa do que o Espírito que dá a vida a toda criação?

Uma vez feitos os contrapontos, torna-se interessante pensarmos nas contribuições que a teologia de Moltmann pode trazer ao diálogo inter-religioso.

5.6.4 Possíveis contribuições de Moltmann para um diálogo inter-religioso atual

Acreditamos que com o que vimos ao longo desse trabalho, a pergunta que dá título a essa seção pode agora ser respondida de uma maneira sistemática. Com isso em mente, consideramos 3 pontos nos quais acreditamos que a pneumatologia de Jürgen Moltmann pode contribuir para a questão do diálogo inter-religioso na atualidade.

1 – Trata-se de uma pneumatologia trinitária. Pelo que vimos, ao longo do capítulo quatro de nossa tese, os autores que se debruçaram sobre a tentativa de fazer um diálogo inter-religioso por meio da pneumatologia não deram muita atenção à questão trinitária o que nos

leva a uma pneumatologia que, ainda que muitas vezes atenda a algumas demandas no diálogo inter-religioso, perde sua identidade como cristã.

A negação do *Filioque* que é considerada por todos os autores que iniciaram o debate seguiu por uma linha perigosa ao considerar somente a ideia das duas mãos do Pai que foi proposta por Irineu ainda no início da era cristã. Levada às últimas consequências pelos teólogos que estudamos, passa a ideia de que enquanto uma mão está trabalhando, a outra está colocada dentro do bolso não sabendo absolutamente nada e não se envolvendo em nada que a outra mão faz.

Porém, isso nos leva a uma pneumatologia sem Cristo e, conseqüentemente, a uma pneumatologia não cristã. Nesse ponto, a pneumatologia proposta por Moltmann, a nosso ver, corrige essa posição, tanto por meio de sua formulação da questão do *Filioque*, que descarta uma pneumatologia desvincilhada da pessoa do Filho, uma vez que o Espírito é o Espírito do Pai do Filho e está em mútua relação com ambos, em co-igualdade de importância na vida trinitária, quanto se mantém firme à identidade cristã necessária para um diálogo inter-religioso honesto.

Nesse sentido, a pneumatologia de Moltmann, que só pode ser entendida em seu ambiente trinitário, se mostra como uma importante lente, caso queiramos, de maneira cristã, dialogar com as outras religiões e, ao mesmo tempo, já antecipa aquilo que Kärkkäinen mostrou em 2014, ou seja, que as diversas tentativas de um diálogo inter-religioso por meio da pneumatologia,

deixadas por si mesmas, não são capazes de entregar as promessas ligadas a elas como abertura, tolerância e diálogo genuíno. Assim, uma estrutura mais coerente está para ser encontrada no esforço de relacionar a confissão trinitária da fé cristã para outra fé viva em uma genuína e autêntica abordagem trinitária²¹⁹.

2 – Trata-se de uma pneumatologia “encarnada”. Como mostramos, a pneumatologia de Moltmann não deve nunca ser pensada em sua maneira meramente abstrata. Ela é uma pneumatologia totalmente comprometida com a vivência e a experiência humana. Assim, não se trata de uma pneumatologia que seja alheia à vida, ou de um Espírito que seja visto como um fantasma que paira pelo mundo. Muito pelo contrário, há o envolvimento do Espírito com o mundo e com a vivência da humanidade de maneira que toda experiência mundana é também uma experiência do próprio Deus.

²¹⁹ KÄRKKÄINEN, *Trinity and Revelation*, p.340-341.

Nesse sentido, se rompe a dicotomia entre transcendência e imanência ao pensarmos a ação do Espírito. Como mostramos, para nosso teólogo, também devemos pensar na *Kenosis* do Espírito, na sua *Shekinah* em seu caminho com seu povo e na própria criação.

Ao termos em mente que toda a experiência humana é também uma experiência do próprio Deus, então os eventos do mundo e os eventos da natureza não podem ser considerados como alheios a esse Deus. Esse Espírito, então, age no mundo de formas efetivas, trazendo paz, libertação, conforto, comunhão e quebrando os ciclos demoníacos e de morte que se encontram em nossa sociedade. Como esse Espírito não é outro senão o Espírito de Cristo, sua obra no mundo é antecipação daquilo que aconteceu com o próprio Jesus em sua ressurreição, ou seja, vida que nasce da morte.

Como podemos perceber, a pneumatologia de Moltmann é uma pneumatologia totalmente envolvida com o mundo. Assim, assumi-la é afirmar que o Espírito que dá e promove a vida, leva-nos também a considerar que esse mesmo Espírito é aquele que nos guia na busca de soluções comuns para as ameaças que nosso mundo vive atualmente.

Nesse sentido, vemos aquilo que Moltmann denominou como sendo o diálogo indireto entre as religiões, como consequência de assumirmos uma pneumatologia ligada à vida e preocupada com ela.

Perceber o Espírito de Deus em cada experiência humana, a nosso ver, também abre as portas para que possamos dialogar com as outras religiões. Se partirmos do pressuposto de que o Espírito de Deus é a fonte de vida, então ali onde as formas de vida são afirmadas e incentivadas, de maneira que solidifiquem sua dignidade, ali também está a ação do Espírito de Deus, independentemente de qual seja o povo, a cultura e a religião. Assim, podemos dizer que também se trata de uma pneumatologia de abertura.

Levar isso às últimas consequências nos faz, enquanto cristãos, abrir mão de toda e qualquer forma de imperialismo em nossa evangelização, bem como nos convida a nos esvaziar de todo e qualquer preconceito em relação às outras religiões e culturas.

Uma pneumatologia que tem a ver com a vida nos convida à humildade por reconhecermos que, assim como as experiências de vida são diversas, assim também o são as experiências que se fazem do Espírito de Deus.

Ao fazer isso, a nosso ver, aceitamos o amor de Deus enquanto amor livre e não exclusivo, amor que visa à comunhão em torno da afirmação da vida humana, dos animais e da própria natureza.

3 – Lança uma nova luz com relação à questão do discernimento dos espíritos. Embora seja, como mostramos, muito simples o critério de discernimento dos espíritos proposto por Moltmann, a nosso ver, esse critério nos convida a repensarmos a forma como vemos os diversos espíritos que agem na sociedade, seja culturalmente, seja religiosamente.

Vimos que esse critério se baseia na cruz de Cristo. Aquilo que permanece após passar pelo crivo da cruz de Cristo vem do Espírito de Deus, e aquilo que não permanece não pode vir Dele. Nesse ponto, novamente reforçamos o caráter trinitário que Moltmann enfatiza ao falar a respeito do Espírito. Esse Espírito está totalmente ligado à cruz e ao amor que se entrega em benefício dos outros e é percebido na pessoa de Jesus Cristo.

Permanecer ao crivo da cruz tem a característica de que ela é colocada como parâmetro para qualquer “medida” a respeito dos espíritos. Diante daquilo que vemos na cruz de Cristo, ou seja, um amor autossacrificial, que se esvazia de si mesmo em prol dos outros e que não busca os seus próprios interesses, todo e qualquer espírito deve ser discernido.

Devemos lembrar que falamos a partir de uma doutrina cristã do discernimento dos espíritos e, nesse sentido, todo e qualquer discernimento deve partir de uma premissa cristã. Isso não quer dizer que se coloca o cristianismo como o melhor critério para o discernimento, antes que, em um diálogo com as outras religiões, se quisermos manter nossa identidade, precisamos apresentar de forma cristã esses critérios.

Como a própria cruz, como mostramos, é também um evento trinitário, pensar a cruz é também pensar a respeito do Espírito. Assim, podemos falar a respeito do Espírito que está presente na cruz e na ressurreição de Cristo e, dessa forma, falar a respeito do Espírito que faz a vida vencer a morte. Assim, a pneumatologia de Moltmann pode ser usada como corolário do critério da cruz, de maneira que possamos dizer que todo espírito que resiste à vida que nasce a partir do Espírito que se manifesta na cruz, não provém do próprio Deus.

A consequência disso para o diálogo inter-religioso, a nosso ver, se mostra bastante clara. Ali onde a vida é afirmada em todas as suas formas, seja humana, seja animal, seja a da natureza, ali se faz presente o Espírito de Deus. Nesse sentido, ao dialogarmos de maneira cristã, temos que procurar o que nas outras religiões promove a vida para ali podermos identificar a ação ou não do Espírito de Deus.

Coerentemente com o pensamento de Moltmann em que, como mostramos, os demônios são “forças pessoais de destruição”, podemos dizer que todo espírito que vai contra essas forças pessoais de destruição provém do Espírito de Deus.

A nosso ver, isso também abre um leque para o diálogo inter-religioso, uma vez que afasta do cristianismo toda ideia de que conosco se encontra a religião santa e pura enquanto nas outras reina o reino das trevas e as ações demoníacas. Muito pelo contrário, considerar os demônios como forças pessoais de destruição, nos leva a uma ação de discernimento constante a fim de discernirmos as ações demoníacas em todas as religiões, inclusive no próprio cristianismo.

Nesse sentido, o critério da promoção da vida e sua afirmação em todos os seus modos de existência, ao mesmo tempo em que corrige as visões quase animistas de alguns segmentos pentecostais, também traz melhor compreensão acerca da cruz como critério de discernimento, como proposto por Moltmann.

5.7 Considerações finais do capítulo

A pneumatologia de Moltmann tem muito a contribuir para o diálogo inter-religioso na atualidade por meio da categoria da experiência humana como experiência de Deus, bem como por meio da relação que estabelece entre o Espírito e a Criação.

Com isso, é possível perceber que, em sua pneumatologia, o Espírito de Deus não está desvencilhado do mundo, antes, se faz presente e atuante nele através da vida de homens, mulheres e por meio da própria criação, promovendo e incentivando a vida em todas as suas formas. Ora, uma vez que o Espírito age em todo mundo, a pneumatologia de Moltmann abre caminho para se pensar a ação do Espírito nas outras religiões, o que leva a pensar a questão do diálogo inter-religioso que, como mostramos, em Moltmann, possui dois eixos: o diálogo direto e o indireto.

Nesses dois eixos foi possível perceber as contribuições de nosso teólogo para a questão do diálogo inter-religioso, uma vez que sua pneumatologia permanece firme dentro do caráter trinitário da identidade cristã, ao mesmo tempo em que se mostra como uma pneumatologia encarnada, que se envolve com as situações atuais da humanidade, tais como a ameaça nuclear, o desgaste da natureza e o capitalismo predatório.

Por último, na questão do discernimento dos espíritos, além da síntese da grande preocupação moltmanniana com a identidade cristã no diálogo inter-religioso e sua pneumatologia encarnada, preocupada com a vida, sugerimos que a vida da própria natureza também precisa entrar como critério para o discernimento nas outras religiões, de maneira que é possível, baseado na pneumatologia de Moltmann, dizer que ali onde a vida humana, animal

e da natureza é afirmada, seja qual for a religião, ali é possível perceber a ação do Espírito de Deus.

Considerações finais da seção

Nosso intuito ao iniciarmos esta seção era, primeiramente, elucidar o *status quaestionis* da abordagem pneumatológica do diálogo inter-religioso no cristianismo e, após isso, tentar responder positivamente à pergunta sobre a possibilidade da contribuição da pneumatologia moltmanniana no diálogo inter-religioso na atualidade.

Após nosso percurso ao longo das diversas tentativas feitas por teólogos protestantes, católicos, evangélicos e ortodoxos, chegamos à constatação de que nenhum deles abordou a categoria da experiência humana ao se tentar falar a respeito do Espírito, bem como, muitas vezes seguiram por caminhos que colocavam em xeque a identidade cristã, tais como uma perspectiva unicista, como proposta por Yong em seu diálogo com o Islã, ou um Espírito que age independente do Cristo como Khodr e também Amos Yong.

Ao mesmo tempo, preocupa-nos em salientar algumas posturas de superioridade que alguns teólogos assumiram ao propor um diálogo inter-religioso por meio da pneumatologia cristã. A proposta de Moltmann para o diálogo inter-religioso, seja o direto seja o indireto apontam na direção contrária ao assumir o Cristianismo como catalisador crítico que influencia e é também influenciado pelas outras religiões. Claramente, como cristãos, as lentes que usamos são as cristãs, tentando identificar aspectos que consideramos crísticos nas outras religiões.

Contudo, o uso dessas lentes cristãs deve ser feito assumindo uma postura humilde frente às outras religiões, ou seja, devemos estar cientes da própria limitação histórica e conceitual para falar da ação do Espírito no mundo e nas outras religiões.

Juntamente com isso, abordamos e mostramos que a categoria da experiência humana como experiência do Espírito que dá vida e é presente na criação e no mundo no pensamento de Moltmann, aliada à sua pneumatologia trinitária e seu critério de discernimento dos espíritos, podem ser consideradas boas contribuições para o diálogo inter-religioso na atualidade, sem que com isso, perca-se a identidade cristã.

Dessa forma, a pneumatologia de Moltmann deve ser pensada não somente em seu valor político e nas grandes contribuições que traz para o diálogo inter-religioso indireto, mas também em relação às contribuições que essa pode trazer para um diálogo inter-religioso direto e digno, de maneira que as religiões, mantendo suas identidades, se enriqueçam

mutuamente e possam ser cada vez mais, ser consideradas também como promotoras de vida e não de morte em nosso tempo e em tempos futuros.

Que diremos, pois, à vista dessas coisas?

Ao final desse nosso trabalho, é possível perceber que ainda se tem um longo caminho a seguir no campo do diálogo inter-religioso, caso se queira construir uma ponte de acesso mútuo entre Cristianismo e as outras religiões. Essa ponte, embora tenha começado sua construção pelas mãos de diversos teólogos que vieram antes de nós, possui ainda a necessidade de restauração e de ampliação em alguns pontos, a fim de evitar possíveis desabamentos.

Como todo processo de reparação e ampliação, para executá-lo, é preciso um estudo cuidadoso de todas as variáveis envolvidas e de quanto tempo e esforço serão necessários para tal empreendimento. Esse trabalho de quatro anos vem, então, como resultado desse esforço e, a nosso ver, deve ser considerado como mais um tijolo que se soma com os outros tijolos colocados por teólogos bem mais hábeis que nós.

Com relação à nossa pesquisa, ressaltamos a grande importância que uma pneumatologia hermenêutica tem para a contemporaneidade e, mais especificamente, para o diálogo inter-religioso atual. Reconhecer a ação do Espírito em sua ação no mundo e nas outras religiões é uma tarefa importante no mundo plural em que vivemos e é tarefa da Teologia abrir o leque de possibilidades para essa identificação. Ao mesmo tempo, essa pneumatologia deve sair de um discurso meramente metafísico para ser um discurso que faça sentido a homens e mulheres de nosso tempo e essa é a importância de uma pneumatologia que carrega esse adjetivo.

Embora pouco estudada, ela se mostra como um grande avanço na esteira do pensamento da Teologia Hermenêutica que surge na década de 1970, com Claude Geffré, como apontamos no primeiro capítulo de nosso trabalho. Uma pneumatologia que diga algo ao nosso tempo fortalece o discurso teológico e cria pontes onde antes não havia. Diante disso, fazer pneumatologia hermenêutica indica abertura da própria Teologia que se deixa interpelar pelas questões da sociedade atual, ao mesmo tempo em que também coloca sua própria leitura para a sociedade na qual está inserida. Nesse sentido, não se trata mais de uma pneumatologia meramente distante e que trata somente das questões “espirituais”, mas tenta cada vez mais se mostrar como pneumatologia encarnada e que fale e se ressignifique de acordo com as situações concretas da vida.

Como mostramos em nosso trabalho, a pneumatologia de Moltmann cumpre com esse papel, uma vez que toda ela é marcada tanto por uma forte base teológica, como também pelas marcas das experiências pessoais de cada indivíduo. Além disso, a pneumatologia de

Moltmann também abarca o tema da natureza, colocando o Espírito em estreita ligação com a Criação, o que abre um excelente caminho para se pensar uma pneumatologia capaz de dialogar com as outras religiões e aberta a reconhecer a ação do Espírito nelas.

No que tange ao diálogo inter-religioso por meio da pneumatologia, é possível perceber que embora grande amadurecimento tenha sido dado à questão na teologia atual, diversos autores que abordam a temática pelo viés pneumatológico, partem de uma postura pouco humilde com relação à questão das outras religiões. Vários, como foi possível observar nesse nosso trabalho, têm em mente que o Cristianismo é a religião por excelência e que as outras são somente estágios para a verdade última que só se encontra na proposta cristã.

Alguns deles, como também foi possível perceber, tendem a uma postura triunfalista na qual as outras religiões só estariam completas quando fossem instruídas pelo Cristianismo a respeito daquilo que elas creem. Dessa forma, o Cristianismo seria, ao mesmo tempo, tanto o caminho quanto também a chegada do percurso pelo qual toda religião deveria passar para se tornar completa.

Mas, nos perguntamos, assumir esse tipo de postura não implica em se pregar o fim de todas as outras religiões? Na linha de raciocínio acima, se todas as religiões são vistas como somente estágios que encontram na proposta cristã seu ápice e seu fim, e, ao mesmo tempo, o Cristianismo seria responsável por ensiná-las e melhorá-las até chegar a esse ápice, nessa chegada não se extinguiriam todas as religiões, sobrando somente a religião cristã?

Diante desse discurso que se mostrou em quatro dos seis teólogos que trabalhamos nos questionamos sobre o que levaria a tal postura. Seria algum tipo de medo de perder a própria identidade e, para evitar isso, afirma-se o Cristianismo como superior e fim para o qual todas as outras religiões tenderiam? Não daria a grande ênfase dada na afirmação da “superioridade” do Cristianismo por parte da maioria dos teólogos analisados essa ideia?

Se assim o for, nosso trabalho mostra que a tentativa de diálogo inter-religioso por meio da pneumatologia serviu para revelar que o Cristianismo ainda tem grandes questões para resolver consigo mesmo para, por meio disso, poder se apresentar como realmente aberto para o diálogo com as outras religiões, sem com isso, negociar sua identidade. Nesse aspecto, a proposta de Moltmann que desenvolvemos e que visa à “maturidade na fé” para a “dignidade” para o diálogo vem em ajuda para se trabalhar essas questões.

Não desconsideramos o risco de se perder a identidade cristã quando se entra em um diálogo. Muitas vezes, na ânsia de se chegar a um acordo, negociam-se termos inegociáveis,

como foi possível perceber nas propostas de separação das economias do Filho e do Espírito presentes em Amos Yong e Georges Khodr, bem como na tentativa de Yong de dialogar com o Islamismo ao assumir a posição Unicista. Em ambos os casos, o dogma trinitário, parte da identidade cristã, é negociado. Isso mostra que caminhar no terreno do diálogo inter-religioso é sempre um caminho perigoso e cada passo deve ser dado cuidadosamente.

Nessa questão, como nosso trabalho mostrou, a pneumatologia de Moltmann é de grande auxílio, uma vez que mantém o seu caráter trinitário, não desassociando a pessoa do Espírito da pessoa do Cristo e da pessoa do Pai. Antes, sua pneumatologia ressalta a *pericoreosis* na qual todos estão em relação. Com isso em mente, a pneumatologia moltmanniana ajuda a corrigir alguns deslizes cometidos por alguns dos teólogos trabalhados.

Consideramos de grande valia a ênfase que Moltmann dá no aspecto maternal do Espírito como gerador da vida. Essa imagem do Espírito, baseada na pneumatologia sírio-armena, a nosso ver, torna-se uma imagem mais favorável para se trabalhar a questão do diálogo inter-religioso do que a proposta de Irineu das duas mãos do Pai, que constantemente é usada para abordar a ação do Espírito nas outras religiões, uma vez que com ela se evita a separação das economias, como se fossem mãos que agem de maneiras independentes. Pensar o aspecto maternal do Espírito, ao mesmo tempo em que o tira de uma visão meramente patriarcal, dando espaço para o feminino nas relações trinitárias, também coopera fortemente para o diálogo com as religiões que tem como base a mãe-terra, tais como as indígenas.

Outro ponto que consideramos interessante é que todos os teólogos que abordamos acreditam que o Cristianismo deve ter uma postura humilde frente às outras religiões. Contudo, aparentemente, vários deles não conseguem lidar com as exigências que essa humildade proposta gera, a saber, de que à *kenosis* do Espírito deve responder a *kenosis* do próprio Cristianismo. Assumir isso não implicaria, então, abrir mão de todas as suas pretensões de ser a religião por excelência, tendo a Igreja como baluarte da verdade? Também não quer dizer que assumir a postura humilde frente às outras religiões traz como consequência que o Cristianismo as veja como iguais e se preocupe em aprender suas diversas formas de ver e explicar o mundo para, por meio delas, também se tornar um Cristianismo melhor?

Que isso seja uma tarefa difícil, não temos dúvida. Até mesmo devido à própria história que temos como religião hegemônica no Ocidente. Humildade implica em abrir mão das posições de poder e do lugar junto aos poderosos para se colocar ao lado dos marginalizados e dos esquecidos. Em outras palavras, torna-se necessário que o Catolicismo

Romano e Ortodoxo, bem como o Protestantismo em suas diversas vertentes assumam o autoesvaziamento proposto na doutrina cristã para caminhar junto dos pobres e dos discriminados, o que tem como consequência se colocar também ao lado das religiões perseguidas, sofrendo com elas.

Se partirmos de uma pneumatologia hermenêutica, ou seja, de uma pneumatologia que fale e faça sentido às pessoas de nosso tempo, como a que afirmamos nesse trabalho ser a da proposta de Moltmann, é necessário que ouçamos as demandas de nosso tempo para não correr o risco de darmos respostas para as quais não houve pergunta. Isso implica em tentar compreender com o coração humilde como as outras religiões nos veem e que perguntas nos fazem, ao mesmo tempo de tentar compreender o que elas falam daquilo que nós cristãos denominamos Espírito, no intuito de aprender e aprofundar o conhecimento que temos a respeito Dele, vendo até mesmo, nas outras religiões, pontos em comum e traços do mesmo Espírito, numa espécie de ponte de livre acesso para que o diálogo inter-religioso ocorra.

Isso, ao contrário do que alguns podem pensar, não leva a uma “religião universal” ou a uma espécie de nominalismo proposto por uma corrente pluralista, antes ressalta as identidades de cada religião que entra nesse diálogo com a disposição de ensinar, aprender e conviver em paz uma com as outras.

Da mesma forma, partir da premissa de que o Espírito age em toda a criação implica pensar que esse mesmo Espírito também está a agir nos lugares mais inóspitos do planeta, como já disse Pinnock. Por sua vez, isso deve nos levar a perceber que é muito pretensioso tentar encerrar a ação do Espírito de Deus dentro de um conjunto de normas pré-definidas, ou pensar que podemos de alguma forma, definir critérios certos e inerrantes para o discernimento de Sua ação.

Se se deseja levar a sério a premissa de uma postura humilde, então é necessário entendermos que todos os critérios de discernimento propostos são somente um tatear para a identificação da ação do Espírito. Claramente, isso não quer dizer que não se deva propor esses critérios. Isso se mostra como um ponto muito importante para estabelecer o diálogo e identificar os pontos concordantes e discordantes quando ele está acontecendo. Contudo, chamamos a atenção de que, por melhores que sejam, assumir a postura de um Cristianismo humilde leva a assumir que somente tateamos esses critérios de discernimento.

Ao visualizar esses critérios como tentativas tateantes, nossa proposta é que, a partir da pneumatologia moltmanniana, seria possível propor um novo critério para o discernimento da ação do Espírito nas outras religiões que é o da promoção da vida em sua integralidade.

Ainda que Pinnock, a nosso ver influenciado pelo pensamento moltmanniano, afirme que ali onde há transformação da vida e abertura para a pessoa de Jesus e seus ideais, ali está o Espírito, e Samartha fale sobre os critérios éticos a serem observados para se discernir a ação do Espírito de Deus, ambos falam a respeito das relações interpessoais e desconsideram a relação com o mundo natural. Assim, a natureza é totalmente desconsiderada nos critérios de discernimento desenvolvidos por todos os teólogos que analisamos. O próprio Moltmann, ao tratar dos critérios de discernimento também não coloca a vida da natureza, restringindo-se somente a dizer que “aquilo que passa pelo crivo de Cristo” deve ser considerado do Espírito. Ao inserir esse critério e ao trazeremos a pneumatologia de Moltmann para o diálogo inter-religioso, alargamos suas reflexões e mostramos a atualidade de seu pensamento para o Cristianismo atual.

Como consequência de nossa tese de que a pneumatologia de Moltmann pode ser usada como aporte para o diálogo inter-religioso, pensamos a integralidade da vida em todos os seus aspectos, inclusive a vida da natureza, como critério para o discernimento do Espírito nas outras religiões, de maneira que seja possível dizer que ali onde a vida humana e a vida da natureza é afirmada em todas as suas formas, então ali está a ação e a presença do Espírito. Como consequência, em toda e qualquer religião onde a morte é afirmada, ali não pode haver o Espírito que dá a vida.

Esse pequeno degrau que acreditamos ter construído abre uma grande porta para o diálogo com as religiões de matrizes indígenas e africanas, para as quais a natureza tem um papel fundamental em sua forma de crer e se relacionar com o divino. Se partimos do princípio de que o Espírito age em toda a Criação e também age nas religiões, uma vez que nada está fora do Seu alcance, então o Cristianismo é instigado a propor o diálogo com as religiões sem “doutrinas” e sem “escrituras”.

Com o advento da Modernidade, o Cristianismo incorporou uma visão da natureza enquanto mero utensílio para a humanidade, de maneira que destruí-la não era visto como problema, uma vez que ela estava ali para ser “dominada” pelos humanos. Como consequência, assistimos hoje a uma crise ambiental enorme com secas, fomes, variações climáticas drásticas, derretimento das calotas polares etc.

Ainda que esse tipo de visão caminhe para uma mudança em diversos setores do Cristianismo, a vida da natureza nunca foi vista como algo que devesse ser trazido para as questões daquilo que foi denominado por Moltmann como diálogo inter-religioso direto. Ao colocarmos a vida da natureza como critério de discernimento da ação do Espírito nas outras

religiões, além de abirmos pontes para o diálogo com religiões indígenas e africanas, também damos à natureza um *status* de igualdade com as questões éticas comumente abordadas ao se tratar de critérios de discernimento para o diálogo inter-religioso.

Da mesma forma, abrimos perspectivas, dentro de um pensamento descolonial, para ouvir e aprender com a pluralidade dos saberes encontrados nas outras religiões, principalmente aquelas que não receberam influências das epistemologias europeias. Isso, sem dúvida, pode levar o estudo pneumatológico a uma nova forma de pensar que esteja mais conectada com o cosmos e que nasce a partir de baixo, como diz Victor Codina.

Com tudo isso em mente, à luz da pneumatologia de Moltmann, que mostramos ser uma pneumatologia hermenêutica, e visando o diálogo inter-religioso por meio da pneumatologia, podemos dizer que o Cristianismo é chamado a uma verdadeira *kenosis*, o que implica se colocar não mais como uma religião para a qual todas as outras tendem, antes, como aquela que está disposta a compreender as categorias das outras religiões e aprender com elas para o amadurecimento mútuo, tendo assim um papel importante na construção de uma ponte que ligue as diversas religiões mundiais e reconhecendo a categoria do diálogo como algo que é próprio da Trindade, em seu caráter pericorético. Assim, podemos dizer que o diálogo faz parte da própria Trindade e, por esse motivo, faz parte da própria essência do Cristianismo, sendo, portanto sua tarefa no mundo contemporâneo.

Da mesma forma, implica assumir a vida integral (humana e da natureza) como critério de discernimento, o que leva a uma postura mais respeitosa e de abertura para o diálogo com as religiões Orientais e de matrizes indígenas e africanas, que pode cooperar muito para que o Cristianismo se torne mais consciente de sua identidade que, de acordo com a doutrina Trinitária, implica em abertura ao outro.

A pneumatologia hermenêutica de Moltmann se mostra, então, como de grande valia para abordar o diálogo inter-religioso pelo viés pneumatológico na contemporaneidade e deve ser considerada por todos e todas que desejam entrar por essa temática.

Referências

- ABE, Masao. Kenotic God and Dynamic Sunyata. In: COBB, John B, IVES, Christopher (Ed.). *The Emptying God: a Buddhist-Jewish-Christian Conversation*. New York: Orbis Books, 1990. p. 3-65.
- ABE, Masao. A Rejoinder. In: COBB, John B, IVES, Christopher (ed). *The Emptying God: a Buddhist-Jewish-Christian Conversation*. New York: Orbis Books, 1990, p. 161-204.
- AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. Dilthey: Conceito de vivências e os limites de compreensão nas ciências do Espírito. *Trans/Form/Ação*, São Paulo: v. 27, n. 2, p. 51-73, 2004.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Porto Alegre: Globo, 1969. 311 p. (Livro 12)
- AUSTIN, J.L. *Quando dizer é fazer: Palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990. 136 p.
- BARBIERO, Daniel. Tacit Knowledge In: *Dictionary of Philosophy of Mind*. Disponível em: <<https://sites.google.com/site/minddict/knowledge-tacit>>. Acesso em: 03 out. 2016
- BARTH, Karl. *Autobiografia critica*. (1928-1958). Vicenza: La Locusta, [19--]. 106 p.
- BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. Edingburg: T&T Clark, 1958. 867 p. (IV/2)
- BARTH, Karl. *Dogmatique: La doctrine de la parole de Dieu: prolégomènes à la Dogmatique*. Genève: Éditions Labor et Fides, 1955. 441 p. (Tomo II/1).
- BAUCKHAM, Richard. *The Theology of Jürgen Moltmann*. Edinburg: T&T Clark, 1995. 274 p.
- BÍBLIA SAGRADA. A.T. *Sabedoria*. 13.ed. São Paulo: Loyola, 2012. Cap.7, p.---
- BLEDSON, David Allen. *Movimento neopentecostal brasileiro: um estudo de caso*. São Paulo: Hagnos, 2012. 198 p.
- BOFF, Leonardo. *Como fazer teologia da libertação*. 2. ed. Petropolis: Vozes, 1986. 141 p.
- BULTMANN, Rudolf. *Crer e Compreender: Artigos Seleccionados*. São Leopoldo: Sinodal, 1986. 253 p.
- BULTMANN, Rudolf. *Crer e Interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004. 230 p.
- BULTMANN, Rudolf. *Desmitologização*. São Leopoldo: Sinodal, 1999. 119 p.
- BULTMANN, Rudolf. *Jesus Cristo e mitologia*. ed. Local: editora, 2003. 80 p.

- BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004. 925 p.
- BULTMANN, Rudolf. *Theology of the New Testament 1*. London: SCM Press, 1968. 395 p.
- BURNS, Lanier. Moltmann's Theological Anthropology. In: CHUNG, Sung Wook (Ed.). *Jürgen Moltmann and Evangelical Theology: a Critical Engagement*. Oregon: Pickwick, 2012, p. 69-103.
- CALVINO, João. *A instituição da religião cristã*. São Paulo: Unesp, 2009. 902 p. (Tomo I).
- CALVINO, João. *A instituição da religião cristã*. São Paulo: Unesp, 2009. 902 p. (Tomo II).
- CALVINO, João. *Institutas III (25/1)*.
- CANNON, William Ragsdale. *The Theology of John Wesley: with Special Reference to the Doctrine of Justification*. New York: Abingdon-Coresbury, 1946. 284 p.
- CESAR, Constança Marcondes. A ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur. In: _____. *A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002. p.43-55. (Coleção Filosofia, 140)
- CESAREIA, Basílio. *Tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 2014. 90 p. (Patrística, 14)
- CHAN, Simon K.H. An Asian Review. *Journal of Pentecostal Theology*, Cleveland, v. 2, n.4, p. 35-40, 1994.
- COBB, John B, IVES, Christopher (ed). *The Emptying God: a Buddhist-Jewish-Christian Conversation*. Faith Meet Faith Series. New York. Orbis Books: 1990, 232 p.
- COLLINS, Kenneth J. *The Theology of John Wesley: Holy Love and the Shape of Grace*. Nashville: Abingdon Press, 2007. 423 p.
- CONGAR, Yves. *Revelação e Experiência do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2009. 228 p.
- COSTA JÚNIOR, Josias da. Espírito e natureza na teologia de Jürgen Moltmann. *Caminhando*, São Paulo, v. 13, n.22, p. 80-84, jul-dez. 2008.
- CRITES, Stephen. The Narrative Quality of Experience. *Journal of the American Academy of Religion*, Oxford, v. 39, n. 3, p. 291-311, sept. 1971.
- DECLARAÇÃO teológica de Barmen. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/textos/a-declaracao-teologica-de-barmen>>. Acesso em: 11 out. 2016.
- DESCARTES. René. *Meditações*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. 109 p. (Os Pensadores)
- DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*. Leipzig: Teubner, 1914-1931. (VI).

DIRSCHERL, Erwin. *Der Heilige Geist und das menschlich Bewußtsein*: Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung. Würzburg: Echter, 1988. 791 p.

DOHM, Terry. The Key to Dialogue and Peaceful Co-existence. In: KONING, Andrea (Ed.) *Glaube und Denken Mission, Dialogue and Peaceful Co-existence: Living Together in a Multireligious and Secular Society: Situation, Initiatives and Prospects for the Future*. Frankfurt: Peter Lang, 2010. p. 69-76.

DUNN, James. *Jesus y El Espíritu*. Salamanca: Secretariado Trinitário, 1981.

DUPUIS, Jacques. *Jesus-Christ a la reencontre des religions*. Paris: Desclé, 1989. 345 p.

DUPUIS, James. *Jesus Christ and His Spirit*. Nova Delhi: Theological Publicatinos in India, 1976. 261 p.

DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999. 600 p.

EVDOKIMOV, Paul. *O Espírito Santo na Tradição Ortodoxa*. São Paulo: Ave Maria, 1996. 112 p.

FOLEY, Agusta E. El alumbrismo e sus posibles origines. In: CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN INTERNACIONAL DE HISPANISTAS, 8, 1983, Providence. *Actas...* Madri: Rogar, 1986. p. 527-532. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/08/aih_08_1_055.pdf> Acesso em: 18 jul. 2016.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto *et al. Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994. p. 67-159.

FREUD, Sigmund. (Recordar, repetir e elaborar: novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II.) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* [ESB]. Rio de Janeiro: Imago, s/d. Vol. XII, 1996, p.163-171.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 11. ed. São Paulo: Vozes, 2011. 631 p.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989. 322 p.

GEFFRÉ, Claude. Teologia Natural. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004. p.1233-1235.

GELPI, Donald L. *The Divine Mother: a Trinitarian Theology of the Holy Spirit*. Lanham. University Press of America: 1984, 245 p.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998. 591 p.

GRECH, P. Prospero. *La nuova hermenêutica Fuchs ed Ebeling*. In: ASSOCIAZIONE Biblica Italiana. *Esegesi ed ermeneutica: atti della XXI settimana bíblica*. Brescia: Paideia, 1972. p.71-90.

GREISCH, Jean. *L'Age herméneutique de la raison*. Paris: Cerf, 1985. 275 p.

GREISCH, Jean. *Le buisson ardente et les lumières de la raison: l'invention de la philosophie de la religion*. Paris: Cerf, 2004. 1013 p. (Tome III - Vers un paradigme herméneutique).

GRENZ, Stanley J. *Rediscovering the Triune God: the Trinity in Contemporary Theology*. Minneapolis: Fortress, 2004. 289 p.

GRIDER, J. Kenneth. *Entire sanctification: The Distinctive Doctrine of Wesleyanism*. Kansas City: Beacon Hill, 1980. 147 p.

GRONDIN, Jean. *Hermenêutica*. São Paulo: Parábola, 2012. 150 p.

GUTIERREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1971. 434 p.

HAUSOUL, Raymond R. An Evaluation of Jurgen Moltmann's Concept of Time and Space in the New Creation. *Journal of Reformed Theology*, Amsterdã, v.7 n.2, p. 137-159, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: (hermenêutica da faticidade)*. Petrópolis: Vozes, 2012. 136 p.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Santiago. Disponível em: < <http://philosophia.cl> >. Acesso em: 22 mar. 2018.

HILBERATH, Bernd Jochen. *Pneumatología*. Barcelona: Herder, 1996. 262 p.

HURTADO, Manuel. *A Encarnação: debate cristológico na teologia cristã das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2012. 199 p.

JACKSON, Thomas. *The Works of John Wesley*. 3.ed. London: John Mason, 1829. 527 p. (v.5).

JAMES, Montague Rhodes. *The Apocryphal New Testament: Being the Apocryphal Gospels, Acts Epistles, and Apocalypses with Other Narratives and Fragments*. London: Clarendon, 1953. 594 p.

JEANROND, Werner G. *Introduction a l'herméneutique théologique*. Paris: Cerf, 1995. 270 p.

JEREMIAS, Joachim. *Estudos no Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2006. 478 p.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Ícone, 2007. 541 p.

KÄRKKÄINEN, Veli-Matti. *Spirit and Salvation*. Michigan: Eerdmans, 2016. 498 p.

- KÄRKKÄINEN, Veli-Matti. *The Trinity: Global Perspective*. London: WJK, 2007. 409 p.
- KÄRKKÄINEN, Veli-Matti. *Trinity and Religious Pluralism: the Doctrine of Trinity in Christian Theology of Religions*. Aldershot: Ashgate, 2004. 197 p.
- KÄRKKÄINEN, Veli-Matti. *Trinity and Revelation*. Michigan: Eerdmans, 2014. 472 p.
- KHODR, Georges. An Orthodox Perspective of Inter-religious Dialogue. *Current Dialogue*, Geneva, n.19, p. 25-27, jan. 1991.
- KHODR, Georges. Christianity in a Pluralistic World: The Economy of the Spirit. *Ecumenical Review*, Geneva, v. 23, n. 2, p. 118-128, abr. 1971.
- KÜNG, Hans. *Does God Exist? An Answer for Today*. New York: DoubleDay, 1980. 839 p.
- KÜNG, Hans. *Ser Cristão*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. 570 p.
- KÜNG, Hans. *Aquilo em que creio*. Lisboa: Temas e Debates, 2014. 320 p.
- KUZMIC, Peter. A Croatian War-time Reading. *Journal of Pentecostal Theology*, Cleveland, v. 2, n.4, p. 17-24, 1994.
- LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004. 1967 p.
- LAPIDE, Pinchas; MOLTSMANN, Jürgen. *Jewish Monotheism and Christian Trinitarian Doctrine: a Dialogue by Pinchas Lapide and Jürgen Moltmann*. Philadelphia: Fortress Press, 1981. 93p.
- LEON XIII, Papa *Divinum illud múnus*. Roma, 1897. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 22 mar. 2018.
- LAPORTA, Japie J. An African Response. *Journal of Pentecostal Theology*, Cleveland, v. 2, n. 4, p. 51-58, 1994.
- LOSSKY, Vladimir. *Théologie mystique de L'Église d'Orient*. Montaigne: Aubier Éditions, 1944. 248 p.
- LOWEN, Alexandre. *Alegria: a entrega ao corpo e a vida*. São Paulo: Summus, 1997. 245 p.
- LUTERO, Martinho. *Vida em comunidade: Comunidade, ministério, culto, sacramentos, visitação, catecismo, hinos*. São Leopoldo: Sinodal, 2000. 593 p. (Obras selecionadas, 7)
- LUTERO, Martinho. *Debates e Controvérsias, II*. São Leopoldo: Sinodal, 1993. 462 p. (Obras selecionadas, 4)
- LYON, Santo Irineu. *Contra los herejes*. Mexico: CEM, 2000. 616 p.
- MACCHIA, Frank D. A North American Response. *Journal of Pentecostal Theology*, Cleveland, v. 2, n.4, p. 25-33, 1994.

- MÁRQUES, Antonio. *Los alumbrados*. Salamanca: Taurus, 1972. 302 p.
- MEYENDORFF, Jean. *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*. Paris: Éditions du Seuil, 1959. 431 p.
- MEYENDORFF, John. *La Teologia Bizantina*. Casale Monferrato: Casa Editrice Marietti, 1984. 297 p.
- MIRANDA, Mario de França. Unidade na liberdade: a contribuição de Jürgen Moltmann para uma questão atual. *Caminhando*, São Paulo, v. 13, n. 22, p. 48-52, jul-dez. 2008.
- MOLNAR, Paul D. The Function of the Trinity in Moltmann's Ecological Doctrine of Creation. *Theological Studies*, Califórnia, v. 51, n. 4, p. 673-697, dec. 1990.
- MOLTMANN, Jürgen. A Common Earth Religions: World Religions from an Ecological Perspective. *Ecumenical Review*, Geneva, v. 63, n. 1, p. 16-24, mar. 2011.
- MOLTMANN, Jürgen. *A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo: Loyola, 2002. 150 p.
- MOLTMANN, Jürgen. A justiça que promove a paz. *Concilium Brasil*, Petrópolis, n. 215, p. 113-125, jan. 1988.
- MOLTMANN, Jürgen. A plenitude dos dons do Espírito e sua identidade cristã. *Concilium Brasil*, Petrópolis, n. 279, p. 46-52, 1999.
- MOLTMANN, Jürgen. A Response to my Pentecostal Dialogue Partness. *Journal of Pentecostal Theology*, Cleveland, v. 2, n.4, p. 59-70, 1994.
- MOLTMANN, Jürgen. A unidade convidativa do Deus Uno e Trino. *Concilium Brasil*, Petrópolis, n. 197, p. 54-63, jan. 1985.
- MOLTMANN, Jürgen. Christianity and the World Religions. In: HICK, John; Hebblethwaite, Brian (Eds). *Christianity and Other Religions*. Philadelphia: Fortress Press, 1981. p.191-211.
- MOLTMANN, Jürgen. *Deus na criação: doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1993. 453 p.
- MOLTMANN, Jürgen. Direitos humanos, direitos da humanidade e direitos da natureza. *Concilium Brasil*, Petrópolis, n. 228, p. 135-152, mar.1990.
- MOLTMANN, Jürgen. Ecumenismo en el servicio al mundo. *Selecciones de Teología*. Barcelona, v.12, n. 46, p. 174-177, abr - jun.1973.
- MOLTMANN, Jürgen. El Dios Crucificado. *Selecciones de Teología*. Barcelona, v.12, n. 45, p. 3-14, ene - mar. 1973.
- MOLTMANN, Jürgen. El Espíritu Santo y la teologia de la vida. *Isidorianum*, Sevilla, v.7, n. 14, p. 359-360, 1998.

MOLTMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004. 295 p.

MOLTMANN, Jürgen. Fundamentalismo e modernidade. *Concilium Brasil*, Petrópolis, n. 241, p. 141-148, mai.1992.

MOLTMANN, Jürgen. *God in Creation: an Ecological Doctrine of Creation*. London: SCM Press, 1985. 384 p.

MOLTMANN, Jürgen. God is Unselfish Love. In: COBB, John B, IVES, Christopher (ed). *The Emptying God: a Buddhist-Jewish-Christian Conversation*. New York. Orbis Books: 1990, p. 116-124.

MOLTMANN, Jürgen. *History and the Triune God: Contributions to Trinitarian Theology*. New York: Crossroad, 1992. 204 p.

MOLTMANN, Jürgen. *Igreja no poder do Espírito*. Santo André: Academia Cristã, 2013. 463 p.

MOLTMANN, Jürgen. Is “Pluralistic Theology” Useful for the Dialogue of World Religions? In: D’COSTA, Gavin (Ed). *Christian Uniqueness Reconsidered: the Myth of a Pluralistic Theology of Religions*. New York: Orbis Books, 1990. p. 149-156.

MOLTMANN, Jürgen. La fuerza reconciliadora de la Trinidad. *Selecciones de Teologia*, Barcelona, v. 23, n. 91, p. 223-234, jul - sep. 1984.

MOLTMANN, Jürgen. *Le origini dela teologia dialettica*. Bréscia: Queriniana, 1976. 780 p.

MOLTMANN, Jürgen. *Nella storia del Dio trinitario: contributi per una teologia trinitaria*. Brescia: Queriniana, 1993. 289 p.

MOLTMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo: Cristologia em dimensões messiânicas*. Santo André: Academia Cristã, 2014. 517 p.

MOLTMANN, Jürgen. *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*. Santo André: Academia Cristã, 2014. 428p.

MOLTMANN, Jürgen. *O Espírito da Vida: uma pneumatologia integral*. Rio de Janeiro: Vozes, 2010. 301 p.

MOLTMANN, Jürgen. O Pai Maternal: o patripassianismo trinitário vencerá o patriarcalismo teológico?. *Concilium*, Petrópolis, v. 163, n. 3, p. 60 – 66, 1981.

MOLTMANN, Jürgen. Pensamientos sobre la história trinitaria de Dios. *Selecciones de Teologia*. Barcelona, v. 16, n. 62, p. 147-159, abr - jun. 1977.

MOLTMANN, Jürgen. *Rezension Y. Congar, Der Helige Geist*. ThLZ 108, 1983, p. 624-627.

MOLTMANN, Jürgen. Situación de la teología al final del siglo XX. *Catharginensia*. Murcia, v. 15, n. 28, p. 247-250, jul - dic. 1999.

MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. São Paulo: Loyola, 2005. 469 p.

MOLTMANN, Jürgen. *The Trinity and the Kingdom of God: the Doctrine of God*. London: SCM Press, 1981. 256p.

MOLTMANN, Jürgen. *Théologie de l'esperance*. Paris: Cerf, 1983. 420 p.

MOLTMANN, Jürgen. Theological Proposals towards the Resolution of the Filioque Controversy. In: *Spirit of God, Spirit of Christ*, p. 164-173.

MOLTMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*: uma contribuição para a teologia. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2011. 223 p.

MOLTMANN, Jürgen. *Vida, Esperança e Justiça*: um testamento teológico para a América Latina. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008. 101 p.

NIETZSCHE, F. FP 12: 7[60] Outono 1885 – outono 1887.

OLIVEIRA, Kathlen Luana. Tolerância repressiva. *Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia*, São Leopoldo, v. 12, p. 1-31, jan./abr. 2007.

OORT, Johannes van. The Holy Spirit as Feminine: Early Christian Testimonies and their Interpretation. In: *Hervormd Theologiese Studies*. Vol 72(1). 2016, p. 1-6.

ORTIZ VALDIVIESO, Pedro. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2008. 5547 p.

PANNENBERG, Wolfhart. *Systematic Theology*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1991. 473p. (v. 1)

PELLETIER, Anne-Marie. *Bíblia e hermenêutica hoje*. São Paulo: Loyola, 2006. 207 p.

PETERSON, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta, 1999. 137 p.

PINNOCK, Clark H. *Most Moved Mover: a Theology of God's Openness*. London: Paternoster Press, 2001. 202 p.

PINNOCK, Clark *et al.* *The Openness of God: a Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Illinois: IVP Academic, 1994. 202 p.

PINNOCK, Clark. *Flame of Love: a Theology of the Holy Spirit*. Illinois: IVP Academic, 1996. 288 p.

RACE, Alan. *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*. London: SCM Press, 1983. 176 p.

- RATZINGER, Joseph. *El Dios de Jesucristo: meditaciones sobre Dios uno y trino*. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 1980. 106 p.
- RICOEUR, Paul. *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*. Paris: Éditions Esprit, 2005. 115 p.
- RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006. 325 p.
- RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Édition du Seuil, 1990. 424 p.
- RODRIGUES, Hillary. *Introducing Hinduism*. Abingdon: Routledge, 2006. 388 p.
- ROSENZWEIG, Franz. *The Star of Redemption*. Boston: Beacon, 1972. 445 p.
- RUETHER, Rosemary Radford. *Sexism and God-Talk: toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon, 1983. 289 p.
- RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003. 540 p.
- SAMARTHA, Stanley J. *One Christ – Many Religions: toward a Revised Christology*. New York: Orbis Books, 1991. 190 p.
- SAMARTHA, Stanley J. The Holy Spirit and People of Other faiths. *The Ecumenical Review*, Geneva v. 42, n. 4, p. 250-263, 1990.
- SAMARTHA, Stanley J. *Between Two Cultures: Ecumenical Ministry in a Pluralistic World*. Geneva: WCC, 1996. 202 p.
- SÃO VITOR, Ricardo de. *La Trinité*. Paris: Cerf, 1959. 526 p.
- SHELLING, Friederich Wilhelm Joseph von. Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas. Petrópolis: Vozes, 1991. 87 p.
- SCHLEIERMACHER, Friederich Daniel Ernst. Sobre a Religião: Discursos a Seus Menosprezadores Eruditos. São Paulo: Novo Século, 2000. 176 p. Recensão de: DREHER, Luiz H. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 4, n. 2, p. 169-17, jul-dez, 2001.
- SCHWEITZER, *A busca do Jesus histórico*. São Paulo: Novo Século, 2005, 476 p
- SEPÚLVEDA, Juan. The Perspective of Chilean Pentecostalism. *Journal of Pentecostal Theology*, Cleveland, v. 2, n. 4, p. 41-49, 1994.
- SIECIENSKI, A. Edward. *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*. New York: Oxford, 2010. 355 p.
- SPANNEUT, Michel. *Os Padres da Igreja. Séculos IV – VIII*. São Paulo: Loyola, 2002. 369 p. (v. 2)

SPENER, Jacob Phillip. *Pia Desideria*. São Paulo: Encontrão, 1964.

STANILOAE, Dumitru. The Basis of our Deification and Adoption. In: *Spirit of God, Spirit of Christ: Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy*. Ed. Lukas Fischer. n.103. London. WCC: 1981, p. 182-184

STANILOAE, Dumitru. The Procession of the Holy Spirit from the Father and His Relation to the Son, as the Basis of our Deification and Adoption. In: VISCHER, Lukas (Ed.) *Spirit of God, Spirit of Christ: Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy*. London: WCC, 1981. p. 174-185.

STIBBE, Mark W.G. A British Appraisal. *Journal of Pentecostal Theology*, Cleveland, v. 2, n. 4, p. 5-16, 1994.

SUURMOND, Jean-Jacques. *Word and Spirit at play: towards a Charismatic Theology*. London: SCM Press, 1994. 244 p.

TILLICH, Paul. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. New York: Columbia University Press, 1963. 97 p.

TILLICH, Paul. *Systematic Theology*. Toronto: The University of Chicago Press, 1963. 434 p. (v. III)

TOMAS DE AQUINO. *Summa Teológica*. São Paulo: Loyola, 2001. 693 p. (v.1)

VAINIO, Olli-Pekka. *Justification and Participation in Christ: the Development of the Lutheran Doctrine of Justification from Luther to the Formula of Concord (1580)*. Boston: Brill, 2008. 249 p. (Studies in Medieval and Reformation Traditions, 130).

VELIQ, Fabrício. *A relação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé no pensamento de Joseph Ratzinger*. Dissertação de Mestrado. 2014, 90 p.

VELIQ, Fabrício. Graça e livre arbítrio: uma contraposição entre Lutero e Agostinho. *Reveleto*, São Paulo, v. 9, n.16, p. 180-187, jul./dez. 2015.

VERHEYDEN, J.; HETTEMA, T.L.; VANDECASTEELE, P. (orgs). Paul Ricoeur: Poetics and Religion. Leuven: Uitgeverij Peeters, 2011, 534 p. Coleção BETL.

VISCHER, Lukas (Ed.). The Filioque Clause in Ecumenical Perspective. In: _____. *Spirit of God, Spirit of Christ: Ecumenical Reflexions on the Filioque Controversy*. Geneva: World Council of Church, 1981. p. 3-18.

WARE, Kallistos. God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies according to Saint Gregorio Palamas. In: CLAYTON, Philip; PEACOCKE, Arthur. *In Whom we lie and move and have our being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. p. 163-164.

WEBER, Otto. *Grundlagen der dogmatik*. Wageningen: Neukirchen, 1962. 816 p. (v. II)

WELKER, Michael. *God the Spirit*. Minneapolis: Fortress Press, 1994. 360 p.

WESLEY, John. Sermon on the Mount, Discourse III, I.11. In: SUGDEN, E.H. (Org). *The Standard Sermons of John Wesley*. London: Epworth Press, 1935. p.356-378. (Standard Sermons 1)

WOLFF, Robert Paul; MOORE JR, Barrington; MARCUSE, Herbert. *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press, 1969. 123 p.

YONG, Amos. *Beyond the Impasse: toward a Pneumatological Theology of Religions*. Minnesota: Baker Academic, 2003. 205 p.

YONG, Amos. *Discerning the Spirit(s): a Pentecostal-Charismatica Contribution to Christian Theology of Religions*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. 392 p.

YONG. Amos. *Pneumatology and the Christian-Buddhist Dialogue: Does the Spirit blow through the Middle Way?* Boston: Brill, 2012. 301 p.

YONG. Amos. *The Spirit Poured out on all Flesh: Pentecostalism and the Possibility of Global Theology*. Michigan: Baker Academic, 2005. 320 p.

YONG. Amos. The Turn to Pneumatology in Christian Theology of Religions: Conduit or Detour?. *Journal of Ecumenical Studies*, Philadelphia, v. 35, n. 3-4, p. 437-454, Summer/Fall, 1998.

Referências por temas

Livros do autor

LAPIDE, Pinchas; MOLTMANN, Jürgen. *Jewish Monotheism and Christian Trinitarian Doctrine: a Dialogue* by Pinchas Lapide and Jürgen Moltmann. Philadelphia: Fortress Press, 1981. 93p.

MOLTMANN, Jürgen. *A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo: Loyola, 2002. 150 p.

MOLTMANN, Jürgen. *Deus na criação: doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1993. 453 p.

MOLTMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004. 295 p.

MOLTMANN. Jürgen. *History and the Triune God: Contributions to Trinitarian Theology*. New York: Crossroad, 1992. 204 p.

MOLTMANN, Jürgen. *Igreja no poder do Espírito*. Santo André: Academia Cristã, 2013. 463 p.

MOLTMANN, Jürgen. *Le origini dela teologia dialettica*. Bréscia: Queriniana, 1976. 780 p.

MOLTMANN, Jürgen. *Nella storia del Dio trinitario: contributi per una teologia trinitaria*. Brescia: Queniniana, 1993. 289 p.

MOLTMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo: Cristologia em dimensões messiânicas*. Santo André: Academia Cristã, 2014. 517 p.

MOLTMANN, Jürgen. *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*. Santo André: Academia Cristã, 2014. 428p.

MOLTMANN, Jürgen. *O Espírito da Vida: uma pneumatologia integral*. Rio de Janeiro: Vozes, 2010. 301 p.

MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Loyola, 2005. 469 p.

MOLTMANN, Jürgen. *The Trinity and the Kingdom of God: the Doctrine of God*. London: SCM Press, 1981. 256p.

MOLTMANN, Jürgen. *Théologie de l'esperance*. Paris: Cerf, 1983. 420 p.

MOLTMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2011. 223 p.

MOLTMANN, Jürgen. *Vida, Esperança e Justiça: um testemunho teológico para a América Latina*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008. 101 p.

MOLTMANN, Jürgen. *God in Creation: an Ecological Doctrine of Creation*. London: SCM Press, 1985. 384 p.

Capítulo de livro do autor

MOLTMANN, Jürgen. God is Unselfish Love. In: COBB, John B, IVES, Christopher (ed). *The Emptying God: a Buddhist-Jewish-Christian Conversation*. New York. Orbis Books: 1990, p. 116-124.

MOLTMANN, Jürgen. Is "Pluralistic Theology" Useful for the Dialogue of World Religions? In: D'COSTA, Gavin (Ed). *Christian Uniqueness Reconsidered: the Myth of a Pluralistic Theology of Religions*. New York: Orbis Books, 1990. p. 149-156.

MOLTMANN, Jürgen. Christianity and the World Religions. In: HICK, John; Hebblethwaite, Brian (Eds). *Christianity and Other Religions*. Philadelphia: Fortress Press, 1981. p.191-211.

MOLTMANN, Jürgen. Theological Proposals towards the Resolution of the Filioque Controversy. In: *Spirit of God, Spirit of Christ*, p. 164-173.

Artigos do autor

MOLTMANN, Jürgen. A Common Earth Religions: World Religions from an Ecological Perspective. *Ecumenical Review*, Geneva, v. 63, n. 1, p. 16-24, mar. 2011.

MOLTMANN, Jürgen. A justiça que promove a paz. *Concilium Brasil*, Petrópolis, n. 215, p. 113-125, jan. 1988.

MOLTMANN, Jürgen. A plenitude dos dons do Espírito e sua identidade cristã. *Concilium Brasil*, Petrópolis, n. 279, p. 46-52, 1999.

MOLTMANN, Jürgen. A Response to my Pentecostal Dialogue Partness. *Journal of Pentecostal Theology*, Cleveland, v. 2, n.4, p. 59-70, 1994.

MOLTMANN, Jürgen. A unidade convidativa do Deus Uno e Trino. *Concilium Brasil*, Petrópolis, n. 197, p. 54-63, jan. 1985.

MOLTMANN, Jürgen. Direitos humanos, direitos da humanidade e direitos da natureza. *Concilium Brasil*, Petrópolis, n. 228, p. 135-152, mar.1990.

MOLTMANN, Jürgen. Ecumenismo en el servicio al mundo. *Selecciones de Teología*. Barcelona, v.12, n. 46, p. 174-177, abr - jun.1973.

MOLTMANN, Jürgen. El Dios Crucificado. *Selecciones de Teología*. Barcelona, v.12, n. 45, p. 3-14, ene - mar. 1973.

MOLTMANN, Jürgen. El Espíritu Santo y la teologia de la vida. *Isidorianum*, Sevilla, v.7, n. 14, p. 359-360, 1998.

MOLTMANN, Jürgen. Fundamentalismo e modernidade. *Concilium Brasil*, Petrópolis, n. 241, p. 141-148, mai.1992.

MOLTMANN, Jürgen. La fuerza reconciliadora de la Trinidad. *Selecciones de Teologia*, Barcelona, v. 23, n. 91, p. 223-234, jul - sep. 1984.

MOLTMANN, Jürgen. O Pai Maternal: o patripassianismo trinitário vencerá o patriarcalismo teológico?. *Concilium*, Petrópolis, v. 163, n. 3, p. 60 – 66, 1981.

MOLTMANN, Jürgen. Pensamientos sobre la história trinitária de Dios. *Selecciones de Teologia*. Barcelona, v. 16, n. 62, p. 147-159, abr - jun. 1977.

MOLTMANN, Jürgen. *Rezension Y. Congar, Der Helige Geist*. ThLZ 108, 1983, p. 624-627.

MOLTMANN, Jürgen. Situación de la teologia al final del siglo XX. *Catharginensia*. Murcia, v. 15, n. 28, p. 247-250, jul - dic. 1999.

Comentadores da obra do autor

BAUCKHAM, Richard. *The Theology of Jürgen Moltmann*. Edinburg: T&T Clark, 1995. 274 p.

BURNS, Lanier. Moltmann's Theological Anthropology. In: CHUNG, Sung Wook (Ed.). *Jürgen Moltmann and Evangelical Theology: a Critical Engagement*. Oregon: Pickwick, 2012, p. 69-103.

CHAN, Simon K.H. An Asian Review. *Journal of Pentecostal Theology*, Cleveland, v. 2, n.4, p. 35-40, 1994.

COSTA JÚNIOR, Josias da. Espírito e natureza na teologia de Jürgen Moltmann. *Caminhando*, São Paulo, v. 13, n.22, p. 80-84, jul-dez. 2008.

HAUSOUL, Raymond R. An Evaluation of Jurgen Moltmann's Concept of Time and Space in the New Creation. *Journal of Reformed Theology*, Amsterdã, v.7 n.2, p. 137-159, 2013.

KUZMIC, Peter. A Croatian War-time Reading. *Journal of Pentecostal Theology*, Cleveland, v. 2, n.4, p. 17-24, 1994.

LAPOORTA, Japie J. An African Response. *Journal of Pentecostal Theology*, Cleveland, v. 2, n. 4, p. 51-58, 1994.

MACCHIA, Frank D. A North American Response. *Journal of Pentecostal Theology*, Cleveland, v. 2, n.4, p. 25-33, 1994.

MOLNAR, Paul D. The Function of the Trinity in Moltmann's Ecological Doctrine of Creation. *Theological Studies*, Califórnia, v. 51, n. 4, p. 673-697, dec. 1990.

SEPÚLVEDA, Juan. The perspective of Chilean Pentecostalism. *Journal of Pentecostal Theology*, Cleveland, v. 2, n. 4, p. 41-49, 1994.

STIBBE, Mark W.G. A British Appraisal. *Journal of Pentecostal Theology*, Cleveland, v. 2, n. 4, p. 5-16, 1994.

Hermenêutica Filosófica e Teológica

AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. Dilthey: Conceito de vivências e os limites de compreensão nas ciências do Espírito. *Trans/Form/Ação*, São Paulo: v. 27, n. 2, p. 51-73, 2004.

BULTMANN, Rudolf. *Crer e Compreender: Artigos Seleccionados*. São Leopoldo: Sinodal, 1986. 253 p.

BULTMANN, Rudolf. *Crer e Interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004. 230 p.

BULTMANN, Rudolf. *Desmitologização*. São Leopoldo: Sinodal, 1999. 119 p.

BULTMANN, Rudolf. *Jesus Cristo e mitologia*. ed. Local: editora, 2003. 80 p.

BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004. 925 p.

BULTMANN, Rudolf. *Theology of the New Testament 1*. London: SCM Press, 1968. 395 p.

CESAR, Constança Marcondes. A ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur. In: _____. *A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002. p.43-55. (Coleção Filosofia, 140)

DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*. Leipzig: Teubner, 1914-1931. (VI).

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 11. ed. São Paulo: Vozes, 2011. 631 p.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989. 322 p.

GEFFRÉ, Claude. Teologia Natural. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004. p.1233-1235.

GRECH, P. Prospero. *La nuova hermenêutica Fuchs ed Ebeling*. In: ASSOCIAZIONE Biblica Italiana. *Esegesi ed ermeneutica: atti dela XXI settimana bíblica*. Brescia: Paideia, 1972. p.71-90.

GREISCH, Jean. *L'Age herméneutique de la raison*. Paris: Cerf, 1985. 275 p.

GREISCH, Jean. *Le buisson ardente et les lumières de la raison: l'invention de la philosophie de la religion*. Paris: Cerf, 2004. 1013 p. (Tome III - Vers un paradigme herméneutique).

GRONDIN, Jean. *Hermenêutica*. São Paulo: Parábola, 2012. 150 p.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: (hermenêutica da faticidade)*. Petrópolis: Vozes, 2012. 136 p.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Santiago. Disponível em: < <http://philosophia.cl> >. Acesso em: 22 mar. 2018.

JEANROND, Werner G. *Introduction a l'herméneutique théologique*. Paris: Cerf, 1995. 270 p.

JEREMIAS, Joachim. *Estudos no Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2006. 478 p.

PELLETIER, Anne-Marie. *Bíblia e hermenêutica hoje*. São Paulo: Loyola, 2006. 207 p.

RICOEUR, Paul. *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*. Paris: Éditions Esprit, 2005. 115 p.

RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006. 325 p.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Édition du Seuil, 1990. 424 p.

SCHLEIERMACHER, Friederich Daniel Ernst. Sobre a Religião: Discursos a Seus Menosprezadores Eruditos. São Paulo: Novo Século, 2000. 176 p. Recensão de: DREHER,

Luiz H. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 4, n. 2, p. 169-17, jul-dez, 2001.

VERHEYDEN, J.; HETTEMA, T.L.; VANDECASTEELE, P. (orgs). *Paul Ricoeur: Poetics and Religion*. Leuven: Uitgeverij Peeters, 2011, 534 p. Coleção BETL.

Pneumatologia

CESAREIA, Basílio. *Tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 2014. 90 p. (Patrística, 14)

CONGAR, Yves. *Revelação e Experiência do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2009. 228 p.

DUNN, James. *Jesus y El Espíritu*. Salamanca: Secretariado Trinitário, 1981.

EVDOKIMOV, Paul. *O Espírito Santo na Tradição Ortodoxa*. São Paulo: Ave Maria, 1996. 112 p.

FOLEY, Agusta E. El alumbrismo e sus posibles origines. In: CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN INTERNACIONAL DE HISPANISTAS, 8, 1983, Providence. *Actas...* Madrid: Rogar, 1986. p. 527-532. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/08/aih_08_1_055.pdf> Acesso em: 18 jul. 2016.

HILBERATH, Bernd Jochen. *Pneumatología*. Barcelona: Herder, 1996. 262 p.

KÄRKKÄINEN, Veli-Matti. *Spirit and Salvation*. Michigan: Eerdmans, 2016. 498 p.

LOSSKY, Vladimir. *Théologie mystique de L'Église d'Orient*. Montaigne: Aubier Éditions, 1944. 248 p.

MÁRQUES, Antonio. *Los alumbrados*. Salamanca: Taurus, 1972. 302 p.

MEYENDORFF, Jean. *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*. Paris: Éditions du Seuil, 1959. 431 p.

MEYENDORFF, John. *La Teologia Bizantina*. Casale Monferrato: Casa Editrice Marietti, 1984. 297 p.

OORT, Johannes van. The Holy Spirit as Feminine: Early Christian Testimonies and their Interpretation. In: *Hervormd Teologiese Studies*. Vol 72(1). 2016, p. 1-6.

WELKER, Michael. *God the Spirit*. Minneapolis: Fortress Press, 1994. 360 p.

Diálogo Inter-religioso

ABE, Masao. Kenotic God and Dynamic Sunyata. In: COBB, John B, IVES, Christopher (Ed.). *The Emptying God: a Buddhist-Jewish-Christian Conversation*. New York: Orbis Books, 1990. p. 3-65.

ABE, Masao. A Rejoinder. In: COBB, John B, IVES, Christopher (ed). *The Emptying God: a Buddhist-Jewish-Christian Conversation*. New York: Orbis Books, 1990, p. 161-204.

COBB, John B, IVES, Christopher (ed). *The Emptying God: a Buddhist-Jewish-Christian Conversation*. Faith Meet Faith Series. New York. Orbis Books: 1990, 232 p.

DOHM, Terry. The Key to Dialogue and Peaceful Co-existence. In: KONING, Andrea (Ed.) *Glaube und Denken Mission, Dialogue and Peaceful Co-existence: Living Together in a Multireligious and Secular Society: Situation, Initiatives and Prospects for the Future*. Frankfurt: Peter Lang, 2010. p. 69-76.

DUPUIS, Jacques. *Jesus-Christ a la reencontre des religions*. Paris: Desclé, 1989. 345 p.

DUPUIS, James. *Jesus Christ and His Spirit*. Nova Delhi: Theological Publicatinos in India, 1976. 261 p.

DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999. 600 p.

HURTADO, Manuel. *A Encarnação: debate cristológico na teologia cristã das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2012. 199 p

KÄRKKÄINEN, Velli-Matti. *Trinity and Religious Pluralism: the Doctrine of Trinity in Christian Theology of Religions*. Aldershot: Ashgate, 2004. 197 p.

KHODR, Georges. An Orthodox Perspective of Inter-religious Dialogue. *Current Dialogue*, Geneva, n.19, p. 25-27, jan. 1991.

KHODR, Gerorges. Christianity in a Pluralistic World: The Economy of the Spirit. *Ecumenical Review*, Geneva, v. 23, n. 2, p. 118-128, abr. 1971.

PINNOCK, Clark H. *Most Moved Mover: a Theology of God's Openness*. London: Paternoster Press, 2001. 202 p.

PINNOCK, Clark *et al.* *The Openness of God: a Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Illinois: IVP Academic, 1994. 202 p.

PINNOCK, Clark. *Flame of Love: a Theology of the Holy Spirit*. Illinois: IVP Academic, 1996. 288 p.

RACE, Alan. *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*. London: SCM Press, 1983. 176 p.

SAMARTHA, Stanley J. *One Christ – Many Religions: toward a Revised Christology*. New York: Orbis Books, 1991. 190 p.

SAMARTHA, Stanley J. The Holy Spirit and People of Other Faiths. *The Ecumenical Review*, Geneva v. 42, n. 4, p. 250-263, 1990.

SAMARTHA, Stanley J. *Between Two Cultures: Ecumenical Ministry in a Pluralistic World*. Geneva: WCC, 1996. 202 p.

TILLICH, Paul. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. New York: Columbia University Press, 1963. 97 p.

YONG, Amos. *Beyond the Impasse: toward a Pneumatological Theology of Religions*. Minnesota: Baker Academic, 2003. 205 p.

YONG, Amos. *Discerning the Spirit(s): a Pentecostal-charismatica Contribution to Christian Theology of Religions*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. 392 p.

YONG, Amos. *Pneumatology and the Christian-Buddhist Dialogue: Does the Spirit blow through the Middle Way?* Boston: Brill, 2012. 301 p.

YONG, Amos. *The Spirit Poured out on all Flesh: Pentecostalism and the Possibility of Global Theology*. Michigan: Baker Academic, 2005. 320 p.

YONG, Amos. The Turn to Pneumatology in Christian Theology of Religions: Conduit or Detour?. *Journal of Ecumenical Studies*, Philadelphia, v. 35, n. 3-4, p. 437-454, Summer/Fall, 1998.

Demais referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Porto Alegre: Globo, 1969. 311 p. (Livro 12)

AUSTIN, J.L. *Quando dizer é fazer: Palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990. 136 p.

BARBIERO, Daniel. Tacit Knowledge In: *Dictionary of Philosophy of Mind*. Disponível em: <<https://sites.google.com/site/minddict/knowledge-tacit>>. Acesso em: 03 out. 2016

BARTH, Karl. *Autobiografia critica*. (1928-1958). Vicenza: La Locusta, [19--]. 106 p.

BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. Edingburg: T&T Clark, 1958. 867 p. (IV/2)

BARTH, Karl. *Dogmatique: La doctrine de la parole de Dieu: prolégomènes à la Dogmatique*. Genève: Éditions Labor et Fides, 1955. 441 p. (Tomo II/1).

BÍBLIA SAGRADA. A.T. *Sabedoria*. 13.ed. São Paulo: Loyola, 2012. Cap.7, p.---

BLEDSON, David Allen. *Movimento neopentecostal brasileiro: um estudo de caso*. São Paulo: Hagnos, 2012. 198 p.

BOFF, Leonardo. *Como fazer teologia da libertação*. 2. ed. Petropolis: Vozes, 1986. 141 p.

CALVINO, João. *A instituição da religião cristã*. São Paulo: Unesp, 2009. 902 p. (Tomo I).

CALVINO, João. *A instituição da religião cristã*. São Paulo: Unesp, 2009. 902 p. (Tomo II).

CALVINO, João. *Institutas* III (25/1).

CANNON, William Ragsdale. *The Theology of John Wesley: with special reference to the Doctrine of Justification*. New York: Abingdon-Coresbury, 1946. 284 p.

COLLINS, Kenneth J. *The Theology of John Wesley: Holy Love and the Shape of Grace*. Nashville: Abingdon Press, 2007. 423 p.

CRITES, Stephen. The Narrative Quality of Experience. *Journal of the American Academy of Religion*, Oxford, v. 39, n. 3, p. 291-311, sept. 1971.

DECLARAÇÃO teológica de Barmem. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/textos/a-declaracao-teologica-de-barmen>>. Acesso em: 11 out. 2016.

DESCARTES. René. *Meditações*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. 109 p. (Os Pensadores)

DIRSCHERL. Erwin. *Der Heilige Geist und das menschlich Bewußtsein: Eine theologisch-geschichtlich-systematische Untersuchung*. Würzburg: Echter, 1988. 791 p.

FRESTON. Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto *et al.* *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994. p. 67-159.

FREUD, Sigmund. (Recordar, repetir e elaborar: novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II.) In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* [ESB]. Rio de Janeiro: Imago, s/d. Vol. XII, 1996, p.163-171.

GELPI, Donald L. *The Divine Mother: a Trinitarian Theology of the Holy Spirit*. Lanham. University Press of America: 1984, 245 p.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998. 591 p.

GRENZ, Stanley J. *Rediscovering the Triune God: the Trinity in Contemporary Theology*. Minneapolis: Fortress, 2004. 289 p.

GRIDER, J. Kenneth. *Entire sanctification: the Distinctive Doctrine of Wesleyanism*. Kansas City: Beacon Hill, 1980. 147 p.

GUTIERREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1971. 434 p.

JACKSON, Thomas. *The Works of John Wesley*. 3.ed. London: John Mason, 1829. 527 p. (v.5).

JAMES, Montague Rhodes. *The Apocryphal New Testament: Being the Apocryphal Gospels, Acts Epistles, and Apocalypses with Other Narratives and Fragments*. London: Clarendon, 1953. 594 p.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Ícone, 2007. 541 p.

- KÄRKKÄINEN, Veli-Matti. *The Trinity: Global Perspective*. London: WJK, 2007. 409 p.
- KÄRKKÄINEN, Veli-Matti. *Trinity and Revelation*. Michigan: Eerdmans, 2014. 472 p.
- KÜNG, Hans. *Does God Exist? An Answer for Today*. New York: DoubleDay, 1980. 839 p.
- KÜNG, Hans. *Ser Cristão*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. 570 p.
- KÜNG, Hans. *Aquilo em que creio*. Lisboa: Temas e Debates, 2014. 320 p.
- LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004. 1967 p.
- LEON XIII, Papa *Divinum illud múnus*. Roma, 1897. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 22 mar. 2018.
- LOWEN, Alexandre. *Alegria: a entrega ao corpo e a vida*. São Paulo: Summus, 1997. 245 p.
- LUTERO, Martinho. *Vida em comunidade: Comunidade, ministério, culto, sacramentos, visitação, catecismo, hinos*. São Leopoldo: Sinodal, 2000. 593 p. (Obras selecionadas, 7)
- LUTERO, Martinho. *Debates e Controvérsias, II*. São Leopoldo: Sinodal, 1993. 462 p. (Obras selecionadas, 4)
- LYON, Santo Irineu. *Contra los herejes*. Mexico: CEM, 2000. 616 p.
- MIRANDA, Mario de França. Unidade na liberdade: a contribuição de Jürgen Moltmann para uma questão atual. *Caminhando*, São Paulo, v. 13, n. 22, p. 48-52, jul-dez. 2008.
- NIETZSCHE, F. FP 12: 7[60] Outono 1885 – outono 1887.
- OLIVEIRA, Kathlen Luana. Tolerância repressiva. *Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia*, São Leopoldo, v. 12, p. 1-31, jan./abr. 2007.
- ORTIZ VALDIVIESO, Pedro. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2008. 5547 p.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Systematic Theology*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1991. 473p. (v. 1)
- PETERSON, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta, 1999. 137 p.
- RATZINGER, Joseph. *El Dios de Jesucristo: meditaciones sobre Dios uno y trino*. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 1980. 106 p.
- RODRIGUES, Hillary. *Introducing Hinduism*. Abingdon: Routledge, 2006. 388 p.
- ROSENZWEIG, Franz. *The Star of Redemption*. Boston: Beacon, 1972. 445 p.

- RUETHER, Rosemary Radford. *Sexism and God-Talk: toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon, 1983. 289 p.
- RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003. 540 p.
- SÃO VITOR, Ricardo de. *La Trinité*. Paris: Cerf, 1959. 526 p.
- SCHELLING, Friederich Wilhelm Joseph von. Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas. Petrópolis: Vozes, 1991. 87 p.
- SCHWEITZER, A *busca do Jesus histórico*. São Paulo: Novo Século, 2005, 476 p
- SIECIENSKI, A. Edward. *The Filioque: history of a doctrinal controversy*. New York: Oxford, 2010. 355 p.
- SPANNEUT, Michel. *Os Padres da Igreja. Séculos IV – VIII*. São Paulo: Loyola, 2002. 369 p. (v. 2)
- SPENER, Jacob Phillip. *Pia Desideria*. São Paulo: Encontrão, 1964.
- STANILOAE, Dumitru. The Basis of our Deification and Adoption. In: *Spirit of God, Spirit of Christ: Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy*. Ed. Lukas Fischer. n.103. London. WCC: 1981, p. 182-184
- STANILOAE, Dumitru. The Procession of the Holy Spirit from the Father and his Relation to the son, as the Basis of our Deification and Adoption. In: VISCHER, Lukas (Ed.) *Spirit of God, Spirit of Christ: Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy*. London: WCC, 1981. p. 174-185.
- SUURMOND, Jean-Jacques. *Word and Spirit at play: towards a charismatic theology*. London: SCM Press, 1994. 244 p.
- TILLICH, Paul. *Systematic Theology*. Toronto: The University of Chicago Press, 1963. 434 p. (v. III)
- TOMAS DE AQUINO. *Summa Teológica*. São Paulo: Loyola, 2001. 693 p. (v.1)
- VAINIO, Olli-Pekka. *Justification and Participation in Christ: the Development of the Lutheran Doctrine of Justification from Luther to the Formula of Concord (1580)*. Boston: Brill, 2008. 249 p. (Studies in Medieval and Reformation Traditions, 130).
- VELIQ, Fabrício. *A relação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé no pensamento de Joseph Ratzinger*. Dissertação de Mestrado. 2014, 90 p.
- VELIQ, Fabrício. Graça e livre arbítrio: uma contraposição entre Lutero e Agostinho. *Reveleto*, São Paulo, v. 9, n.16, p. 180-187, jul./dez. 2015.
- VISCHER, Lukas (Ed.). The Filioque Clause in Ecumenical Perspective. In: _____. *Spirit of God, Spirit of Christ: Ecumenical Reflexions on the Filioque Controversy*. Geneva: World Council of Church, 1981. p. 3-18.

WARE, Kallistos. God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies according to Saint Gregorio Palamas. In: CLAYTON, Philip; PEACOCKE, Arthur. *In Whom we lie and move and have our being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. p. 163-164.

WEBER, Otto. *Grundlagen der dogmatik*. Wageningen: Neukirchen, 1962. 816 p. (v. II)

WESLEY, John. Sermon on the Mount, Discourse III, I.11. In: SUGDEN, E.H. (Org). *The Standard Sermons of John Wesley*. London: Epworth Press, 1935. p.356-378. (Standard Sermons 1)

WOLFF, Robert Paul; MOORE JR, Barrington; MARCUSE, Herbert. *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press, 1969. 123 p.

ANEXO – INTRODUCTION AND CONCLUSION

Introduction

The interreligious dialogue is not a new theme for Theology. Since the beginnings of Israel and Christian ages, living together with other religions is something really common. However, it is possible to realize that during a long time this relationship was not through a dialogical path, but with great fights and disputations in the relationship between Christianity and non-Christian religions. Events such as the Crusades against the Muslims and the persecutions against the pagan religions could be said as examples of this hostile environment that the Christian religion had to deal, especially within Christendom, which happened from IV century until the Modern age. With a new form of world view, influenced by Enlightenment and Rationalism, Modernity starts to put some questions to Christianity, not considering it as a normative religion and who determines what is right and what is wrong in society. The emancipation processes that Western Europe has gone through opens a new way of thinking the world and human being within this new framework. The idea of one dogmatic truth brought by one religion, who claims to be true and above all others starts to make no sense for a society that demands rational facts and proves to believe in something. Christianity loses its privileged *status* of being the guardian of the divine secrets and starts to be seen, especially in Europe, as one among others. The Catholic Church's answer given by Vatican I, wasn't dialogical to a large extent. In fact, the documents of this Council show a Church which, in order to defend itself, attacks the new situations of its society. Could it be a reaction to the loss of power among the consciousness that lead the Vatican I to reinforce Trent's proposals and make dogmatic issues even harder? If that is so, could it be that the Catholicism tried to take back its own voice by strength instead of dialogue, closing itself for the newest instead of become like water that flows and open ways wherever there was no way before?

From Protestant side, the answer to this new society comes with the Liberal Theology, which starts with Schleiermacher. This theology, despite the hermetic dogmatism of Catholicism and its subjectivistic bases, would give up from all Scripturistic bases. What is important now is the feeling in the relation with God, i.e., the experience which each one makes of the divine. It is quite clear that this brings a great relativization of the faith. In this sense, it is interesting to observe that the Protestant answer to the new quests of society, through Liberal Theology, shows as the opposite of Catholicism's answer. While the latter closes over itself and doesn't accept the voices that comes from outside, the former takes the

risk to lose your identity, negotiating fundamental principles of the Christian faith. The Liberal Theology, in the longing of being something that belongs to its own time, leads Christianity to become an indigent inside the Modern World. Curiously, Barth's answer to this movement leads Christianity to a position closer to the one of Vatican I, in such a way that Christianity looks like a pendulum in the Modern age.

Vatican II opens a new perspective for the relationship between Christianity and other religions. The Council's documents, although showing great limitation about the inter-religious dialogue and their insertion in the divine project of salvation to humankind, they represent a fundamental step to think the inter-religious dialogue in contemporary perspective. The *aggiornamento* proposal brought by Vatican II makes Theology, whether Catholic, whether Protestant, to try to say itself inside of its own time, since a Theology that does not say anything for people of its own time is hardly a voice wanted to be heard. *Au contraire*, it becomes a silenced voice by society, since it is viewed as something that serves more to lead back than to move forward in questions demanded by contemporary society. With these drawing lines established by Vatican II, a new attempt for an inter-religious dialogue starts by Christological bias. Exclusivists, inclusivists and pluralists are the discourses that arise in order to make conciliation between the Christian fact and the reality brought by non-Christian religions. It is well-known that Christology, since its beginnings, has tried to bring the Christian fact to the categories of its own time. It is easy for us to remember the Christological formulations made by Nicene and Constantinople creed. If we look for the inter-religious dialogue in the actual scenario, these characteristics become extremely alive, reason why we can say that the efforts made by various christologists really paid off and made us realize what great benefits a hermeneutical Christology could bring in the inter-religious dialogue quest.

On the other hand, Pneumatology, through its own history, has shown itself as a theme with hard elaboration. The fact that only a small mention of the Spirit appear in the Nicene Creed and its systematic elaboration has been done only in the Constantinople Council, as well as the diverse fights brought by the Church against the charismatic and mystics through the Christian history show us how hard was this elaboration. Only in the 20th century, after of what is considered "the forgetting of the Spirit" that Pneumatology starts to be study again in a more systematic way inside Christian Theology. There was a "revival" about the Spirit quest in the Protestant environment, influenced by the Pentecostal Movement born in the USA, and in the Charismatic Movement in the Catholic environment. Congar's work *I Believe in the*

Holy Spirit could be considered as the highest of the attention that has been given to the Catholic Church to the Spirit quest in our time. However, Congar's work instead of being a Pneumatology that makes sense to the new societies who live outside the Christendom, in our point of view, only reminds us about the old definitions that occur along the Christian Tradition. By doing so, he developed a Pneumatology that does not touch in the Contemporary quests, such as the inter-religious dialogue.

From the hermeneutical turn of Theology, speaking about faith in categories that make sense for people of our society have become extremely important. It is from inside this proposal, started by Claude Geffré, that a hermeneutical Pneumatology takes place, which means, make a Pneumatology that can be said and understood by people of our own time and can be a contribution to think many questions of our world. Among these questions, there is the inter-religious dialogue.

With this in mind, this dissertation is twofold: first, it wants to show that Jürgen Moltmann's Pneumatology can be considered as a hermeneutical Pneumatology, which uses categories and images that make sense for our society's mentality. Second, it makes a statement that this hermeneutical Pneumatology can be used as a contribution to the inter-religious dialogue in Theological field. To do that, this dissertation is divided in three sections. In the first section, our aim is to show how the Christian hermeneutics and Pneumatology has been developed along history. By doing that, we want to show to our readers how a hermeneutical pneumatology has been developed and how it arises as a necessity for Theology, in order to show that the person of the Spirit has to be understood not as a ghost or something from Christian imagination, but as a person inside the Trinity and as Fountain of Life to the world. In this first section, we have just one chapter written in a historical perspective showing the evolution of Christian hermeneutics and Christian pneumatology that generates this hermeneutics and it is, at the same time, its own product.

The second section is about Moltmann's pneumatology. In this section we present Jürgen Moltmann's thoughts about the Spirit. To do that, we have divided our section in two chapters. In the first one, we want to show pneumatological aspects in his theology, by showing the relation of the Spirit with Trinity, Hope, Christology and Ecclesiology in Moltmann's thoughts. In the second chapter of this section we present Moltmann's pneumatology inside the *ordus salutis* of Protestant Dogmatic. Themes like Sanctification, Justification and Regeneration are brought, showing the strict connection with concreteness of life established by Moltmann, which brings a resignification of the speaking about the Spirit

in our time. Our goal is to show that this pneumatology achieves what we have defined as Hermeneutical Pneumatology.

The third section of our dissertation is about our second goal, which is to show how Moltmann's pneumatology can be a contribution to the inter-religious dialogue in our time. To do so, we have divided this section in two chapters. In the first one, our goal is to present the *status quaestionis* of inter-religious dialogue through pneumatology. For that, we have presented the ideas to deal with the inter-religious dialogue through pneumatology developed by Christian theologians in different traditions. These theologians are Jacques Dupuis, from Catholicism, Georges Khodr, from Orthodox Church, Stanley Samartha, Protestant theologian, Clark Pinnock, from Evangelical Movement and Amos Yong, a Pentecostal theologian. We have realized that in their formulations or the Trinitarian dogma is negotiated, or it is not well developed discernment criteria to recognize the action of the Spirit among the other religions. In some cases, the human experience is not taken in account to talk about the experience of the Spirit. It is important to say that, although it could be considered that we approached large number of theologians for just one chapter (which can sound as a superficial approach about their thoughts), the goal is to identify the proposals of these theologians in the specific topic of inter-religious dialogue in order to compare themselves and show their limitation in the contemporary theology. It is not our goal to make a systematic approach of these authors' pneumatology, but only show how they have used in the inter-religious dialogue.

With this in mind, the second chapter of this section and last one of our dissertation presents Moltmann's contribution to the inter-religious dialogue. In this chapter we redo Moltmann's path that connects the human experiences with the Spirit experiences and we show Moltmann's connection between Creation and Pneumatology in order to demonstrate that in Moltmann's theology, the Creation is a Trinitarian act and happens in the Spirit of God that is poured out in all that exists, bringing life and renewing to all things.

Since we have shown that in Moltmann's theology all human experiences is a Spirit experience, our intention is to show how the inter-religious dialogue enters in his theology. We have shown that Moltmann proposes two kinds of inter-religious dialogue: indirect and direct, and that his pneumatology of life can be used as a discernment criterion to evaluate the Spirit's action in the world and in other religions, which opens a way to think the dialogue with the indigenous religions, inside the decolonial thought. We finish our work with a small conclusion.

What, then, shall we say of these things?

At the end of our work it is possible to realize that there is, still, a long way to go in the inter-religious dialogue if we want to build a mutual bridge that gives access to dialogue between Christianity and other religions. This bridge, although has been built by many theologians who came before us, still has to be restored and amplified in some points, to avoid its fall. As all process of reparation and restoration, to make it possible it is necessary a careful study of all evolved varieties and all efforts that has to be done to achieve this goal. This four years work comes as a result of this effort and should be considered as one more brick in this building started by theologians that are much more talented that we are.

About our research, we aim to point out the great importance that a hermeneutical pneumatology has to the contemporary world and, more specifically, to the inter-religious dialogue. To recognize the action of the Spirit in the world we live and in other religions are an important task for Theology in this plural world and should be considered as an imperative to it, in order to open the range of possibilities to do this identification. At the same time, this Pneumatology must go out from a metaphysical discourse and become a discourse that makes sense to men and women of our time. That is the importance of a Pneumatology that carries this adjective.

Although there is few studies about Hermeneutical Pneumatology, it shows itself as a moving forward from Hermeneutical Theology that arose in the 70's with Claude Geffré's work, as we have shown in our first chapter. A Pneumatology that says something to our time makes the theological speech stronger and creates bridges where there was not before. Saying that, to do Hermeneutical Pneumatology indicates a Theology that allows itself to be open to questions of our current society, and at the same time put its own reading to this society. In this sense, it is not a distant Pneumatology anymore, concerning with spiritual questions, but one that tries each day show itself as incarnated Pneumatology that speaks and resignifies itself in the concreteness of life. As we have shown in this dissertation, Moltmann's Pneumatology achieve this goal, since it is its characteristic to have a strongly theological basis and it is surrounded by the experiences of each individual being. Besides that, Moltmann's Pneumatology also deals with the nature, putting the Spirit in a close connection with Creation, which opens an excellent track to think a Pneumatology that allows us to dialogue with other religions at the same time that it is a Pneumatology that is open to recognize the action of the Spirit on these religions.

About the inter-religious dialogue through Pneumatology it is possible to realize that, although a great ripening has been given to this issue in the contemporary Theology, there are various theologians that treat this question with low humbleness. In this work, it was possible to see that many of these theologians consider the Christianity as the Real Religion and that others are just stages to achieve the last Truth that is found in the Christian proposal. Some of them, as it was possible to realize as well, tend to have a triumphalist position, in which the other religions only could be complete if they are taught by Christianity about their believes. In this way, the Christianity would be, at the same time, the way and the finish line that every religion should pass to become complete. But, acting like this isn't the same of preaching the end of all religions? If all religions are just stages to achieve the completeness found in the Christianity and, at the same time, Christianity would be the responsible for teaching and improve them until their completeness, once the finish line arrives, would it last just the Christian religion?

This approach has been developed by four of six theologians studied in this work and leads us to ask the reasons to do that. Could it be some fear of losing the Christian identity that lead to affirm itself as superior and for where all religions should go? The emphasis on the Christian superiority in these theologians could it be because of this kind of fear? If that so, our work shows that the attempt of a inter-religious dialogue through Pneumatology revealed that Christianity still have great questions to solve with itself in order to be able to really open itself to the inter-religious dialogue without negotiate its own identity. On this, Moltmann's proposal developed in this work that aims to a "faith maturity" to "dignity" to dialogue comes in help to deal with these questions.

We don't ignore the risk of losing Christian identity when it enters in a dialogue. Many times, in the longing to get into a mutual statement, non-negotiable terms become negotiated, as we could observed in the proposals to separate the economies of the Son and the Spirit presented by Amos Yong and Georges Khodr, or Amos Yong's attempt to dialogue with the Islamism by Unicist Theology. In both cases, the Trinitarian dogma is negotiated, which shows that walk through interreligious dialogue path is always a dangerous way and every step should be given carefully. About that, we have shown that Moltmann's Pneumatology can be really useful to deal with this issue, since it keeps its Trinitarian character and does not disassociate the person of the Spirit from the person of the Son and from the person of the Father.

Despite that, Moltmann's Pneumatology emphasizes the *Pericoreneses*, in which everyone is related to everyone. Moltmann's Pneumatology helps to fix some of the problems brought by some of the theologians we have discussed in our work. For us, Moltmann's emphasis on the Spirit motherhood aspect as generator of life is really important. This image of the Spirit, based on Sirian-Armenian Pneumatology becomes a more favorable image to deal with the inter-religious dialogue than Irinaeus' proposal about the two hands of the Father, constantly used to deal with the action of the Spirit in other religions. Moltmann's perspective prevents us from separating the economies of the Son and the Spirit as two hands that work separately. At the same time, to think of Spirit's motherhood aspects removes the patriarchal aspect that has been given when we deal with God, and gives space to the feminine in the intra-trinitarian relations, which can be a great contribution to dialogue with religions that has mother Earth as basis, just as the indigenous religions.

Another thing we consider important is that all the theologians make a statement saying that Christianity must have a humble position regarded to other religions. However, apparently, many of them is unable to deal with the requirements that this humble position demand, which is to assume that an answer to Spirit's *kenosis* should be Christianity's *kenosis* itself. To assume that would not imply to give up of all pretentious of being the "real religion" that finds in the Church the bastion of the truth? Is not the consequence of a humble position to see itself as equal to the other religions and, by doing so, to try to learn their diverse forms of seeing and explaining the world in order to become a better Christianity? That here we have a really difficult quest, there is no doubt. Especially because of all the hegemony that Christianity has developed in the Western. Humility implies to give up of power positions and to put itself besides those who suffer and are marginalized. In other words, it is necessary that Christianity assumes the self-emptying that is found in Christian doctrine to walk with the poor and discriminated of our society, which has as consequence to put beside of the persecuted religions, suffer his sufferings and crying their tears.

If we move from an hermeneutical Pneumatology, that means a Pneumatology that speaks and makes sense to people of our own time, as we have affirmed is Moltmann's, it is necessary to hear the demands of our society to avoid give answers to questions that wasn't be made. This implies in trying to comprehend with a humble heart how other religions see us and what questions do they have to us. At the same time, what those religions have to say about what we have calling the Spirit, in order to learn and go deep in the knowledge that we have about Him, seeing, even in other religions, common points and traces of the same Spirit,

as a bridge that gives open access for the inter-religious dialogue. To do that it is not to propose a universal religion or some kind of nominalism as pluralistic approach used to do, but it means to highlight the identities of each religion who enter in this dialogue with a disposition to teach, to learn and to live together with each other. To assume that the Spirit acts in all creation implies to think that the same Spirit acts in the most remote places of the Planet, as Pinnock said. This lead us to consider too pretentious any attempt to close God Spirit's action under a set of pre-defined laws, or to think that we can, in somehow, define inerrant criteria to discern His action. If we wish to assume a seriously humble position, it is necessary to understand that all discernment criteria are only a grope to identify the action of the Spirit. Clearly, this does not mean that we should not propose theses criteria, since the criteria is an important point to establish a dialogue and identify agreeing and non-agreeing points when the dialogue is happening. Nevertheless, we call attention to the fact that, no matter how good the discernment criteria are, to assume a humble position is to assume that we just have a clue about these discernment criteria. Seeing the criteria like that, our proposal is that, through Moltmann's Pneumatology, it would be possible to propose a new criterion of discernment to identify the action of the Spirit in other religions, which is the promotion of life in all its integrality.

Nevertheless Pinnock, influenced by Moltmann, says that where there is transformation of life and openness to the person of Jesus and his ideals the Spirit is there, and Samartha talks about the ethical criteria to be observed in order to discern the God's Spirit's action, both talk about the interpersonal relationship and don't take in account the relationship with the natural world. By doing so, the nature is totally putted aside in their discernment criteria. Moltmann itself talking about the discernment criteria also doesn't take this aspect in account, only saying that what must be considered as something that comes from Spirit is "what passes through the sieve of Christ". Bringing this criterion with Moltmann's Pneumatology into the inter-religious dialogue, we believe that we open up his thoughts and show the actuality of his Theology to actual Christianity. As consequence of that, we think about life's integrality in all its aspects, and this evolves nature as well as a discernment criterion in other religions, which means we can say that wherever human's life and nature's life is affirmed in all its forms, there is the action and the presence of the Spirit. Where death is affirmed, whatever the religion, there is not the action and the presence of the Spirit, who gives life.

This little step we have built open a great door to dialogue with African and indigenous religions that has nature as some fundamental role in its forms of believe and relationship with the Divine. If we assume that the Spirit acts in all Creation and also acts in religions, since nothing is out reach for Him, then Christianity is instigated to propose a dialogue with religions that don't have "doctrines" or "scriptures". With Modernity, Christianity has incorporated the thought that the nature is just an instrument to humankind and can be used with no respect or responsibility, since it is humankind's duty to overcome the nature. As a consequence, we can see today an environmental crisis provoking famine, drought, climatic variations, melting of polar ice caps, and so on. Even there is some focus of change in the Christianity thoughts, nature's life was never brought to what Moltmann calls as direct inter-religious dialogue. When we put nature's life as an discernment criterion about the action of the Spirit in other religions, at the same time we open the bridge to dialogue with African and Indigenous religions, we also put nature in a equality *status* with ethical questions commonly taken in account when we talk about inter-religious discernment criteria. Also, we open new perspectives, inside a decolonial way of thinking, to listen to and learn with the plurality of knowledge found in other religions, especially those which did not receive influences from European epistemologies. Without any doubts this can lead the Pneumatological approach to a new way of thinking that is more connected whit the Cosmos and comes from below, as Victor Codina says.

With this in mind, with Moltmann's hermeneutical Pneumatology and aiming to move forward the interreligious dialogue through Pneumatology, we can say that Christianity is called to a real *kenosis*, which implies to put itself not as a religion to where all other should go, but as one that has the disposition to comprehend other religions' categories and learn with them to mutual growth. By doing so, it will affirm its important role in the building of a bridge that connect Christianity with other religions and with the recognition that dialogue is something from Trinity itself, in its pericoretical character. In this sense, it is possible for us to say that the dialogue is part of the Trinity and, because of that, it is part of the essence of Christianity, which makes the dialogue a task for contemporary Christianity. At the same time, it demands from Christianity to assume the integral life (human's life and nature's life) as discernment criterion, which leads to a more respectful and open posture to the Eastern, African and Indigenous religions and this can become a good way for Christianity in being conscious about its own identity that, according to Trinitarian doctrine, implies in a openness to the other. Moltmann's Pneumatology shows itself as having a great contribution to the

inter-religious dialogue through Pneumatology in our contemporary world and must be considered by everyone who longs to enter in this field.