



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA
MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

JORGE MIGUEL FERREIRA RODRIGUES

Deus na Mediação do Mundo

Para uma teologia da revelação incarnada: uma
leitura a partir de Joseph Moingt sj

Dissertação Final

sob orientação de:

Professor Doutor João Manuel Rodrigues Correia Duque

Braga

2019

Agradecimentos

A realização desta dissertação de mestrado, não obstante se tratar de um trabalho individual, contou com importantes apoios e incentivos que contribuíram de modo indelével para a concretização deste estudo. Deste modo, pretendo deixar uma palavra de gratidão para com aqueles que, de diversos modos, a nível pessoal e académico, possibilitaram estes meses de investigação.

Agradeço, em primeiro lugar, à minha família, particularmente aos meus pais e irmã, que sempre me incentivaram, motivaram e deram todas as condições de trabalho ao longo de todo o mestrado e, em particular, no desenvolvimento deste estudo. Dedico também uma palavra ao meu orientador, Professor Doutor João Manuel Duque, pelos diversos conselhos, disponibilidade e apoio concedido.

Agradeço também ao Seminário Conciliar de Braga, toda a comunidade de formadores e seminaristas e, de modo particular, os meus condiscípulos que, na partilha das mais diversas circunstâncias, pessoais e académicas, ajudaram a tornar possível estes 5 anos de mestrado, assim como o desenvolvimento desta investigação.

Agradeço à Universidade Católica Portuguesa, particularmente ao seu corpo docente, funcionários e colegas que me acompanharam ao longo de todo este percurso académico. Agradeço ainda a todos aqueles que, por diversas conversas, partilha de ideias e vários conselhos, fizeram questão de partilhar uma constante amizade e conhecimentos.

Finalmente, como sustento de todas estas relações, agradeço a Deus por todos os dons que tem revelado ao longo da minha vida e, pelo facto de se desvelar continuamente em cada uma das pessoas que possibilitaram todo este caminho.

Resumo

Deus na Mediação do Mundo. Para uma teologia da revelação incarnada: uma leitura a partir de Joseph Moingt sj

Este trabalho visa aprofundar o modo de ação e revelação de Deus na sua relação com o mundo, a partir da obra de Joseph Moingt, «*Dieu qui vient à l'homme*». Este teólogo francês move-se pela constituição de uma teologia da revelação cristológica, de modo que, ao longo deste estudo, a concepção da mediação como uma mediação crística revela uma nova ideia de Deus, do humano e da própria Igreja. A encarnação sublinha o primado da carne como elemento indispensável para a relação, na gratuidade de Deus que se faz «carne do mundo» na «carne de Cristo». Esta investigação sugere o mundo como conceito possibilitador da comunicabilidade divina, algo que torna credível ao humano contemporâneo a presença e a ação de Deus na sua história concreta.

Palavras-chave: revelação, mediação, ação divina, carne, relação, Deus, mundo.

Abstract

God in the World's Mediation. For a theology of incarnate revelation: a read-out inspired by Joseph Moingt's work.

This work seeks to deepen God's way of action and revelation in his relationship with the world, by Joseph Moingt's work, «*Dieu qui vient à l'homme*». This french theologian moves by the constitution of a theology christological revelation, so that, throughout this study, the conception of mediation as a Christ mediation, reveals a new idea of God, the human and the Church itself. The incarnation emphasizes the primacy of the flesh as a necessary element for the relationship, in God's gratuity who becomes «world's flesh» in the «flesh of Christ». This research suggests the world is the conveyor of divine communication, which makes the God's true presence and action credible before contemporary human eye.

Key words: revelation, mediation, divine action, flesh, relationship, God, world.

Índice

| | |
|--|----|
| Agradecimentos | 3 |
| Resumo | 5 |
| Abstract | 5 |
| Índice | 7 |
| Abreviaturas e siglas | 9 |
| | |
| Introdução | 11 |
| | |
| 1. A secularização de Deus | 15 |
| 1.1 Que realidade? | 15 |
| 1.2 Que Deus? | 19 |
| 1.3 Que religião? | 21 |
| 1.4 Que metafísica? | 24 |
| 1.5 Que caminho, que futuro? | 32 |
| | |
| 2. Dizer Deus depois da «morte de Deus» | 37 |
| 2.1 Revelação | 37 |
| 2.2 Ação Trinitária | 41 |
| 2.3 Ação Histórica | 46 |
| 2.4 Mediação Crística | 52 |
| | |
| 3. A Igreja: espaço de fronteira | 63 |
| 3.1 Igreja: morada da Trindade | 63 |
| 3.2 Herdeiros de uma história | 66 |
| 3.3 Humanismo Evangélico | 70 |
| 3.4 Na plenitude dos tempos | 75 |
| | |
| 4. Convite ao debate | 79 |
| 4.1 Christoph Theobald | 79 |
| 4.2 «Dieu qui vient à l’homme» | 82 |
| 4.2.1 A visão de Deus | 83 |
| 4.2.2 O nascimento de Deus | 86 |

| | |
|-------------------------------|-----|
| Conclusão | 91 |
| Bibliografia | 95 |
| Obras do autor estudado | 95 |
| Outras obras citadas | 95 |
| Obras não citadas | 102 |

Abreviaturas e siglas

AAS – *Acta Apostolicae Sedis*.

PG – Jacques-Paul Migne, *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca* (Paris: 1857-1866).

PL – Jacques-Paul Migne, *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina* (Paris: 1841-1855).

SC – *Sources Chrétiennes* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1941-)

Introdução

«Onde estás, Deus libertador;/ que nos perguntam por ti e não te vemos?/ Deus escondido, onde estás?»¹. Nestas expressões, José Augusto Mourão, reflete sobre a presença e ação de Deus no mundo. Coloca em suspenso todas as formulações sobre Deus, procurando perscrutar a amplitude do vocábulo «presença», no que se refere ao acontecer e ao agir divino. De facto, na essência deste questionamento, busca-se a compreensão da ação e do ser de Deus. A revelação divina estrutura o ser de Deus segundo uma perspectiva relacional, isto é, na base de uma comunicação e relação que se estabelece entre Criador e criaturas. Deste modo, o cerne deste trabalho procura compreender o ato revelacional de Deus, segundo um paradigma relacional mediado, que acontece no ser humano e no mundo. Nesta perspectiva, este estudo foca-se na relação entre Deus e mundo, em particular com a humanidade, valorizando a relação como base do acontecer de Deus.

Neste sentido, como base de orientação do estudo proposto, optou-se por tomar como guia a obra de Joseph Moingt, «*Dieu qui vient à l'homme*». Joseph Moingt, nascido em Salbris (França), em 1915, tem dedicado a sua vida ao estudo, ensino e investigação em teologia, algo que realizou durante muitos anos no Centro Sèvres e no Instituto Católico de Paris. Trata-se de um teólogo jesuíta, ex-diretor da revista «*Recherches de Science Religieuse*», cargo que desempenhou entre 1968 e 1997, sendo autor de diversas obras, das quais se destacam «*Théologien trinitaire de Tertullien*», «*La transmission de la foi*», «*L'homme qui venait de Dieu*», «*Dieu qui vient à l'homme*». De facto, assume-se como um teólogo original, de escrita bastante prolixa, mas esclarecida e bem fundamentada. Em síntese, a sua preocupação teológica fundamental move-se na constituição de uma teologia de revelação cristológica, de Deus que se faz «carne do mundo», com a preocupação constante de renovar a linguagem teológica para a tornar credível ao humano contemporâneo.

Por isso, entendemos que seria importante e adequado trabalhar a obra, «*Dieu qui vient à l'homme*», como sustento da temática que se pretende desenvolver. Esta obra divide-se em duas grandes partes, sendo que a primeira parte adquire o subtítulo «*Du deuil au dévoilement de Dieu*» e a segunda parte «*De l'apparition à la naissance de Dieu*», que por sua vez se concretiza em dois volumes. Com o estudo desta obra, não se pretende realizar um resumo ou síntese do pensamento do autor que abranja todas as temáticas ao longo destes volumes, mas salientar os tópicos que se orientam para o tema central da nossa investigação, ou seja, aqueles

¹ José Augusto Mourão, «Deus absconditus,» in *O Nome e a Forma*, ed. José Augusto Mourão (Lisboa: Pedra Angular, 2009), 23.

pontos que realçam o pensamento teológico de Joseph Moingt, no que concerne à revelação, relação e ação de Deus no mundo.

Nesta linha, para melhor compreensão do pensamento do autor, no que se refere a este horizonte temático, recorrer-se-á a outra bibliografia complementar que, quer tenha sido fonte de inspiração ou citação por parte de Joseph Moingt, quer reflita um pensamento que explicita o que pretendemos evidenciar, promova o necessário diálogo hermenêutico entre os diversos temas. A partir desta opção metodológica, evita-se a realização de um simples resumo da obra de Joseph Moingt, permitindo-se um estudo mais amplo da temática, inclusive dos autores e obras que inspiram o teólogo jesuíta.

Desta forma, a partir da obra de Joseph Moingt supracitada, procura-se reconhecer o elemento charneira da mediação relacional entre Deus e a humanidade. Este trabalho de investigação será constituído por quatro capítulos, de modo que os três primeiros visam explicitar o pensamento de Joseph Moingt, acompanhado de outras referências de maior pertinência, tal como referido anteriormente, assim como um questionamento, em rodapé, face a algumas formulações do pensamento deste teólogo que suscitem especial atenção, possibilitando que, no último capítulo, se realize uma análise crítica do pensamento de Joseph Moingt, evidenciando-se alguns tópicos de maior relevo.

Neste sentido, o primeiro capítulo visa questionar o modo como se concebe o pensamento de Deus e do próprio ser humano, face a uma época dominada pelos ecos da «morte de Deus» e do «fim da religião». Por conseguinte, este primeiro desenvolvimento procura estabelecer um percurso pelo pensamento moderno, perscrutando-o numa dimensão teológica, sociológica e metafísica. Certas ambivalências concetuais geram impacto em toda a organização religiosa e na sua visibilidade hierárquica. O prenúncio da «morte de Deus» marca o fim de certo idealismo religioso e divino, pelo que o trajeto a desenvolver visa o entendimento de Deus, do ser humano e da realidade, a partir da perspectiva de uma morte regeneradora de um Deus que permanece vivo pela carne.

No segundo capítulo, será assumido o cerne do pensamento de Joseph Moingt, isto é, uma perspectiva de mediação crística. A preocupação teológica fundamental, que se move na constituição de uma teologia da revelação é essencialmente cristológica, de Deus que se faz «carne do mundo» na «carne de Cristo». A mediação de Cristo na «carne do mundo» será a chave explicativa da teologia de Joseph Moingt, de modo que, a partir de uma hermenêutica da mediação pela carne, se poderá relacionar Deus, ser humano, mundo, Cristo, Igreja. Nesta perspectiva, ao longo do capítulo, conceber-se-á a mediação crística como chave de leitura essencial para a relação entre Deus, o ser humano e o mundo, sendo que por Cristo,

verdadeiramente incarnado, se revela uma nova ideia de cada uma destas realidades, inclusive da própria Igreja.

O terceiro capítulo situa-se numa perspetiva eclesiológica, na medida em que esta é vista segundo um paradigma crístico-eclesial, assumindo-se a cristologia como princípio crítico e fundacional do eclesial. A realidade eclesial alicerça-se na mediação crística, pelo que será explorada a dimensão testemunhal da Igreja, enquanto possibilitadora do Reino de Deus. A Igreja, como «carne de Cristo», deve progredir, na sua posição e visibilidade histórica, para uma linha de «humanismo evangélico», como sinal indicativo de relação da Igreja face ao mundo, com base em referenciais evangélicos.

Por fim, o quarto e último capítulo pretende desenvolver uma observação crítica e reflexiva face à obra de Joseph Moingt. Nesta linha, realizar-se-á uma primeira abordagem com base num estudo de Christoph Theobald, a partir das aporias inumeradas por este teólogo, no que se refere ao primeiro volume da obra. Em seguida, a partir desta base, serão destacadas algumas formulações que suscitem eventuais contradições com o horizonte teológico que Joseph Moingt pretende defender e apresentar ao longo da sua obra.

Em suma, a partir do trajeto traçado, importa compreender as consequências que a perspetiva de Joseph Moingt, movida pela constituição de uma teologia da revelação cristológica, insere no cristianismo. Como entender a mediação e a relação num cristianismo que não é tipicamente religioso, ou seja, que prescindiria da mediação tradicionalmente religiosa? Deste modo, esta investigação conduz à indagação do conceito de Deus proposto por Joseph Moingt, precisamente a partir de Cristo como «carne do mundo», o que leva, inevitavelmente, a uma reconstituição da ideia de ação e acontecimento de Deus no mundo, assim como da existência humana enquanto tal. Por conseguinte, a carne, enquanto coabitação do humano e do divino, concretiza-se na mediação relacional de um encontro entre Deus e o ser humano que se efetiva no mundo, numa lógica incarnada de amor incondicional.

1 – A secularização de Deus

O contexto histórico atual é resultado de muitas evoluções, caracterizando-se como um período que vai suscitando múltiplas e distintas abordagens conceituais, no que se refere à realidade cultural habitada. Esta diversidade conceptual e percetiva verifica-se em diversos âmbitos, mas adquire especial relevância quando o foco se volta para os conceitos de «religião», «Deus», «crença», «fé». Joseph Moingt, na primeira parte do primeiro volume da sua obra «*Dieu qui vient à l'homme*», intitulada «*Le Deuil au dévoilement de Dieu*», realiza um percurso histórico, filosófico e teológico que vai ao encontro das expressões anteriormente evocadas, equacionando-as de modo a desenvolver e apresentar as alternâncias no modo de compreender Deus, a religião e o cristianismo ao longo da modernidade e da pós-modernidade. A possibilidade de crença desapareceu? Onde está o ser de Deus? Qual será o estatuto da religião?

1.1 Que realidade?

A nossa abordagem, tendo como perspetiva as questões anteriores, incidirá no estudo e aprofundamento de um fenómeno que se evidencia mais concretamente pelos séculos XVII e XVIII - o desvanecimento da crença em Deus. Joseph Moingt desenvolve um percurso que compreende as origens do pensamento moderno, em particular a sua vertente racionalista e iluminista, adequando o seu estudo em três dimensões principais, a saber: uma análise teológica que questiona o próprio ser de Deus e a sua ação; um estudo sociológico que se prende com uma abordagem em torno da religião; e, por fim, reflete e abre o debate em torno da filosofia e metafísica que enuncia, por esta altura, a «morte de Deus».

Ao longo da história da humanidade, verifica-se uma constante orientação do ser humano para uma realidade que o transcende, pelo que é constante a referência a determinados mitos conservados pela tradição oral e que postulam uma relação cultural face a um Transcendente. Esta culturalidade e orientação para o transcendente evidencia uma necessidade que sempre se encontra e encontrará no ser humano - a busca de sentido. Deste modo, a procura de sentido numa realidade divina parece ser um meio importante para a organização da vida em sociedade, tornando-se indispensável ao assumir o carácter de religião instituída².

A dimensão religiosa foi sempre uma constante ao longo da história da humanidade, tal como certifica a literatura clássica da Grécia antiga, que dá testemunho da crença em deuses, assim como de um culto público. Este culto, expresso, inicialmente, em várias divindades, vai

² Cf. Robert Aron, *Histoire de Dieu. Le Dieu des origines, des cavernes au Sinai* (Paris: Librairie Académique Perrin, 1963), 15-95.

caminhando no sentido de se orientar para um pensamento que compreende a noção de um deus soberano, com o surgimento de um «monoteísmo latente»³.

No contexto romano, já se verificava a existência de escolas filosóficas que se orientavam para uma visão e doutrina monoteísta da divindade, algo anteriormente concretizado na fé do povo judeu face ao Deus único, proclamando-O como criador e único Deus verdadeiro, que é Senhor do universo⁴. Contudo, o cristianismo, compreendendo este Deus único e verdadeiro como o Pai de Jesus Cristo, assume um carácter preponderante e de uma maior universalidade. Deste modo, a cultura religiosa da humanidade, ao longo de toda a história, em particular das épocas mais primitivas, permite a compreensão de uma percepção do divino que sempre acompanha o humano e de um humano que se dirige ao divino e se deixa interpelar por ele.

Neste sentido, a teologia cristã, nos seus primórdios, nunca sentiu a necessidade de argumentar face ao problema da existência de Deus, pelo que a sua maior preocupação foi sustentar a unicidade de Deus, anunciar Jesus Cristo e a sua palavra, visto que existia uma noção «bien-connu» de Deus⁵, ou seja, a existência e a essência de Deus era algo adquirido e aceite de modo universal, não havendo, pois, necessidade de se realizar uma apologia da existência divina.

A partir da Idade Média dá-se uma nova orientação, pelo que surgirão estudos filosóficos e teológicos que procuram fazer uma demonstração sistemática da existência de Deus, destacando-se com particular relevância o argumento ontológico de Sto. Anselmo e as cinco vias para aceder a Deus, postuladas por S. Tomás de Aquino. No entanto, mesmo nesta formulação, é evidente a permanência de um pressuposto essencial, isto é, a consciência de que Deus existe. A dúvida, face a esta existência, começa a instalar-se mais tarde, verificando-se a partir do séc. XVII uma mudança conceptual a nível filosófico e teológico, materializada num modo diverso e distinto de compreender Deus, o mundo e o humano, pelo que os intentos de autonomização e questionamento sobre a realidade influem de modo significativo na relação entre o ser humano e Deus.

³ Cf. Edouard Des Places, *La religion grecque* (Paris: Picard, 1969), 184.

⁴ Cf. Jean Bottéro, *Naissance de Dieu: la Bible et l'historien* (Paris: Gallimard, 1986), 44-48.

⁵ Cf. Joseph Moingt, *Dieu qui vient à l'homme: Du deuil au dévoilement de Dieu I* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2002), 48. O autor recorre com bastante frequência à expressão «bien-connu de Dieu», sendo que com ela refere-se a uma percepção ou consciência geral de Deus. Uma noção que valoriza quase exclusivamente uma presença transcendente de Deus, que por seu turno tem intervenções esporádicas no mundo, o que conduz a uma perspectiva utilitarista, as quais foram veiculadas pela tradição oral ao longo dos séculos, pelo que se trata de uma compreensão de Deus alheada do Evangelho, baseada num fenómeno de comunicação geracional sem raízes relacionais. Pela importância desta expressão e o seu modo de concepção ao longo da obra de Joseph Moingt, optamos por reproduzi-la sempre na sua versão original.

Com efeito, esta nova conceptualização da realidade surge mais explicitamente com René Descartes, sendo as palavras de Eberhard Jüngel acerca do pensamento deste filósofo demonstrativas da mudança de pensamento sobre Deus: «O pensamento (ou especulação) acerca de Deus ameaçou, enquanto acontecimento ao nível do pensar, a unidade do ser divino. (...) A possibilidade de crise do pensamento acerca de Deus enquanto pensamento tornou-se mais aguda no momento em que o pensar se fundamentou a si mesmo no evento do “eu penso” humano»⁶. Com efeito, através desta fundamentação com base no «eu penso»⁷, o «conceito de Deus como ser necessário torna-se questionável a partir do momento em que o homem descobre a autonomia da sua razão prática e descobre também que no “eu quero” está o proto-processo primário da liberdade. Deste modo, esta liberdade não se coaduna com o conceito de Deus como ser necessário»⁸.

Neste sentido, a ideia que o ser humano tem de si próprio conduz a que o seu modo de agir seja condicionado por esta nova conceção da realidade, pelo que a ideia de Deus é relativizada, visto que nesta «nova visão do universo, o homem pensa de uma maneira diferente a sua relação com o mundo e, se antes se pensava em relação com Deus, agora pensa-se em função de um mundo vazio de Deus»⁹. A partir do *cogito* cartesiano, o ser humano assume o controlo sobre si mesmo¹⁰, Deus fica dependente do ser humano, na medida em que a autonomização do humano ao nível do «eu penso» desagrega o próprio Deus no que se refere à sua essência e existência, de modo que, no «horizonte do «eu penso», o conceito metafísico de Deus (...) fica cada vez menos pensável e, finalmente, impensável»¹¹.

Perante estes aspetos, Joseph Moingt indica que, neste pensamento de René Descartes, pode encontrar-se o fundamento do ateísmo moderno, na medida em que a aspiração a um saber, baseado apenas na razão e numa exacerbada liberdade de pensamento que produz um novo discurso sobre Deus, possui como consequências o afastamento da teologia da revelação, ou seja, o afastamento da razão natural face à revelação, o que favorece um caminho que conduz

⁶ Eberhard Jüngel, *Dios como Misterio del Mundo*, trad. por Fernando Carlos Vevia (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984), 148.

⁷ Descartes certifica a existência pelo pensamento, o que supõe, na sua linguagem, que a alma tem de pensar sempre para existir: «Pensar? Aqui descubro: o pensamento é; apenas este atributo não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo, isto é certo. Mas por quanto tempo? Certamente, enquanto penso, porque pode porventura acontecer que eu cessasse totalmente de pensar deixaria, desde logo, inteiramente de ser.» René Descartes, *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, trad. por Gustavo de Fraga (Coimbra: Livraria Almedina, 1985), 122.

⁸ Jüngel, *Dios como Misterio del Mundo*, 39.

⁹ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 76-77.

¹⁰ «Mas que sou eu então? Uma coisa pensante. O que quer isto dizer? Quer dizer: uma coisa que duvida, que compreende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que também imagina, e que sente.» Descartes, *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, 124.

¹¹ Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes: Méthode et métaphysique* (Paris: PUF, 1991), 187-193.

à incredulidade¹². Por conseguinte, verifica-se que, em torno dos séculos XVII e XVIII, a relação do ser humano face a Deus já se altera, recusando-se a ficar num domínio de aceitação e não questionamento, que era constante nas épocas anteriores, suscitando-se, assim, uma crise ao nível da crença em Deus.

Esta aquisição de autonomia por parte da razão humana abalou a Igreja e a teologia, que não conseguiu permitir que a razão tivesse liberdade de pensar no âmbito da fé, sucedendo-se uma postura defensiva e de hostilidade, que criou uma imagem de oposição entre razão e fé, pelo que o próprio pensamento e espírito epistemológico desta época conduz ao afastamento da revelação e da religião, esvaziando-se o pensamento sobre Deus¹³. Devido ao afastamento da religião, o ser humano aprende a prescindir de Deus e a viver na ausência de Deus, *etsi Deus non daretur*¹⁴. Por conseguinte, Deus foi perdendo o seu significado no mundo e para o ser humano, visto que, pelo seu desaparecimento das áreas do saber e da vida social, dissipa-se o reconhecimento que existia desde as origens da humanidade, tal como indica Dietrich Bonhoeffer:

«O movimento (...) que teve como conquista a autonomia humana (entendendo-se isso como a descoberta das leis segundo as quais o mundo vive e se basta a si mesmo nos domínios da ciência, da vida social e política, da arte, da ética e da religião) atingiu o seu culminar nos nossos dias. O homem aprendeu a resolver todas as questões importantes sem recorrer a Deus (...) Hoje em dia é óbvio que sem Deus tudo corre tão bem como antes. Tal como no âmbito científico, Deus vê-se rejeitado cada vez mais para longe e mais fora da vida humana: perdendo terreno»¹⁵.

O período racionalista e iluminista próprio da denominada «época das luzes» considera como obscurantismo tudo o que é determinado pelo âmbito da fé e da crença, de modo que, para além de uma constatação relacionada com a perda de crença, verifica-se igualmente um processo de retirada da religião. A secularização influi de forma determinante no pensamento sobre Deus, pelo que Joseph Moingt analisará os seus efeitos nas três dimensões, já inicialmente referidas. Por conseguinte, importa compreender que consequências a secularização atribui ao fenómeno religioso e se é possível falar-se de Deus neste contexto.

¹² Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 59-61.

¹³ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 77.

¹⁴ Cf. Dietrich Bonhoeffer, *Resistencia y Sumisión*, trad. por Michael Faber-Kaiser (Madrid: Ediciones Ariel, 1969), 209. Esta expressão de Dietrich Bonhoeffer reflete um período trágico da história da humanidade, durante a II Guerra Mundial, em que este autor aponta o silêncio perante Deus. O Deus da Bíblia deve ser vivenciado e não falado, recusa os conceitos teóricos e metafísicos de Deus, de modo que devemos viver como se Deus não existisse, embora estejamos sempre perante Ele.

¹⁵ Bonhoeffer, *Resistencia y Sumisión*, 189-190.

1.2 Que Deus?

Como é que a crença cristã perdeu a sua vitalidade? Como pensar a religião quando esta parece ter perdido o sentido e deixado de dar sentido ao ser humano? A religião cristã procede de uma herança religiosa concreta, mas não se identifica totalmente com essa religião precedente, visto que o próprio Jesus várias vezes se desvia do seu passado religioso. Não funda nenhuma instituição cultural, anuncia a boa nova do Reino de Deus e não um conjunto de preceitos ou ritualidades que devem ser cumpridas¹⁶. A fé cristã assume-se como resposta a uma chamada de Deus, com uma particularidade de encontro e relação confirmada no modo de Deus se fazer companheiro do ser humano na sua história pessoal, pelo que o cristão toma consciência de si como dom recebido do Espírito de Deus, como inspiração que brota da história e das Escrituras, de renovação (2Cor. 3, 6-18; 5, 16-17), e não simplesmente uma confissão cultural e doutrinal adquirida e que se transmite num regime de herança religiosa dos antepassados¹⁷.

Não obstante, essencialmente a partir do séc. VI, a religião cristã, devido à sua propagação e universalização, começa a cair, inevitavelmente, num regime de tradição social, e não mais de contágio de fé viva que acende o desejo de ser cristão, de modo que a própria relação com o poder temporal conduziu a que a fé cristã ficasse reduzida a um fenómeno de comunicação, originando-se a propagação de uma ideia «bien-connu» de Deus, desvirtuando-se a original chamada interior do Espírito¹⁸. Todo este processo leva a que se perca a força de uma convicção pessoal sustentada pelo «eu creio» e se entre no vazio despersonalizado do «nós cremos»¹⁹.

Todo este processo encaminha para uma conceção mágica e utilitarista da ação de Deus, pelo que, da mudança de pensamento revelada nos séculos XVII e XVIII, principalmente ao nível da compreensão do mundo e do próprio ser humano, resulta que os crentes, com uma nova mentalidade, entendam o fenómeno religioso e a própria religião como a antítese de um novo pensamento racionalista, que coloca em litígio e em contradição Deus face às novas ciências modernas²⁰.

¹⁶ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 84. Com esta formulação, Joseph Moingt parece conduzir a uma conceção eclesial confessional, isto é, uma eclesiologia desencarnada afastada da tradição institucional. Esta análise será retomada no último capítulo deste trabalho.

¹⁷ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 84-86.

¹⁸ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 87.

¹⁹ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 88. A expressão «nós cremos» significará uma necessária despersonalização? Só a convicção pessoal «eu creio» é que assegura a verdade de fé e entrega a Deus? Regressaremos a esta cogitação no último capítulo.

²⁰ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 90.

Na sequência deste processo, o autor em estudo apresenta como consequência uma natural perda de crença, embora distinga este facto de uma perda de fé cristã²¹, visto que a fé cristã distinguir-se-á da ideia «bien-connu» de Deus, que foi sendo transmitida por muitos períodos da história, pois o Deus da revelação e do Evangelho não se identifica com a religião num sentido simplesmente institucional e cultural, mas supera esse âmbito.

Assim, a comodidade em torno de uma ideia de Deus tapa-buracos, ao invés de uma fundamentação alimentada pelo Evangelho, suscitou uma determinação da ideia cristã de Deus baseada numa noção «bien-connu» de Deus, que procedia da compreensão mais remota e comum a todas as religiões, a saber: uma conceção de Deus dominador, justiceiro, intervencionista, que age a partir de um trono de glória com o seu juízo implacável²².

Como consequência, refere Joseph Moingt: «esta noção “bien-connu” de Deus, associada à nossa ignorância e medos, fica vazia de conteúdo, na medida em que os saberes secularizados negam a capacidade de Deus intervir tanto nas coisas do universo, como nos assuntos dos homens»²³. Com efeito, torna-se natural que, pela redução da religião estritamente a uma função intervencionista de Deus, se verifique o desaparecimento da mesma, na medida em que outros saberes ou ciências encontram solução para aquilo a que a própria religião pretendia dar resposta. Neste sentido, quando uma função utilitarista do culto supera a relação pessoal e gratuita com Deus, o Evangelho e o acolhimento do Espírito, é possível que se verifique como consequência imediata a dissolução da religião num quadro em que a compreensão humana da realidade se modificou²⁴.

Na continuidade deste tópico, o padre Joseph Moingt segue o pensamento de Dietrich Bonhoeffer, visto que este último indica que o cristianismo, na modernidade, desaparece na própria cultura, pois o entendimento de um Deus «tapa-buracos» conduz inevitavelmente à retirada de Deus no contexto de uma sociedade em que as respostas humanas prescindem das ações de Deus²⁵. Não obstante, importa salientar a conclusão indicada por Joseph Moingt: «o que desaparece não é o cristianismo no que tem de específico, mas a religião enquanto tal»²⁶.

Logo, o que se destruiu na religião foi o «vínculo social e religioso, tudo o que tem como função ligar e religar, o princípio de autoridade e identidade, o poder da instituição para obrigar o indivíduo»²⁷, daí resultando o desaparecimento de uma ideia de comunidade que

²¹ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 91.

²² Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 94-95.

²³ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 95.

²⁴ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 97.

²⁵ Cf. Bonhoeffer, *Resistencia y Sumisión*, 185-186.

²⁶ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 98.

²⁷ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 102-103.

partilha um conjunto de crenças e as vive, dando-se lugar a uma dinâmica de individualismo em que cada um tem o seu modo específico de viver a própria religiosidade.

Com efeito, esta vertente teológica, apresentada por Dietrich Bonhoeffer, é aceite e acolhida por Joseph Moingt, compreendendo-se as consequências que a secularização exige na abordagem da questão de Deus e do fenómeno religioso, visto que, necessariamente, a Igreja perde a força de um totalitarismo religioso e manifesta-se na base de um silenciamento de Deus, tal como refere Dietrich Bonhoeffer:

«O Deus que está connosco é o Deus que nos abandona! (Marcos 15, 34). O Deus que nos faz viver no mundo, sem a hipótese de trabalho “deus”, é o Deus perante o qual estamos permanentemente. Perante Deus e com Deus, vivemos sem Deus. (...) Deus é impotente e débil no mundo, e só assim Deus está connosco e nos ajuda. Mateus 8, 17 indica claramente que Cristo não nos ajuda pela sua onnipotência, mas pela sua debilidade e sofrimentos. Esta é a diferença decisiva face a todas as religiões. A religiosidade humana remete ao homem, à sua necessidade, ao poder de Deus no mundo: assim Deus é o *deus ex machina*. Porém, a Bíblia remete-nos para a debilidade e sofrimento de Deus.»²⁸

Esta perspectiva de Dietrich Bonhoeffer, assumida por Joseph Moingt, revela desde logo como o teólogo jesuíta compreende a secularização, na medida em que esta indica a necessidade de mudança na conceção da realidade, num âmbito em que o agir de Deus se dá propriamente pelo humano, de um modo incarnado no sofrimento e debilidade do outro. Ainda que, salvaguardada a clara transcendência de Deus, o modo de agir é necessariamente imanente, numa mediação humana que, como veremos na sequência deste trabalho, é mediada por Cristo na sua encarnação. Com efeito, neste âmbito teológico, a secularização permitiu clarificar o modo como se olha para Deus, sendo que a visão mecanicista de Deus tapa-buracos morreu, suplantada por um outro modo de conceber a ação de Deus no mundo.

1.3 Que religião?

No seguimento do que vem sendo explorado, inaugura-se uma outra dimensão de análise, podendo-se questionar: que impacto tem a secularização numa abordagem sociológica da religião? Com que propriedades se pode falar de religião? Como se situa Deus neste campo? Como se situa o religioso e a procura de sentido de cada ser humano?

²⁸ Bonhoeffer, *Resistencia y Sumisión*, 209-210. «Deus é pensado como Deus e não sem o mundo, pelo que Deus assim entendido permite pensar a mundanidade do mundo sem Deus. (...) O pensamento de Bonhoeffer (...) ensinou a pensar o mundo (existente “*etsi deus non daretur*”) “*coram deo*”, ao ensinar a pensar o Deus existente em Cristo crucificado como o Deus “*coram mundo*”.» Jüngel, *Dios como Misterio del Mundo*, 90.

Tendo presente a abordagem anterior, que evidenciava uma ideia tradicional de Deus obsoleta e que, por isso, veiculava a ideia de um Deus tapa-buracos com características totalitaristas, Joseph Moingt situa o seu estudo numa perspetiva sociológica, de modo que nesta fase assumirá de forma mais próxima o pensamento de Marcel Gauchet.

Muitos consideraram a obra de Marcel Gauchet, em particular, «*Le désenchantement du monde*», como uma profetização do desaparecimento da religião, principalmente devido ao anúncio do «fim da religião» e de que o cristianismo se apresentava como «a religião da saída da religião». A proposta de Marcel Gauchet, porém, não se identifica com o anúncio do fim da religião, mas com uma descrição das transformações fundamentais observadas num contexto moderno e contemporâneo, em concreto incidindo na relação entre o ser humano e religião²⁹. Por conseguinte, refere Marcel Gauchet, a saída da religião «não é o desaparecimento de toda a experiência de tipo religioso», mas, sim, o «fim do seu papel de estruturação do espaço social (...) da organização completa do campo humano-social», pelo que a função social desaparece, embora permaneça a «função subjetiva», da experiência religiosa³⁰.

Tal compreensão é totalmente assumida por Joseph Moingt, visto que este teólogo afirma que o que se destruiu na religião foi o vínculo social e religioso, o que tinha como função ligar e religar, o poder da instituição que obrigava o indivíduo³¹. O teólogo francês distingue religião de religioso, na medida em que a religião se caracteriza como uma forma de organização social do religioso na relação com a vida da sociedade e, assim, ao verificar-se a decadência e desagregação do vínculo entre religião e sociedade, o religioso pode migrar para fora da religião, expressando-se de diversas formas, inclusive em âmbitos sem referência de sagrado, assim como numa perspetiva individualista e, por vezes, desencarnada³². Neste sentido, prossegue o nosso autor, o religioso permanece, embora não raras vezes recuse uma dimensão coletiva e visível/institucional, situando-se na efervescência e esoterismos de muitos grupos carismáticos que já não possuem a dimensão comunitária, mas, sim, uma valorização autossuficiente face ao modo de satisfazer os desejos de religioso³³.

A obra de Marcel Gauchet, explorada por Joseph Moingt, apresenta duas teses fundamentais, a saber: as sociedades modernas ocidentais, no seu carácter marcadamente político, são consideradas sociedades que saíram da religião, na medida em que o poder temporal exercido e o corpo social se dissociam; por outro lado, a segunda tese demonstra que,

²⁹ Cf. José Tolentino Mendonça, «O que Resta de Deus,» *Didaskalia* XLIII, fasc. 1-2 (2013): 287-288.

³⁰ Cf. Marcel Gauchet, *El Desencantamiento del Mundo: una historia política de la religión*, trad. por Esteban Molina (Madrid: Editorial Trotta, 2005), 282-284.

³¹ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 103.

³² Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 101.

³³ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 102-103.

apesar da saída do âmbito da religião, continua a existir uma persistência do religioso³⁴, algo que havia já sido assinalado pelo padre Joseph Moingt e que ele fundamenta com a obra de Marcel Gauchet.

A primeira tese, em particular, revela uma natural separação entre a ordem humana e a ordem divina, a independência da esfera terrestre face à esfera divina/celeste, embora, perante tais factos, a mediação espiritual eclesial, não obstante conduzir os fiéis à autonomia em relação ao mundo, e os ensine a estar e agir no mundo como meio de salvação, permitindo-lhes uma vivência de fé segundo a liberdade, pode conduzir a uma espiritualização tal, que acabaria por eliminar a mediação institucional³⁵.

A partir desta observação, Marcel Gauchet revela a possibilidade inequívoca de a religião estar no mundo segundo uma perspectiva de mediação. Com efeito, a perda do poder temporal por parte da instituição religiosa, característica da secularização, vem revelar a verdadeira função da religião, que não cessa perante a emancipação do ser humano, mas, antes, lhe concede instrumentos para a adesão ao Deus do Evangelho, o Deus de Jesus Cristo, que compreende a boa relação face ao estar e ser no mundo de cada ser humano. Por conseguinte, nesta compreensão, a Igreja não procura organizar a sociedade, mas, sim, dedicar-se a ser figura de Deus.

Marcel Gauchet sustenta como evento significativo que testemunha a conciliação entre a vertente humana e divina da religião a encarnação de Jesus, «testemunho vivo no coração da fé da inalcançável separação das duas ordens da realidade (natural e sobrenatural) e da plena consistência de cada um»³⁶. Acrescenta ainda que «Deus, tomando a forma humana, é Deus descobrindo-se completamente outro (...) que sem o recurso à revelação havia sido ignorado pelos homens», sendo que a encarnação é a «plena conjugação da uma humanidade completa e de uma divindade integral», daí que o cristão deve situar-se entre um dever de pertença e um dever de distância, entre uma aliança com o mundo, e uma simultânea estranheza face ao mesmo³⁷.

³⁴ Cf. Gauchet, *El Desencantamiento del Mundo*, 31-67.

³⁵ Cf. Gauchet, *El Desencantamiento del Mundo*, 69-92.

³⁶ Gauchet, *El Desencantamiento del Mundo*, 113.

³⁷ Gauchet, *El Desencantamiento del Mundo*, 113. Esta relação com o mundo pode entender-se segundo o afirmado por Mestre Eckhart: «todas as coisas são em Deus e por Ele; fora d'Ele e sem Ele nada há de verdade: pois todas as criaturas são algo inferior e um puro nada diante Deus. Por isso, o que em verdade são, o são em Deus e por isso, só Deus é. (...) quer dizer que Deus é inseparável de todas as coisas, pois Deus está em todas as coisas de forma mais íntima do que elas estão para si mesmas. Desta maneira, Deus é inseparável de todas as coisas. Assim, deve ser o humano inseparável de todas as coisas, isto é: que o humano não seja nada em si mesmo, e esteja absolutamente separado de si mesmo; desta maneira é inseparável de todas as coisas e é todas as coisas. (...) Por isso, o humano, que é inseparável de todas as coisas, toma a deidade face às coisas, onde Deus toma também a sua deidade» (A deidade de Deus depende do seu ser inseparável de todas as coisas). Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, trad. por Amador Esquerria (Madrid: Alianza Editorial, 2018), 135-136.

Assim, Joseph Moingt, além de assumir o pensamento de Marcel Gauchet, reafirma o facto de o cristianismo se situar como a «religião da saída da religião», na medida em que supera a sua vertente institucional e temporal, mas se confronta numa dinâmica de fé face à concretização da transcendência de Deus na imanência de um Deus que se faz homem, que se faz presente na história, que se realiza num viver juntos, pelo que Deus não se perde ou desaparece com as transformações radicais da religião, mas deve ser reconhecido pelo crente à luz do Evangelho na mediação crística e eclesial³⁸.

Pela análise realizada até ao momento, segundo um olhar sobre as mudanças de paradigma exigidas pela secularização, inicialmente, a nível teológico, constata-se que o modo de conceber Deus se reorienta, deixando de se realizar uma interpretação utilitarista de um Deus «tapa-buracos» que seguia uma noção «bien-connu» de Deus; posteriormente, com uma orientação sociológica que anuncia o «fim da religião», não enquanto desaparecimento do fator religioso, mas como transformação radical na relação do ser humano com a religião, assume-se o cristianismo, pela encarnação, como religião que reflete e se constitui, não simplesmente pela organização visível e institucional, mas principalmente pela constante tensão teândrica de uma alteridade transcendente confirmada na imanência, um totalmente-Outro que se faz outro na mediação de um outro sujeito humano.

Com efeito, a reflexão alargar-se-á ao estudo de um contexto metafísico e filosófico. A secularização também influenciou de modo determinante na metafísica e pensamento filosófico sobre Deus, caminho este que viria a suscitar a evocação da «morte de Deus» e um ateísmo assumido, que marca de modo indelével os últimos séculos do segundo milénio.

1.4 Que metafísica?

O périplo realizado por Joseph Moingt inicia-se pela aproximação ao pensamento de Immanuel Kant e de G. H. Friedrich Hegel, principalmente pela valorização e nova amplitude que estes autores concedem à teologia da revelação. Através da análise que se seguirá, ficará evidente que a teologia da revelação aprenderá a colocar-se em diálogo com a sociedade moderna, superando a situação de marginalização, para a qual tinha sido relegada pela razão

³⁸ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 110-115. O facto de Joseph Moingt seguir o pensamento de Marcel Gauchet conduz a uma compreensão da secularização como exterior ao próprio cristianismo, ou seja, a racionalidade moderna exige que a religião saia de si para ir ao encontro do secular. No entanto, esta questão pode ser aprofundada, questionando-se o facto de Joseph Moingt assumir acriticamente a posição de Marcel Gauchet. Será que a secularização é exterior ao cristianismo, ou ela surge no interior do cristianismo? Esta questão é suscitada por Charles Taylor, que defende o facto de o cristianismo estar na origem da própria secularização, algo que suscitaria outro tipo de conclusões na ponderação desta problemática por Joseph Moingt. Nesta linha, observe-se: Charles Taylor, *A Era do Secular*, trad. por Joana Chaves (Lisboa: Instituto Piaget, 2007), 649-702; 743-758. A problemática da secularização continua a ser um tema em constante problematização, podendo se analisar: Paolo Costa, *La Città Post-Secolare: il nuovo dibattito sulla secolarizzazione* (Brescia: Editrice Queriniana, 2019).

crítica, e estabelece a busca por Deus no âmbito da liberdade, da ética e do sentido da existência do ser humano neste mundo, posicionando-se assim no terreno da história, o que inicia a abertura e desvinculação de uma ideia «bien-connu» de Deus³⁹.

Em 1790, na obra «*Kritik der Urteilskraft*», Immanuel Kant refere a necessidade que o ser humano tem, ao pensar-se como «objetivo final da criação enquanto ser moral», de admitir a existência de Deus como «causa moral do mundo», embora este argumento não possa demonstrar a existência de Deus, visto que esta só é suficientemente demonstrada pelo uso «prático da nossa razão»⁴⁰. O mesmo é atestado por Eric Weil, que na análise à antropologia de Immanuel Kant, indica que, para este filósofo, o ser humano é um ser que se define pela necessidade de Deus, que tem de ser pensado como ser no mundo na relação que estabelece com Deus, sendo que a prova da existência de Deus se fundamenta na humanidade do ser humano⁴¹. Deste modo, conclui Joseph Moingt que, para Immanuel Kant, se pode pensar Deus a partir do ser humano e da sua liberdade⁴².

O teólogo jesuíta insiste na análise de Eric Weil, na medida em que este afirma, no contexto da filosofia e antropologia kantiana, que Deus é pensável a partir do ser humano, pelo que o ser humano não é ser senão por Deus, e Deus não existe senão para o ser humano, resumindo-se a fé a uma necessidade de descobrir e pensar uma estrutura do mundo na sua totalidade⁴³. O ser humano, na sua busca de sentido, de uma finalidade para o seu existir, concebe-se como fim da natureza e como seu fim último, de modo que o pensamento de Deus une estas duas realidades, tornando-se evidente, portanto, que Deus é apenas uma ideia do ser humano, embora seja a ideia mais elevada que há, na qual o ser humano coloca a questão do seu sentido último e se compreende a si mesmo⁴⁴. Com efeito, chega-se a uma «prova prática e moral da existência de Deus», que não se deve converter numa prova teórica, mas indicar para um pensamento que permite considerar Deus como o «fundamento incognoscível e indubitável de todos os feitos»⁴⁵.

Perante estas afirmações e tendo em conta os dados revelados, conclui Joseph Moingt que:

³⁹ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 191.

⁴⁰ Immanuel Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, trad. por António Marques e Valério Rohden (Lousã: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992), 379-382.

⁴¹ Cf. Eric Weil, *Problèmes Kantians*, 2ªed. (Paris: J. Vrin, 1970), 33-34.

⁴² Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 160.

⁴³ Cf. Weil, *Problèmes Kantians*, 58-61.

⁴⁴ Cf. Weil, *Problèmes Kantians*, 97-98.

⁴⁵ Weil, *Problèmes Kantians*, 100-101.

«Kant encerra as vias de um conhecimento objetivo, conceptual de Deus, encerra o caminho da pretensão de demonstrar racionalmente a sua existência mediante provas de causas ou de finalidades do mundo; mas não conduz ao ateísmo, pois mostra que o pensamento de Deus surge, inexoravelmente, da questão do ser humano, da busca de sentido do mundo, da consciência de obrigação moral, da experiência de uma liberdade falível.»⁴⁶

Immanuel Kant reserva uma abertura à fé também por parte da razão, concluindo-se que inaugurou um pensamento e procedimento filosófico para pensar Deus sobre a base da antropologia, uma nova perspectiva para a teologia, visando restabelecer os laços entre fé e razão⁴⁷.

No seguimento desta abordagem filosófica pelos finais do iluminismo, segue-se o pensamento de Friedrich Hegel, que, distinto de Immanuel Kant, indicará que Deus parece não ter outra existência senão a que recebe do espírito humano a tomar consciência de si⁴⁸. Apesar de Friedrich Hegel se situar entre os filósofos que mais contribuiram para o afirmar do ateísmo, o seu ponto de partida relaciona-se com o «Deus da revelação cristã, o Deus-Trindade revelado na história e na morte de Jesus»⁴⁹, tratando-se de um Deus revelável, um Deus que é uno em três pessoas, sendo este o princípio sobre o qual gira a história universal – a história termina aí e parte daí⁵⁰.

Friedrich Hegel, no seu pensamento pós-kantiano, recusa pensar Deus apenas pela razão teórica da natureza, mas pensa-o num âmbito ético concretizado numa relação de liberdade mútua que se revela entre Deus e o ser humano, de modo que o conhecimento de Deus dá-se pelo Espírito de Deus presente no ser humano, ou seja, «a mútua comunidade de Deus e do humano é uma comunidade do Espírito com o Espírito», donde se conclui que o «humano só conhece a Deus na medida em que Deus se conhece no humano; este conhecimento é a consciência que Deus tem de si mesmo, mas também conhecimento que o humano tem de Deus, que não é outra coisa senão o próprio Espírito de Deus»⁵¹.

Friedrich Hegel aponta três realizações humanas que constituem a revelação do Espírito – a arte, a religião e a filosofia. Estas três dimensões não diferem em relação ao objeto,

⁴⁶ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 163.

⁴⁷ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 163-164.

⁴⁸ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 166.

⁴⁹ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 166.

⁵⁰ Cf. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión: La religión determinada*, vol. II, trad. por Ricardo Ferrara (Madrid: Alianza Editorial, 1987), 288-312.

⁵¹ G. W. F. Hegel, *Les preuves de l'existence de Dieu* (Paris: Éditions Mouton, 1947), 76-77 e 162. Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, trad. por Wenceslao Roces (México: Fondo de Cultura Económica, 1994), 441-443.

mas, sim, quanto à forma, pelo que a consciência da religião supera o âmbito da arte, pois consegue interiorizar o sujeito e oferecer uma representação subjetiva da realidade apresentada, embora o espírito absoluto seja representado pela filosofia, que por isso supera a religião, pois o pensamento livre constitui a forma mais pura do saber⁵².

Perante esta linha orientadora, Joseph Moingt questiona-se quanto à religião e a Deus, visto que a passagem ao reinado da filosofia, que é o espírito absoluto, levanta a questão de como se compreende a relação face ao religioso e a Deus. A ideia de Deus estará condenada a dissolver-se na subjetividade da consciência?⁵³

Perante este questionamento, Joseph Moingt apresenta as conclusões de diversos autores e pensadores face a esta problemática, dos quais salientamos Gérard Lebrun, que compreende como consequências da filosofia hegeliana a apreensão de Deus como um ser extramundano, numa realidade longínqua em que o ser humano, na sua finitude, se apresenta afastado de Deus, de modo que existe um equívoco na análise da revelação cristã, visto que a encarnação é reduzida a um acontecimento temporal contingente que não vê a morte de Jesus como a morte de Deus, afirmando-se assim uma irreconciliável relação entre a entidade divina e a criação⁵⁴.

Neste contexto, Joseph Moingt infere que Deus, na filosofia de Friedrich Hegel, não pode ser pensado como uma pessoa, visto que as deambulações entre finito e infinito não permitem tal associação, com risco de se ver limitado o ser de Deus. Assim, conclui o padre jesuíta:

«Hegel mostrou que Deus é pensável, mas não objeto de experiência, pensável como Espírito infinito, como Sujeito absoluto, não segundo os conceitos do entendimento, fechados na sua finitude, mas enquanto Conceito vivente, dinâmico, que sai de si mesmo, na história do espírito que é a unidade do finito e do infinito. O pensamento sobre Deus surge na consciência que tenta pensar o mundo, o homem e a relação de sentido um com o outro; cada vez que se coloca a questão acerca do sentido, surge o pensamento de Deus como a totalidade do sentido, como sentido do todo, como verdade absoluta. Hegel não demonstrou a existência de Deus, não afirmou que seria demonstrável por meio de provas (...) Deus dá-se a conhecer por si mesmo, manifesta-se pela evidência de ser o Sujeito que constitui toda a verdade e efetividade.»⁵⁵

⁵² Cf. G. W. F. Hegel, *Esthétique*, vol. I, trad. por J. G. (Paris: Éditions Mouton, 1944), 127 e 137-138.

⁵³ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 172.

⁵⁴ Cf. Gérard Lebrun, *La patience du Concept. Essai sur le Discours hégélien* (Paris: Gallimard, 1972), 127-131.

⁵⁵ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 185.

Com efeito, Friedrich Hegel pensa Deus como um sujeito que é em si e para si, embora não evite pensá-lo como unidade entre finito e infinito, algo que gera ambiguidade. No seu discurso, Deus não é apenas pensamento, mas também objeto de uma decisão em liberdade, de um compromisso vivido no qual se pode entender numa relação personalizada, pelo que a razão está implicada neste processo, superando-se o possível equívoco de que Deus poderia ficar diluído no espírito do mundo, mas afirma-se que Deus, enquanto acreditado, se compromete num processo de alteridade⁵⁶.

Esta ambiguidade não é caso único, na medida em que a filosofia hegeliana remete para a história da revelação de Deus em Cristo, de modo que Deus pode ser encarado na sua relação com o indivíduo histórico, embora este pensamento da história da revelação possa ser visto como o desenvolvimento necessário do espírito em si mesmo, resultando que a realidade possa ser lida como uma história ideal que não passa pela contingência do momento histórico, interpretando-se como exteriorização do espírito divino no espírito do mundo⁵⁷.

Em suma, um teólogo que explore a filosofia de Friedrich Hegel corre o risco inerente à experiência de conjugar a linguagem da cruz com a razão do mundo. De facto, a ambiguidade da linguagem pode conduzir a interpretações em diversos sentidos, porém, nesta fase histórica que abordamos, o discurso teológico não se pode associar simplesmente a uma piedade fervorosa para que a linguagem dialógica não venha a sucumbir numa idolatrização que inibe uma boa comunicação com o exterior. A obrigação moderna de conciliar transcendência com a revelação cristã na história suscita um caminho de possíveis ambiguidades ao nível da linguagem, apresentando-se como uma hermenêutica de fronteira entre a saída de uma noção «bien-connu» de Deus e a dificuldade de conceber Deus, segundo a orientação da realidade histórica⁵⁸.

Tal como referíamos antes da abordagem a Immanuel Kant e Friedrich Hegel, a teologia da revelação aprende a exercer a sua racionalidade perante o pensamento moderno, na relação com este último. Aceita iniciar um percurso que se começa a afastar de uma noção «bien-connu» de Deus, sem se refugiar na piedade irracional, tomando posição no contexto histórico, no qual se revela o Deus de Jesus Cristo⁵⁹.

Neste contexto do intitulado «duelo por Deus», o nosso autor avança para uma última etapa entre os séculos XIX e XX, em que o pensamento humano urge em desprender-se da filosofia teológica, numa linha da nova metafísica e antropologia consideradas por Immanuel

⁵⁶ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 187.

⁵⁷ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 188. Cf. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 439-440.

⁵⁸ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 189.

⁵⁹ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 191.

Kant e Friedrich Hegel⁶⁰. Assim, este período será indissociável da interpelação «Deus morreu», apresentando-se como protagonistas Ludwig Feuerbach e Friedrich Nietzsche.

O contexto histórico moderno revela no ser humano a intenção de este se pensar por si mesmo, sem qualquer referência ao reino de Deus, de modo que cada ser humano possa ser construtor da sua própria história sem relação com a Providência divina, confirmando-se uma existência sensível, numa liberdade concreta, face a uma individualidade autónoma⁶¹. O movimento de separação da religião face à sociedade política, anteriormente explorado na abordagem a Marcel Gauchet, teve como consequência a perda da figura religiosa, isto é, a dissolução do pensamento e presença de Deus, pelo que, face a estas circunstâncias, o ateísmo toma o papel de protagonista na sociedade e, por isso, se começa a falar da «morte de Deus», embora esta seja a morte da noção «bien-connu» de Deus que se descompunha, obrigando os crentes a pensá-lo de um novo modo⁶².

Neste sentido, ao longo destes séculos, foram vários os protagonistas que marcaram esta mudança metafísica e filosófica que se dissocia da teologia, pelo que, para uma melhor compreensão desta evolução, manifesta-se como pertinente a descrição que Karl Löwith realiza, a partir de Friedrich Hegel até Friedrich Nietzsche, de modo que em Friedrich Hegel, refere o autor, se compreende ainda uma linha baseada na teologia filosófica; Ludwig Feuerbach transforma essa teologia filosófica numa única antropologia a partir do corpo; Karl Marx faz a sua análise segundo um objeto focado na análise socioeconómica de classes; Sören Kierkegaard olha o indivíduo emancipado do mundo, de modo que seja ele mesmo voltado para Deus e, por fim, Friedrich Nietzsche assume a autossuperação do ser humano em direção ao «Super-homem»⁶³.

Deste modo, o ateísmo, que durante os séculos XVII e XVIII ainda vagueava de forma tímida, assume a partir do século XIX um carácter indelével. Na base do ateísmo moderno e pós-moderno, está a problemática já abordada por Eberhard Jüngel face à filosofia de René Descartes, ou seja, no caso de Ludwig Feuerbach, este separa a essência e a existência de Deus, de modo que toda a realidade é fundamentada na base do «eu penso», logo os predicados divinos são transferidos para o ser humano, não sendo esses predicados mais do que a natureza humana projetada além dos seus limites, numa ideia de ser infinito⁶⁴.

⁶⁰ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 192.

⁶¹ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 194.

⁶² Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 194-195.

⁶³ Cf. Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: the revolution in nineteenth-century thought*, trad. por David Green (Canadá: Holt, Rinehart and Winston, 1964), 307-326.

⁶⁴ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 198; Cf. Jüngel, *Dios como Misterio del Mundo*, 150-151.

Na concepção de Ludwig Feuerbach, a filosofia de Friedrich Hegel apresenta de modo dissimulado a negação do cristianismo, pelo que no seu próprio pensamento, ao realizar uma interpretação antropocêntrica do conceito de encarnação, indica que o facto de a religião cristã ter unido o nome do homem ao nome de Deus num só homem fez com que ao nome do homem fosse atribuído um estado de ser divino, de modo que a religião, ao dizer «Deus é homem, o homem é Deus», transforma o homem em Deus e «rebaixa Deus ao estado de homem»⁶⁵. Deste modo, este filósofo não considera o que Deus é em si mesmo, apresentando Deus como uma projeção que o ser humano realiza, consoante as suas necessidades, visto que a existência divina está na própria consciência humana.

Este pensamento e postura possibilitadora de ateísmo, evidenciados por Ludwig Feuerbach e seus contemporâneos, são indicadores que se associam a outros fatores históricos externos, nomeadamente as mudanças de nível económico, tecnológico e ético que tornavam como obsoletas as antigas práticas religiosas. O descrédito em que se viu imergida a religião, devido ao facto de outras áreas e saberes ocuparem o seu raio de ação, assim como a suspeita face à fé, conduziu a que a secularização moderna acabasse por sacralizar vários elementos; a razão, o Estado, a política, entre outros, são elementos que se manifestaram como formas de religião, mas que não assumem o seu estatuto religioso⁶⁶.

Estas concretizações prefiguram o pensamento de Marcel Gauchet anteriormente explorado, visto que o poder político aproveita e faz uso da autoridade da religião, ao mesmo tempo que se apoia nela, pelo que a democracia laica desvia os cidadãos das necessidades religiosas, tornando-os focados apenas nos assuntos temporais, tratando-se assim de um ateísmo prático - a morte do cristianismo iniciada por Ludwig Feuerbach⁶⁷.

Numa mesma linha de ateísmo, segue Friedrich Nietzsche, que evoca de modo concreto a «morte de Deus». Na sua obra intitulada «*Also Sprach Zarathustra*», torna-se evidente a convicção e a afirmação de que Deus morreu. O diálogo entre o ancião, que ama a Deus, e Zarathustra, que ama os homens - algo que já deveria ser reconhecido por todos -, conduz Zarathustra a questionar-se: «Será possível? Este santo velho na sua floresta ainda não ouviu dizer que Deus morreu»⁶⁸. Em oposição, anuncia o «Super-homem», o homem que se abre a

⁶⁵ Ludwig Feuerbach, *A Essência do Cristianismo*, trad. por José da Silva Brandão (Brasil: Papyrus Editora, 1988), 29.

⁶⁶ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 203-204. Ver também Cf. João Duque, «A Fé Cristã depois da Morte Simbólica de Deus,» *Humanística e Teologia* XXIX, fasc. 1 (2008), 109.

⁶⁷ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 205.

⁶⁸ Friedrich Nietzsche, *Assim Falava Zarathustra*, trad. por Alfredo Margarido (Lisboa: Edição Babel, 2015), 26. Ver neste contexto da «morte de Deus» a interpelação e referência anunciada por Hegel que, em contexto filosófico, terá sido a primeira enunciação da «morte de Deus», ainda que inicialmente num contexto cristológico e com relação à teologia luterana. A expressão terá desenvolvimento posterior, podendo-se observar a seguinte obra: Cf. Hegel, *Fenomenologia del Espíritu*, 433-457.

novos valores e que se supera - o «Super-homem é o sentido da terra»⁶⁹. Friedrich Nietzsche considera que o próprio cristianismo conduz à «morte de Deus», na medida em que este, pelo antropocentrismo religioso a que impele, faz com que Deus seja simplesmente compreendido ao serviço do humano e assim, desta forma, mata-se Deus, pois «Deus morreu; morreu da sua piedade pelos homens»⁷⁰. Neste sentido, refere Paul Valadier, na leitura que realiza de Friedrich Nietzsche, o judeo-cristianismo, ao ter terminado com a crença nos deuses antigos em função de um único Deus, acabou por destruir a crença no Deus único, visto que este se tornou num Deus demasiado humano, subjugando-se demasiado ao humano, revelando-se como inútil e irrisório⁷¹, conduzindo à afirmação de Friedrich Nietzsche: «Todos os deuses morreram, o que queremos, agora, é que viva o Super-homem»⁷².

A imagem do «Super-homem» instaura novos valores e uma nova compreensão do ser humano, superando concepções próprias de tempos anteriores à idade moderna. Os valores deste «Super-homem» implicam a vontade do humano se assumir a si mesmo no seu destino, pensar e realizar a sua própria natureza, assim como valores que já não se referem a Deus, que foi morto, e, inclusive, morto pelos humanos⁷³.

Perante o percurso estabelecido, conclui Joseph Moingt:

«A “morte de Deus” proclamada por Nietzsche não é outra coisa senão a morte da religião, e mais em concreto do cristianismo, afirmado por Feuerbach e a maior parte dos jovens hegelianos. Esta enuncia-se como modo de uma constatação – a descomposição e perda das crenças, o descrédito das instituições – e de uma tarefa que deve realizar-se para libertação dos homens. “Deus” é uma crença e uma instituição que emascara o vazio da existência humana, a insatisfação da sua condição mundana, o medo que o homem tem de assumir o seu destino.»⁷⁴

Assim, atinge-se o ponto nevrálgico de todo o caminho que vem sendo desenvolvido, pois, a partir do anúncio da «morte de Deus», a relação entre Deus e o ser humano parece ficar irremediavelmente comprometida, na medida em que a humanidade se posiciona numa linha de autossuficiência e niilismo absoluto, a negação total de relação. Deus deixa de ser pensado, pelo que a emancipação totalizante do ser humano conduz à «morte de Deus», a negação de

⁶⁹ Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra*, 26-27.

⁷⁰ Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra*, 129. Cf. Paul Valadier, «Nietzsche: Mort(s) de Dieu et luxuriance du divin,» *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001), 52-53.

⁷¹ Cf. Paul Valadier, *Nietzsche et la Critique du Christianisme* (Paris: Éditions du Cerf, 1974), 452-469.

⁷² Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra*, 115.

⁷³ Cf. Martin Heidegger, *Caminhos de Floresta*, trad. por Vittorio Klostermann (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002), 288-293.

⁷⁴ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 212.

Deus, que corresponde a um período de trevas, tendo a luz da modernidade evidenciado a sua não necessidade⁷⁵.

Por fim, com base em todo o percurso estabelecido, pode-se afirmar que a secularização moderna e Deus serão antagônicos? A «morte de Deus» implica necessariamente o seu desaparecimento? Que significado adquire todo o percurso realizado por Joseph Moingt a partir das três dimensões exploradas? A autocomunicação/revelação de Deus tornou-se incompreensível e indizível?

1.5 Que caminho, que futuro?

Perante as questões enunciadas, Joseph Moingt apresenta as conclusões do caminho estabelecido, assim como as consequências deste para a compreensão da revelação, na relação Deus-mundo.

Na modernidade, o ser humano desvinculou-se de Deus, não está mais sujeito à sua lei, visto que escolheu a possibilidade de negá-Lo, prescindindo da sua ação e presença. A emancipação da razão moderna assumiu-se como uma rebelião contra Deus, um ato de incredulidade em que o ser humano se apresenta como dono do seu próprio destino, querendo dominar todo o espaço humano, embora a modernidade também tenha trazido aspetos positivos, na medida em que o ser humano se reconhece como sujeito na possibilidade de escolher, optar e conhecer⁷⁶.

Pela observação dos efeitos da modernidade face ao cristianismo, pode considerar-se que ambos colidiram. No entanto, a colisão existente resume-se ao âmbito do cristianismo enquanto religião instituída, ou seja, instituição de poder absoluto que perde o seu esplendor, tal como se observou na abordagem de Marcel Gauchet. O cristianismo, porém, é muito mais do que a instituição visível: é, sobretudo, Evangelho⁷⁷. Nesta compreensão evangélica da Igreja, funda-se o cristianismo como «religião de saída da religião», de modo que o próprio Evangelho se coaduna com certos valores da modernidade e da secularização, visto que este não é poder, mas pretende abrir-se e conceder liberdade às comunidades a que se dirige. Conduz à reflexão e ao pensamento crítico do ser humano, logo partilha as intenções de uma sociedade moderna que se emancipa⁷⁸.

O cristianismo desenvolve um papel positivo na história, na medida em que se apresenta essencialmente como Evangelho, não se fixando numa institucionalidade inflexível.

⁷⁵ Cf. João Duque, *Dizer Deus na Pós-Modernidade* (Lisboa: Alcalá, 2003), 254-255.

⁷⁶ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 119-120.

⁷⁷ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 122.

⁷⁸ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 122.

Jesus, pela sua presença e ação na secularidade da história, desenvolveu a consciência de cada um se compreender como pessoa, com liberdade e dignidade, não subjugado à lei ou qualquer mecanismo de poder, instituindo a liberdade de cada crente⁷⁹.

Deste modo, Joseph Moingt apresenta Jesus como paradigma em que se compreende a relação e convivência da secularização com a presença de Deus no mundo. Não um Deus «tapa-buracos», segundo a crítica de Dietrich Bonhoeffer, mas, sim, um Deus que se faz presente na própria secularidade, no mundo, visto que este é lugar da presença de Deus e não um lugar alternativo no qual Deus decidiria, ocasionalmente, intervir. Por conseguinte, Jesus atuava nas fraturas da sociedade; o Evangelho que anunciava fixava-se fora do contexto religioso vigente, recusava o poder, e o Reino de Deus que anunciava era aberto a todos⁸⁰. A missão de Jesus foi servir, promover uma reconciliação na relação entre Deus e os seres humanos que não se encerra no domínio de uma instituição triunfalista, mas numa posição de vulnerabilidade, de encontro com os sofrimentos da humanidade. Com efeito, a manifestação da Igreja e do cristianismo deve revelar a força evangélica, agir segundo o modelo da encarnação assumido em Jesus Cristo. Encarnação do anúncio evangélico que age na história, toca a história concreta de cada humano, não reservada, simplesmente, à dimensão de um ideal a realizar, mas, sim, a uma vertente plena de atualidade, presença e vínculo relacional de amor⁸¹.

O Espírito de Deus presente na história, necessariamente como ação humana e imanente, revela como modo de agir o despertar, o orientar, o fortalecer a liberdade de cada crente, visto que a vontade de Deus supera toda a lei, e a sua salvação ultrapassa as barreiras da dinâmica institucional, de modo que o ser humano seja plenamente livre no seio da Igreja⁸².

Deste modo, a modernidade e a secularização conduziram e contribuíram para uma percepção de que Deus não é mais a noção «bien-connu» que foi comunicada ao longo dos séculos, mas, como refere o padre Joseph Moingt:

«Esta noção «bien-connu» de Deus, associada às nossas ignorâncias e medos, é vazia de conteúdo, na medida em que os saberes secularizados negam a capacidade de Deus para intervir tanto nas coisas do universo, como nos assuntos dos homens. Um Deus que perante as novas mentalidades é negado, sendo as atitudes religiosas vistas como infantis, e a soberania divina perde valor por já não ser necessária a sua evocação nos meios de poder

⁷⁹ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 123.

⁸⁰ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 125.

⁸¹ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 127. Na base de uma nova filosofia emergente no séc. XX, Martin Heidegger define o ser humano como «ser-no-mundo», não afastado do Transcendente, mas «ek-sistente», na abertura ao Ser-mesmo, pelo que a relação do ser humano com Deus compreende-se à luz do Ser, isto é, o humano, ser-no-mundo, abre-se a Deus que está no mundo. Cf. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, 3ª ed, trad. por Jorge Eduardo Rivera (Madrid: Editorial Trotta, 2016), 62-71.

⁸² Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 128-129.

político. Esse Deus é o Deus que morreu; não, formalmente, o Deus do Evangelho, mas sim o da religião.»⁸³

Com efeito, todo o traçado realizado por Joseph Moingt em torno do pensamento filosófico e da sua evolução no que concerne ao modo de pensar Deus, assim como a respetiva relação com o ser humano, conduz ao seguinte questionamento: de que Deus se trata quando a filosofia se refere a Deus? Será o Deus do Evangelho, o de Jesus Cristo?

Por conseguinte, o caminho, realizado e iniciado em René Descartes, que reclamava a capacidade da razão pensar por si mesma - do pensamento filosófico se estender à totalidade do que é acessível à razão -, foi recebido com objeções por parte da religião, que se opôs a estes factos, provocando uma rutura face à postura de emancipação e autonomia da razão, algo que se veio a manifestar decisivo nas proclamações de ateísmo verificadas nos séculos seguintes⁸⁴. Perante estes factos, tornou-se natural, como referia Marcel Gauchet, que o Estado substituísse o papel preponderante que a religião tinha na sociedade, dominando os vínculos sociais e relacionais da história, e levando a uma secularização do âmbito temporal⁸⁵.

Em seguida, pela perspectiva de Immanuel Kant, considera-se Deus compreensível na base da ideia que o ser humano formula do divino na compreensão de si mesmo. Friedrich Hegel, pelo contrário, abre o Espírito de Deus à totalidade do sensível e da história, podendo Deus correr o risco de desaparecer na substância do mundo, ou seja, apesar de já não adotar por conceção uma visão de Deus próxima da noção «bien-connu» de Deus, a reflexão que realiza extrema-se no sentido de não reconhecer espaço à exteriorização de Deus face ao mundo e à história. Ludwig Feuerbach anuncia a morte do Deus da religião, identifica Deus com o ser humano num certo antropocentrismo religioso, do qual Friedrich Nietzsche proclamará a morte de Deus, o desaparecimento de Deus para que surja o Super-homem.⁸⁶

Neste sentido, apesar de se poder excluir o pensamento de Friedrich Hegel, embora este venha a extremar a sua posição num certo imanentismo, todo o conceito de Deus, presente neste percurso filosófico desde René Descartes a Friedrich Nietzsche, assume um carácter marcadamente metafísico, um Deus da filosofia, assinalado por diversas propriedades definidas de modo abstrato, como a unidade, imutabilidade, infinitude, impassibilidade, que determinam e supõem uma relação de Deus com o ser humano e com o mundo que não introduz nenhuma mudança ou alteridade, tratando-se, portanto, de uma identificação com a noção «bien-connu»

⁸³ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 95. Cf. Jüngel, *Dios como Misterio del Mundo*, 65; 74.

⁸⁴ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 262.

⁸⁵ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 263.

⁸⁶ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 264-271.

de Deus, que veio proliferando ao longo dos séculos⁸⁷. Deste modo, estas concepções não se coadunam com o Deus do Evangelho, o Deus de Jesus Cristo, que se revela e realiza na história, visto que a revelação incita a uma decisão em liberdade, relacionada com a gratuidade da manifestação de Deus, mediante o compromisso de seguir Jesus⁸⁸. Por conseguinte, confirma-se a afirmação de Joseph Moingt, quando este teólogo indicava que o Deus que morreu não se identifica com o Deus de Jesus Cristo, mas, sim, o Deus da religião e da razão, com que a tradição cristã, também por influência da filosofia, revestiu o Deus de Jesus Cristo ao longo dos séculos⁸⁹. Este Deus, apesar de envolto numa concepção errada, não deixava de ser o Deus cristão, embora, pela associação ao nível da instituição e da estrutura orgânica, tenha perdido o seu espaço⁹⁰. O Deus da fé cristã não morreu, mas, sim, uma certa máscara ou falsa roupagem que lhe tinha sido imposta. Portanto, o escândalo, suscitado pela modernidade e pela secularização, não matou Deus ou eliminou a possibilidade do ser divino, mas denunciou uma compreensão de Deus e da religião que já não existia.

Em suma, após este percurso inicial, manifesta-se importante desenvolver este estudo em torno da revelação, ou seja, como se manifesta e revela o Deus de Jesus Cristo, que se despoja do véu da metafísica filosófica. Como podemos dizer Deus depois da morte de Deus? Deus revela-se numa linguagem de gratuidade, manifesta-se na carne de Jesus, desvela-se, sai da religião, pelo que a revelação de Deus em Jesus Cristo é a concretização mais plena de todo o seu ser, na humanidade e para todos nós⁹¹.

⁸⁷ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 268-269. Cf. Jünger, *Dios como Misterio del Mundo*, 288-291.

⁸⁸ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 274.

⁸⁹ Cf. Duque, *Dizer Deus na Pós-Modernidade*, 68-69.

⁹⁰ Esta formulação que considera a morte do Deus metafísico pode verificar-se no próprio Nietzsche, pois o diálogo que Zaratustra inicia com um velho que estava à beira do caminho denuncia isso mesmo. Zaratustra indica ao velho que o Deus antigo morreu, ao qual responde o velho referindo que serviu a esse Deus muitos anos, um Deus oculto e cheio de mistérios, acrescentando que «celebrá-lo como um Deus de amor é depreciar o amor». Esse Deus tinha-se tornado velho e decrépito como uma velha, pelo que sentencia Zaratustra: «esse Deus já deixou de viver; está morto e bem morto». Logo, sentencia-se a morte deste Deus decaído, apregoadado pelo autoritarismo desenfreado, mas o Deus do Evangelho postula-se além destes factos e permanece vivo. Cf. Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra*, 346-352.

⁹¹ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 277-278.

2. Dizer Deus depois da «morte de Deus»

A abordagem, realizada ao longo do capítulo anterior, evidenciou constantes mutações no pensamento acerca de Deus. Não obstante, tornou-se bem patente a conclusão de que o Deus do cristianismo não havia morrido, mas permanece e revela-se, de modo que não se reduz a um conceito ou idealização, retida na memória histórica de uma comunidade ou sujeito singular. Por conseguinte, se Deus não vive distante do mundo, como atua Ele no mundo? Como se revela? Será possível dizer Deus como presença viva na nossa realidade? Que significado adquire o conceito de mediação?

2.1 Revelação

O termo «revelação»⁹² é aprofundado por Joseph Moingt, na medida em que se compreende como um desvelamento do mistério, a comunicação de algo oculto, associando-se ao termo «manifestação», no modo em que este significa exteriorização, um surgimento por sinais visíveis⁹³.

De facto, a consciência da possibilidade de uma revelação divina parece posicionar-se como momento base e original da crença religiosa, isto é, a experiência de Deus irrompe na consciência singular ou coletiva sob a forma de presença ou intervenção, entendendo-se a prática religiosa como espaço, uma rede simbólica, onde Deus se dá a conhecer por si mesmo⁹⁴. Neste sentido, a teologia cristã compreende-se como uma experiência de fé «*ex revelatione*», o que afirma a libertação de uma tentativa humana de reduzir a dádiva e entrega de Deus a algo meramente empírico e objetivável⁹⁵.

Esta perspetiva, sobre a revelação como âmbito de verificabilidade do invisível no visível, é também atestada por Adolphe Gesché⁹⁶, na medida em que este teólogo concretiza como «acontecimento de revelação a abertura de um espaço e um tempo em que se descobre

⁹² O vocábulo «revelação» compreende-se na sua matriz etimológica pelo termo latino *revelatio*, assim como pelo grego *apokálypsis*. Deste modo, manifesta a ação de discorrer um véu (*velum*) que cobre alguma coisa, pelo que se expressa como um aparecer, ou um des-velamento da verdade (*alétheia*) que se torna perceptível. Cf. Pedro Rodríguez Panizo, «Teología Fundamental,» in *La Lógica de la Fe: Manual de Teología Dogmática*, ed. por Ángel Cordovilla (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013), 48.

⁹³ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 290.

⁹⁴ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 291-292.

⁹⁵ Cf. Panizo, «Teología Fundamental», 54. Ver também Adolfo González Montes, *Teología Fundamental: de la Revelación y de la Fe* (Madrid: BAC, 2010), 4-6.

⁹⁶ O recurso ao pensamento de Adolphe Gesché, ao longo do capítulo, relaciona-se com o facto de Joseph Moingt realizar, na sua obra, referências a este autor. Por outro lado, ainda que Joseph Moingt não realize sempre citações específicas, denota-se que o seu pensamento se inspira frequentemente na teologia de Adolphe Gesché. Nesta linha, as referências, ao longo dos temas, a diferentes autores e obras, pretendem realizar explicitações/concretizações face ao que é afirmado por Joseph Moingt, enquadrando essas temáticas no contexto teológico.

uma realidade invisível escondida no visível»⁹⁷. Com efeito, o nosso conhecimento e abertura à revelação caracteriza-se sempre por traços de contingência, no sentido de que Deus se revela pelos fenómenos do mundo, embora não circunscrevendo a sua presença nos próprios fenómenos, apresenta-se numa ótica de ser no mundo⁹⁸.

A revelação de Deus apresenta-se na linha de uma invocação, como abertura de um espaço intersticial que unifica cada ser humano numa dinâmica visceral de desejo e resposta. Deus dá-se a conhecer para que o ser humano se eleve n'Ele, a outro tipo de existência, sendo este conhecimento dado gratuitamente, como dom de amor que se recebe na própria experiência do mundo, visto ser este o modo como presenciamos a atração de Deus⁹⁹. A ação de Deus, em particular a sua ação reveladora, assume uma posição espacial e temporal dentro da nossa experiência, pelo que, tal como afirma Karl Rahner, «se a realização da transcendentalidade acontece historicamente (...) e se tem o seu fundamento e condição de possibilidade na transcendentalidade do próprio humano, (...) a história constitui a história da própria transcendentalidade, e a transcendentalidade do humano não pode entender-se como uma faculdade que é dada, experimenta-se e submete-se à reflexão, independentemente da história»¹⁰⁰.

Joseph Moingt, ao apresentar a fé como a «interioridade do conhecimento de nós próprios que Deus dá ao humano», sustenta a revelação numa dinâmica de fé que não se compreende como sobrenatural, num sentido mágico ou milagroso, mas na «percepção de uma certa qualidade da existência humana, que consiste em ser dada, envolta em gratuidade, entregue à liberdade do sujeito, logo, uma consciência de ser no mundo que consiste em pensar

⁹⁷ Adolphe Gesché, *JesuCristo – Dios para pensar VI*, trad. por José Bernal (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013), 165. Nesta relação entre visível e invisível, Michel Henry refere a diferença na revelação do invisível (interior) face ao visível (exterior), de modo que o visível não se expressa como exterioridade, isto é, objetivado, mas como intimidade, uma forma de vida invisível cuja essência é o *pathos*, afetividade. Refere o exemplo da pintura, na medida em que «a pintura abstrata define a essência de toda a pintura», visto que tenta tornar visível o invisível. Cf. Michel Henry, *Ver lo invisible. Acerca de Kandinsky*, trad. por Maria Tabuyo e Agustín López (Madrid: Siruela, 2008), 19; 77.

⁹⁸ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 300. «A revelação interior de Deus, pela graça, age e é destinada ao mais íntimo da personalidade espiritual do homem, a todas as dimensões do seu ser, todas estão destinadas a serem salvas. (...) A revelação de Deus dada nas profundezas de cada pessoa é uma 'disposição' (espiritual) que vem da graça e possui um caráter a priori não explícito, não é objetivo e formulável (...). A revelação de Deus pela graça deve-se tornar o princípio da ação concreta do homem (...) traduzindo-se como conhecimento objetivo e formulável. Esta 'tradução' situada na história é, pela condução de Deus, revelação divina.» Karl Rahner e Herbert Vorgrimler, *Petit Dictionnaire de Théologie Catholique* (França: Éditions du Seuil, 1970), 425.

⁹⁹ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 302. Este tipo de formulação utilizada por Joseph Moingt suscita algumas questões. A elevação a Deus, assim como o chamamento a outro tipo de existência, pretende afirmar que a salvação não se pode dar na humanidade? Terá a humanidade que se elevar a outro nível/patamar para ser salva? Estas questões serão tratadas no último capítulo do nosso estudo.

¹⁰⁰ Karl Rahner, *Curso Fundamental sobre la Fe*, trad. por Raul Gabás (Barcelona: Herder, 2007), 174-175.

o mundo sem que a nossa ideia de mundo esteja encerrada nos limites do espaço explorável pelos sentidos»¹⁰¹.

Não obstante estas considerações, é importante recordar que a revelação não se apresenta como uma fragmentação do ser de Deus na multiplicidade das suas manifestações, pois, apesar do seu modo de ação no contingente, mantém o seu modo de ser absoluto, conservando a sua existência ilimitada, apresentando-se o ser ilimitado como condição de possibilidade para coexistir com toda a humanidade de forma não limitada¹⁰². A revelação não se caracteriza pela comunicação de uma ideia que pensamos adquirir, mas é a própria ação de Deus que se dá a conhecer, afirmando-se como um acontecimento de presença, um encontro dialógico e concreto que se sustenta numa alteridade que é dom e amor, e se realiza com toda a propriedade na «concreta corporalidade histórica do homem e da humanidade»¹⁰³.

O agir de Deus manifesta-se na dádiva de amor, um modo de existência total radicado numa reciprocidade de entrega total entre amante e amado, de modo que:

«Se a Revelação não fosse amor, a atitude acolhedora do puro deixar-acontecer, só compreensível como atitude do amor (enquanto fé) que abandona e ultrapassa toda a vontade de saber por si mesmo, seria inumana e indigna de Deus, e a própria revelação divina não a poderia suscitar no homem como resposta à palavra de Deus. O amor, a priori (portanto como fé), só pode conciliar-se com o amor, jamais com o não-amor.»¹⁰⁴

Deus habita intimamente nas realidades criadas, não obstante seja de modo análogo o totalmente-Outro (*totaliter aliud*) diferente do mundo e o não-outro (*non aliud*) que está no mundo, isto é, a concretização paradoxal do ser no mundo de Deus (imanência) e o estar transcendente ao mundo (transcendência), de modo que estas duas condições se reforçam mutuamente¹⁰⁵.

¹⁰¹ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 302-303. Com efeito, sustenta também Karl Rahner que «não há nenhuma revelação que possa acontecer de outro modo que na fé do homem que ouve a revelação. Neste sentido, é claro que a história da salvação e da revelação é simultaneamente a síntese da ação histórica de Deus e da ação histórica do homem, pois a história divina e humana não se podem pensar senão como conjugadas de forma sinérgica.» Rahner, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 177.

¹⁰² Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 306.

¹⁰³ Rahner, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 178.

¹⁰⁴ Hans Urs von Balthasar, *Só o Amor é Digno de Fé*, trad. por Artur Morão (Lisboa: Assírio & Alvim, 2008), 77.

¹⁰⁵ Cf. Medard Kehl, «*Et Dieu vit que cela était bon*»: *Une théologie de la création*, trad. por Joseph Hoffmann (Paris: Les Éditions du Cerf, 2008), 336-338.

O carácter da revelação associa-se de modo inevitável a uma conceção de mistério¹⁰⁶. Para alcançar o conhecimento ordinário, seria necessário abrir os olhos ou abrir a boca de modo a poder comunicar-se. No entanto, o verdadeiro mistério transcende o ato de ver, precede a relação sujeito-objeto. Parece paradoxal falar de mistério e revelação, mas a revelação do que é essencial e misterioso significa manifestação no contexto da «experiência ordinária», pelo que tanto a realidade do mistério, como a relação da humanidade com o mistério tornaram-se atos de experiência tangível, logo cognoscíveis¹⁰⁷.

Deste modo, Joseph Moingt abarca todo este caminho aqui sintetizado e segue Karl Rahner, na medida em que este último concebe a revelação como a autocomunicação de Deus ao ser humano, uma oferta de sentido e destino para a sua existência, não se apresentando como uma «efusão do ser divino», nem uma «intervenção repentina e repetida», mas um ato de liberdade, dom e amor que «confere ao ente finito uma verdadeira autotranscendência ativa no seu devir histórico»¹⁰⁸. O ser humano, pela resposta efetiva à invocação divina, recebe a presença real e concreta de Deus na sua vida, algo que Karl Rahner denomina de «revelação transcendental», visto esta realizar-se no seio da humanidade, na condição histórica do ser humano¹⁰⁹.

Com efeito, Deus comunica-se e revela-se como dom gratuito na historicidade concreta da humanidade, pelo que a sua ação se reconhece em diversas dimensões e realidades, nomeadamente no âmbito da Trindade; na criação, em particular a criação do ser humano; mas também de modo pleno e definitivo em Jesus Cristo, como acontecimento singular de revelação, visto que realiza uma reciprocidade total na comunicação entre Deus e o ser humano¹¹⁰. Por

¹⁰⁶ Vocábulo que procede de *muein* e que pode adquirir o significado de «fechar os olhos» ou «fechar a boca». Paul Tillich, *Teologia Sistemática I*, trad. por Damián Páez (Barcelona: Ediciones Ariel, 1972), 146. Ver também: Manuel Fraijó, *Dios, el mal y otros ensayos*, 2ªed. (Madrid: Editorial Trotta, 2006), 185-187.

¹⁰⁷ Cf. Tillich, *Teologia Sistemática I*, 146-147. Acerca de mistério a partir da fenomenologia da religião poderá ver-se: Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid: Cristiandad, 1978), 109-138.

¹⁰⁸ Karl Rahner e Joseph Ratzinger, *Révélacion et tradition: Quaestiones Disputatae*, trad. por Henri Rochais e Jean Evrard (Paris: Éditions Desclée De Brouwer, 1972), 18-20.

¹⁰⁹ Cf. Rahner, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 208. Karl Rahner apresenta a revelação no seu aspecto transcendental e histórico. A revelação transcendental é a própria doação pessoal de Deus numa proximidade absoluta e indulgente, de modo que Deus se entrega como plenitude interna da ilimitação transcendental. Esta interna e gratuita auto-revelação de Deus destina-se ao ser humano em todas as suas dimensões. A revelação é também histórica, na medida em que este ser doado de Deus, assim como a disposição de elevação do ser humano, é mediado de forma mundana e categorial. Com efeito, a transcendentalidade do ser humano assenta na história, acontece no material histórico da sua vida, pelo que Deus cria para o ser humano a possibilidade de comunicação e salvação na sua objetividade e historicidade concretas. Cf. Rahner, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 209-212.

¹¹⁰ «O mistério divino manifesta-se dentro do nosso mundo. Podemos encontrá-lo na natureza, que enquanto criação de Deus remete ao Criador; no mistério da revelação no próprio homem; e na história, que vive de uma esperança que significa algo mais que a história». Walter Kasper, *El Dios de JesuCristo*, 2ªed, trad. por Manuel Olasagasti (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1986), 143. «A constituição do homem produz-se através da criação e da comunicação própria de Deus, por um distanciamento e diferença radical de Deus enquanto mistério absoluto no acto da criação e, simultaneamente, por uma proximidade absoluta face a este mistério pela graça.» Rahner, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 199.

consequente, o percurso traçado até ao momento permite afirmar que a «fé cristã não é pura intuição do Absoluto, mas é a inteligência do acontecimento em que, por ele, o Absoluto se liga e entrega à contingência da história»¹¹¹.

Tal como havia sido afirmado no final do capítulo precedente, o Deus do Evangelho e de Jesus Cristo não morreu, revela-se e age no mundo e na história. Deste modo, será importante aprofundar o modo como Deus age, daí que, em seguida, o estudo apresentado procurará refletir sobre o modo da ação trinitária, assim como, posteriormente, sobre o ato criador de Deus, em particular o ser humano, no seu desejo de relação face ao divino revelado. Por fim, tudo convergirá para uma concretização cristológica da revelação, na medida em que, Joseph Moingt sustenta estar Cristo no centro da mediação, isto é, uma mediação crística, na qual Jesus é único enquanto revelador de Deus tal como Deus é: revelado num homem¹¹².

2.2 Ação Trinitária

O amor e gratuidade, concretizados na doação que Deus faz de si mesmo como revelação, são emanados da *pericoreis* trinitária. A análise da vida interna de Deus conduz à compreensão de que toda a dinâmica trinitária se caracteriza como comunhão e comunicação de amor, de modo que o acontecimento revelador de Deus se aprofunda como mistério íntimo de comunicação de vida, ou seja, o mistério trinitário representa-se por uma lógica pessoal de amor.¹¹³ Nesta perspetiva, o amor surge como sentido do ser e marca profundamente todas as relações, e assim a história e o tempo presentes são momentos de dilatação do amor de Deus, possibilitando a cada ser humano a opção fundamental de realizar um processo de «trinificação», isto é, estar em comunhão com Deus no amor¹¹⁴.

Deste modo, a Trindade de Deus dá a conhecer o ser «historial» de Deus, o seu ser que se comunica a todos os humanos, pelo que a «vida intratrinitária ou Trindade imanente é identicamente a sua dispensação no tempo ou Trindade económica, que se faz e dispõe na

¹¹¹ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 333. A interpretação de Joseph Moingt, aqui retratada, pode suscitar uma certa problemática dualista, na medida em que, Deus, como Outro do mundo, extravaza a sua ação para o exterior de si, criando o mundo e o ser humano. Será Deus um sujeito com atividade em si mesmo, que se expande para o mundo, como se este fosse exterior a si? Estas formulações serão alvo de reflexão no último capítulo crítico.

¹¹² Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 332. «A revelação da encarnação encontra-se no interior da revelação essencial de Deus no homem que, ao revelar Deus, fá-lo enquanto sua imagem e semelhança. Isto significa que em Cristo se revela Deus, mas também o homem. Deus não se serve da natureza humana como de um instrumento exterior para expressar desde fora e de cima o totalmente-Outro, que é o próprio Deus, mas assume-a por dentro, torna essa natureza humana como sua, e expressa-se através dela, pela sua expressiva estrutura ontológica.» Hans Urs von Balthasar, *Gloria: una estética teológica*, vol. 1, trad. por Emilio Saura (Madrid: Ediciones Encuentro, 1985), 408.

¹¹³ Cf. Ángel Cordovilla, «El Misterio de Dios,» in *La Lógica de la Fe: Manual de Teología Dogmática*, ed. Ángel Cordovilla (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013), 165-166.

¹¹⁴ Cf. Cordovilla, «El Misterio de Dios», 166.

história pela vinda do Verbo em Jesus e pela vinda do Espírito em nós».¹¹⁵ Neste sentido, a perfeição do dar está na reciprocidade do recebido e do dado, na medida em que o amor que Deus dá de si mesmo ao seu Filho e ao Espírito é recebido reciprocamente. O amor dispensado às criaturas, numa economia trinitária, é analógico¹¹⁶ ao ato pelo qual o Pai se dá ao Filho e recebe dele o Espírito que lhe comunica, logo, inseparável da Trindade imanente.¹¹⁷

Na abordagem ao conceito trinitário, Joseph Moingt segue o pensamento teológico de Karl Rahner, sobretudo, a compreensão que o teólogo alemão desenvolve em torno da relação entre Trindade imanente e Trindade económica. Neste sentido, Joseph Moingt segue a preocupação postulada por Karl Rahner, isto é, refletir e colocar em relevo a comunicação de Deus ao ser humano, colocando em relação a Trindade imanente com a Trindade económica. Deus comunica-se de tal modo à criatura, que a «Trindade imanente faz-se “económico-salvadora” e, por isso, de modo recíproco, a Trindade económica de Deus experimentada por nós é já a imanente»¹¹⁸. Deste modo, é a partir da economia da salvação e da revelação que Deus faz de si mesmo que podemos aceder ao mistério da vida intratrinitária, pelo que o Deus revelado na economia conhece a sua fonte e origem na Trindade imanente¹¹⁹.

Desta forma, revela-se o axioma fundamental de Karl Rahner, a saber: «A Trindade económica é a Trindade imanente, e vice-versa»¹²⁰. Por conseguinte, explica Joseph Moingt:

«A Trindade imanente ser reconhecida como idêntica à Trindade económica significa, primeiro, que as Pessoas divinas se comunicam aos humanos como fazem entre si no interior da divindade, e ainda que participam todas em conjunto, cada uma segundo um modo particular, em toda a ação divina no mundo ou na história da salvação. Assim será mantida, mas corrigida, a tese clássica que quer que todas as ações externas (ad extra) sejam comuns; não que sejam obras produzidas pela essência divina no modo da causalidade (...) mas no sentido de que são dons concertados tais que uma pessoa divina se dá aos homens

¹¹⁵ Joseph Moingt, *Dieu qui vient à l'homme: De l'apparition à la naissance de Dieu II-1* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2005), 103.

¹¹⁶ O modo como o mundo é não se identifica, na totalidade, com a ação de Deus. No entanto, o ser do Deus Trindade pode ser pensado analogicamente, como correspondência face ao que o mundo é. A forma como o mundo é, assume-se como mediação de Deus. Deste modo, é precisamente nesta linha que aqui fazemos recurso à noção de analogia.

¹¹⁷ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 111-112.

¹¹⁸ Karl Rahner, «Sobre el concepto de misterio en la teología católica,» in *Escritos de Teología IV*, ed. Karl Rahner, trad. por Justo Molina (Madrid: Ediciones Taurus, 1964), 97.

¹¹⁹ Cf. Luis Ladaria, *La Trinidad, Misterio de Comunión* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002), 13.

¹²⁰ Karl Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la Historia de la Salvación,» in *Mysterium Salutis II*, ed. Johanne Feiner et Magnus Lohrer, 2ªed, trad. por Guillermo Aparicio e Ángel Saenz-Badillos (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977), 278.

implicando as duas outras no mesmo dom, por causa dos laços de comunicação que as ligam umas às outras.»¹²¹

Este axioma conduziu a uma grande discussão e reflexão, principalmente no que se refere à expressão «vice-versa», pois, poderia alegar-se a dissolução da Trindade imanente na Trindade económica. Porém, para evitar uma interpretação incorreta, não se deve conceber a identidade, segundo o que afirma Walter Kasper, «no sentido da forma tautológica A=A. O “é” do axioma não pode entender-se no sentido da identidade, mas de uma existência irreduzível, livre, gratuita e histórica da Trindade imanente na Trindade económica»¹²². Deste modo, preserva-se o carácter livre, gratuito e *kenótico* da Trindade económica em relação à Trindade imanente, assim como o mistério imanente de Deus na sua autorevelação e autocomunicação¹²³, pelo que a economia da salvação é absolutamente dependente da Trindade imanente e, por sua vez, a Trindade imanente habita a economia¹²⁴.

Com efeito, a ação trinitária deve entender-se como autoadoção, na qual Deus se revela como amor absoluto, numa entrega e doação ao mundo, sem qualquer necessidade para o seu próprio ser, mas por dom¹²⁵. De facto, o ser trinitário é compreendido como comunhão perfeita de amor (*pericóresis*), de modo que as pessoas trinitárias se relacionam entre si, mas também

¹²¹ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 120. «Esta identificação da Trindade imanente e económica-salvadora supõe (...) que as relações, na graça, das três pessoas divinas com o homem não são meramente apropriadas, mas cada uma das pessoas divinas possui uma relação própria com o homem, de modo que cada uma destas relações supõe e inclui a outra.» Rahner, «Sobre el concepto de misterio en la teología católica», 98.

¹²² Kasper, *El Dios de JesuCristo*, 314.

¹²³ Cf. Yves Congar, *El Espíritu Santo*, trad. por Abelardo Martínez de Lopera (Barcelona: Editorial Herder, 1991), 454-456. No que se refere às relações trinitárias, aponta Luis Ladaria: «Não há duas Trindades. Por um lado, na Trindade imanente está o fundamento, a condição de possibilidade da economia salvadora. Por outro lado, assinala-se que o acontecimento kenótico da encarnação e morte é assumido pelo Filho eterno na sua vida. Enquanto o Filho assume na sua vida estes acontecimentos, estes afetam o próprio ser de Deus Pai, que não pode viver afastado dos acontecimentos da vida temporal do Filho incarnado. A vida da Trindade vive a partir destes acontecimentos como uma “novidade”. (...) A novidade está no facto de as relações constitutivas da Trindade terem entrado no Filho enquanto homem (...) Deus vive os mistérios salvíficos como próprios, não de modo distante (...) A Trindade imanente, na sua soberana liberdade de amor, é o fundamento da história da salvação, mas recebe no seu ser divino “repercussões” da economia salvífica.» Luis Ladaria, *El Dios Vivo y Verdadero: El misterio de la Trinidad* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998), 38-39.

¹²⁴ «Assim como se dá uma correspondência entre o modo como a Trindade se revela e o seu ser íntimo, assim a própria Trindade se expressa e comunica livre e gratuitamente, de modo verdadeiro e definitivo na revelação de Cristo». Luis Ladaria, *La Trinidad, Misterio de Comunión* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002), 40. «Na auto-comunicação histórico-salvífica está presente de um novo modo a auto-comunicação intratrinitária: em palavras, sinais e actos históricos e, por último, na figura de Jesus de Nazaré». Kasper, *El Dios de JesuCristo*, 314.

¹²⁵ Cf. Hans Urs Von Balthasar, *Teodramática 4: La acción*, trad. por Eloy Bueno de la Fuente e Jesús Camarero (Madrid: Ediciones Encuentro, 1995), 299-230. Nesta sequência, refere Karl Rahner: «O que se comunica é precisamente o Deus pessoal trinitário, e igualmente a comunicação (que se faz à criatura por graça), realiza-se livremente e só pode ter lugar na forma intradivina das duas comunicações da essência divina do Pai no Filho e no Espírito». Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la Historia de la Salvación», 286.

estão contidas umas nas outras, logo, numa coextensão e interpenetração mútua¹²⁶. Por conseguinte, tal como refere Hilário de Poitiers:

«Assim como o Pai é Espírito, assim também o Filho é Espírito; como o Pai é Deus, assim também o Filho é Deus (...) O que está no Pai também está no Filho, o que está no não-gerado está também no unigénito gerado. Um vem do outro, e um e outro são uma só coisa. Não que ambos se anulem num, mas que um esteja no outro porque não há mais nada num, que não esteja no outro. O Pai está no Filho porque o Filho é seu, o Filho está no Pai porque não reconhece noutro o seu ser de Filho.»¹²⁷

Do mesmo modo, Santo Agostinho procura elucidar as relações trinitárias a partir da relação entre o Pai e o Filho, que também se estende ao Espírito, concebendo a essência de Deus como amor¹²⁸, exprimindo a realidade relacional indicada pelo Pai, Aquele que ama, e o Filho, que é amado¹²⁹. Com efeito, «um que abraça de forma amorosa (Deus) quem subsiste por ele; outro que abraça amorosamente (Jesus) aquele por quem subsiste»¹³⁰. Na linha de S. Tomás de Aquino, as três pessoas têm em comum a «unidade de essência», diferindo elas entre si na origem e relação, isto é, a origem e a relação são diferentes pelo modo de significar, de modo que «significa-se a origem como uma ação: a geração, por exemplo. A relação, como uma forma, por exemplo, a paternidade»¹³¹. Com efeito, compreendem-se as relações enunciadas face ao Pai e ao Filho, na medida em que o Pai gera e o Filho é o gerado, pelo que a geração do Filho é uma «geração essencial de Deus», ou seja, o Pai gera o Filho por natureza, refere-se ao Filho como aquele que procede do Pai, com o qual o Pai forma um conceito de si mesmo em perfeita coincidência com a sua realidade, sendo que o Filho é «gerado pelo Pai» e é Sua Palavra e imagem, de modo que a geração comunica ao gerado a semelhança com o que gera, sendo «tanto mais perfeita, quanto mais parecidos são entre si o gerado e o que gera»¹³².

Deste modo, a unidade de Deus fixa-se na recíproca relação das três pessoas que constituem a Trindade, sendo que a essência do Deus «tri-uno» tem origem em Deus Pai, não obstante o Pai ser relacional e estar referido ao Filho e ao Espírito Santo, não havendo um Pai

¹²⁶ Cf. Cordovilla, «El Misterio de Dios», 164.

¹²⁷ Hilaire de Poitiers, «De Trinitate», livre III, 4, in *SC* 443: 338.

¹²⁸ Cf. Augustini Hipponensis Episcopi, «De Trinitate», liber VIII, IV-7, in *PL* 45: 951-952.

¹²⁹ Cf. Augustini Hipponensis Episcopi, «De Trinitate», liber VIII, V-8, in *PL* 45: 952-953.

¹³⁰ Augustini Hipponensis Episcopi, «De Trinitate», liber VI, III-5, in *PL* 45: 926-927.

¹³¹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica I*, q.40, a.2.

¹³² Tomás de Aquino, *Suma Teológica I*, q.33, a.2.

que antecede e é independente da paternidade¹³³. Assim, da relação de origem surge a unidade e comunhão das três pessoas, visto que a unidade de Deus se dá no intercâmbio de amor que é comunicação de ser e de vida, uma unidade suprema na comunhão perfeita do Pai, Filho e Espírito Santo¹³⁴.

Com efeito, este percurso, desenvolvido em torno do ser e agir trinitário, converge numa linha de entendimento com base na unidade e comunhão das pessoas trinitárias, de modo que esta dinâmica relacional não se esgota no seio da Trindade imanente, mas abre-se na comunicação histórica. Desta forma, refere Jürgen Moltmann que «a história da salvação é a história do Deus trino eternamente vivo, que nos introduz na sua vida eterna», pelo que é a história do amor de Deus que consiste num amor que gera e ama o mundo com o mesmo amor que é o próprio Deus Trindade¹³⁵. Logo, à união *pericorética* da Trindade corresponderá a relação com a economia, com todos os seres que se abrem à dádiva de amor e lhe correspondem.

Joseph Moingt partilha desta análise e compreensão da Trindade, visto que o teólogo francês compreende a atividade trinitária na base de um dinamismo criador do amor divino, ao mesmo tempo imanente e económico. A necessidade da criação impõe-se como disposição eterna do ser trinitário, como marca indelével do amor que Deus dedica a tudo o que é criado¹³⁶. Desta forma, indica o padre jesuíta:

«Deus constitui-se em Trindade pelo ato eterno de existir como ama, pelo próprio ato de amar que consiste em dar-se ao outro, reproduzindo nele o desejo insaciável do outro. Converte-se em Pai pelo ato de despossessão que afasta dele o que ele lança na existência para ser por ele amado na plena liberdade do amor»¹³⁷.

Com efeito, a ação trinitária de Deus não acontece fora do mundo, pelo que a eternidade coexiste com cada momento do tempo numa dispensação total de amor, sendo que:

«Deus não vive fora do tempo, como se temesse sofrer a sua dispersão; ele mantém-se no tempo sem que o tempo esteja nele: é o seu centro imóvel, mede-o dando-lhe o impulso para medir a existência de tudo o que não é Deus. De forma semelhante, não se mantém

¹³³ Cf. Wolfhart Pannenberg, *Teologia Sistemática I*, trad. por Juan Martínez Camino (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1992), 348-349.

¹³⁴ Cf. Ladaria, *El Dios Vivo y Verdadero*, 370-371. Deus é aquele que é (*Ex.* 3, 14), «*ipsum esse subsistens*». Tomás de Aquino, *Suma Teológica I*, q.12, a.4. Neste sentido, «Deus, realidade absolutamente absoluta é dinamicidade absoluta, é um “dar de si” absoluto.» Xavier Zubiri, *El Hombre y Dios* (Madrid: Alianza Editorial, 1985), 168.

¹³⁵ Jürgen Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios: la doctrina sobre Dios*, trad. por Manuel Olasagasti (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983), 174.

¹³⁶ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l’homme II-1*, 135-136.

¹³⁷ Moingt, *Dieu qui vient à l’homme II-1*, 138-139.

afastado do espaço, como um Deus longínquo do qual é impossível aproximar-se; projeta-o em torno de si como irradiação e extensão de trocas tecidas pelo amor trinitário. O tempo é a disseminação das possibilidades de existência, cuja fonte é a eternidade divina. O espaço é a exteriorização que a vida divina assume».¹³⁸

Estas afirmações, enunciadas por Joseph Moingt, permitem antever o facto de a ação trinitária se estender para o raio de uma ação histórica. Deus Trindade está no mundo e age, segundo a revelação, na economia de cada ser humano, tratando-se de uma presença que se articula no desenrolar contínuo da história. O traçado trinitário adquire sentido no modo de Deus existir connosco e a Sua presença no mundo querer ser relação, de modo que o Deus cristão não se defina como Trindade que se encerra no meio da Unidade, mas um Deus que se distribui através do tempos e dos lugares (economia), realizando uma história da relação entre Deus e os humanos¹³⁹.

A ação de Deus na história será o próximo tópico a ser tratado, de modo que Deus age pela e na criação, em particular a criação do ser humano, que é constantemente interpelado pelo amor de Deus que o quer plenificar. Com efeito, tal como estudado, não se dissocia a ação trinitária de Deus da sua ação na história, até porque Deus nos entrega o seu próprio Filho, que pertence ao seu Ser enquanto amor, de modo que em Jesus se revela o ser trinitário¹⁴⁰ na carne humana. Esta constante dádiva de Deus, ao acontecer no mundo, marca a Sua forma de ser em relação (*esse ad*) pelo seu Verbo e o seu Espírito, possibilitando que a autocomunicação da Trindade no interior de si mesma se exteriorize, de modo que o «desejo de amar que o Pai emitiu no Espírito torna-se criação, e a necessidade de ser amado, depositada no Verbo, faz-se revelação»¹⁴¹.

2.3 Ação Histórica

A ação histórica de Deus, isto é, a Sua ação no mundo não se desvincula da perspectiva trinitária anteriormente explorada, nem se verifica de um modo extrínseco, ou seja, como se fosse estranho e externo à realidade. A ação de Deus concebe-se, inicialmente, no âmbito da criação – a profissão de fé em Deus criador de todas as coisas.

Neste sentido, em relação com o exposto anteriormente, Joseph Moingt olha para a criação numa perspectiva trinitária, de modo a encontrar-se o elo entre o ato criador e as relações

¹³⁸ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 153.

¹³⁹ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 181-182.

¹⁴⁰ «A relação pessoal do homem com o Deus vivo já não se dirigirá à Trindade, mas terá como objeto preferencial a pessoa de Cristo que nos revela a essência divina (...) a vida cristã tornar-se-á cristocêntrica» Vladimir Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente* (Barcelona: Editorial Herder, 2009), 49.

¹⁴¹ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 196.

que estruturam a existência trinitária de Deus¹⁴², sendo que o conceito de criação implica um ato livre de Deus como fundamento absoluto do ser¹⁴³. Toda a criação vive na dinâmica relacional da Trindade, em comunhão íntima, de modo que na origem do ato criador se verifica um princípio teocêntrico, que revela a circulação de amor e beatitude entre as pessoas divinas que se faz excesso. Assim, «Deus Trindade não tem necessidade alguma de acréscimo de amor, de beatitude e de glória (...) mas o seu modo de existir é pelo excesso, a pura gratuidade da auto-doação de uma Pessoa a outra»¹⁴⁴.

Desta forma, tal como formulou Santo Agostinho, «existimos porque Deus é bom»¹⁴⁵, de modo que Deus, nas palavras de S. Tomás de Aquino, «não atua por utilidade, mas apenas pela sua bondade»¹⁴⁶. A gratuidade originária do ato criador repercute uma invocação a toda a criação, em particular ao ser humano, que é chamado a responder em liberdade. Com efeito, Deus cria pela palavra¹⁴⁷ (*Sl.* 33,6-9) que dirige a um ser capaz de lhe responder, uma palavra que põe em ordem e à qual corresponde o mundo e o ser humano com a sua existência, inaugurando-se um modo de comunicação e relação autêntica, na medida em que o ser humano só se afirma livre devido à disposição que Deus realizou de si mesmo¹⁴⁸. Deus não cria de modo artesanal, como se fabricasse objetos e coisas que dominasse, pois a relação e a liberdade não são fabricadas, Deus é todo-poderoso, na medida em que é o amor que é todo-poderoso¹⁴⁹. Desta forma, o poder divino desperta, não cria objetos nem domina liberdades, pelo que a criação é «o ato pelo qual Deus faz com que os seres se façam a si mesmos, por eles mesmos»¹⁵⁰, visto que o ser de Deus é amar e, se Ele não fosse amor, o ato criador seria ininteligível:

«Se o coração de Deus é o amor, portanto, a renúncia a Si, a humildade, o ato criador é um ato de humildade. (...) a criação é o ato pelo qual Deus não se renuncia simplesmente

¹⁴² Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 294.

¹⁴³ Cf. Christoph Böttigheimer, *¿Cómo actuá Dios en el Mundo?*, trad. por José Manuel Perona (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015), 72.

¹⁴⁴ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 298. «Deus realiza o ato de criação de forma absolutamente livre (Cf. *Sl* 134,3; *Hb* 4,11), com uma vontade livre de toda a necessidade. Este ato aconteceu livre de toda a constrição externa e necessidade interna, coma finalidade de revelar a bondade divina.» Böttigheimer, *¿Cómo actuá Dios en el Mundo?*, 76.

¹⁴⁵ S. Augustini Hipponensis Episcopi, «De doctrina christiana», liber I, XXXII-35, in *PL* 34: 32.

¹⁴⁶ Tomás de Aquino, *Suma Teológica II*, q.44, a.4.

¹⁴⁷ «O Deus trinitário cria pelo “dizer”, não diretamente por um “fazer”, não por um grito sem retorno de um puro mandato, mas uma palavra que é ato de comunicação, que faz o vazio em si mesmo para escutar o outro, um intercâmbio de várias vozes no silêncio da escuta mútua, palavra que não está cheia em si mesma mas que se derrama no outro, que por ela Deus se comunica, comunica tudo o que é». Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 324. Ver também Paul Beauchamp, *Création et séparation* (Paris : Desclée De Brouwer, 1969).

¹⁴⁸ Cf. Walter Kern, «Interpretación teológica de la Fe en la Creación,» in *Mysterium Salutis II*, dir. por Johannes Feiner et Magnus Lohrer, 2ª ed., trad. por Guillermo Aparicio e Ángel Saenz-Badillos (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977), 395-397.

¹⁴⁹ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 269. Cf. François Varillon, *Alegria de Crer e de Viver*, 2ªed, trad. por Miriam Godinho (Portugal: Editorial A.O., 2013), 213-214.

¹⁵⁰ Varillon, *Alegria de Crer e de Viver*, 222-223.

a Si mesmo no seio da Trindade, no interior do seu ser eterno, mas que, de alguma maneira, Se “retira” verdadeiramente para não ser tudo, “contraí-se” (...) O ato criador é o ato pelo qual Deus Se retira, Se apaga, para deixar que surjam liberdades que não são Ele. (...) O poder criador é um poder de renúncia absoluta a si para que os outros cheguem a existir neles mesmos e por eles mesmos. Quando Deus me cria, dá-me o poder de ser eu mesmo em mim e por mim.»¹⁵¹

A criação é o ato da presença de Deus neste mundo¹⁵², tratando-se de uma presença que não constrange, mas é oferta de dinâmica de vida, suscita a liberdade e é oferecimento de amor de Deus à criação, em suma, é dom¹⁵³. Nesta linha, concebe-se a criação como uma atividade contínua¹⁵⁴, não na base de um intervencionismo na ordem física do mundo, mas no sentido de uma presença que ama e deseja: «o Pai, ao criar o mundo e ao enviar o Filho e o Espírito, segurando-os nas suas duas mãos, rodeia-o (ao mundo) com um amor que faz nascer nele o amor»¹⁵⁵.

A criação revela-se como história da salvação e ação de Deus, que marca a sua presença e se «manifesta através da realidade, como Oculto que se revela na sua criação, o Invisível que se torna visível», pelo que «criador e criação são diferentes sem estar separados»¹⁵⁶. O ato criador consiste numa *kenose* trinitária¹⁵⁷, um ato de elevar baixando-se, de elevar suportando, de modo que o mundo habita e é habitado pelo seio trinitário numa íntima relação de interpelação-resposta¹⁵⁸.

¹⁵¹ Varillon, *Alegria de Crer e de Viver*, 224. «A criação é pois um ato de atodespojamento, compreendido como ato de soberania absoluta pelo qual Deus renuncia à sua soberania absoluta para deixar surgir um mundo autónomo.» Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 322.

¹⁵² Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica I*, q.8, a.1. Cf. Böttigheimer, *¿Cómo actuá Dios en el Mundo?*, 135; 137-138.

¹⁵³ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 317. Medard Kehl refere uma *creatio ex amore* de modo que: «Deus cria o mundo perfeitamente livre, por uma bondade pura e transbordante, a fim de fazê-lo participar da plenitude da sua vida, no amor inesgotável entre o Pai e o Filho no Espírito Santo.» Kehl, *«Et Dieu vit que cela était bon»*, 32-33. «A glória de Deus é que o homem viva, e a vida do homem é a visão de Deus». Irénée de Lyon, «Adversus Haereses», livre IV, 20, 7 in *SC 100*: 649.

¹⁵⁴ Cf. Henri de Lubac, *La Révélation Divine*, 3ªed. (Paris: Éditions du Cerf, 1983), 64.

¹⁵⁵ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 301. «Deus cria o mundo (...) não se deve empregar o verbo no passado. É agora quando Deus cria. Não devemos imaginar a criação como um ato do passado. Deus cria o mundo hoje, tanto hoje como no princípio. O ato criador é o mesmo hoje como na origem do mundo, é coextensivo a toda a história do mundo». Varillon, *Alegria de Crer e de Viver*, 215.

¹⁵⁶ Böttigheimer, *¿Cómo actuá Dios en el Mundo?*, 77.

¹⁵⁷ Com base na possível conceção dual entre trindade e criação, apontada anteriormente, quando é referida a mediação por Jesus Cristo, segundo um abaixamento, pode-se interpretar no sentido de uma descida que pretende resgatar do mundo decaído. Estas formulações, utilizadas, por vezes, por Joseph Moingt, parecem apresentar-se como aporias internas ao seu próprio pensamento e discurso, algo que será refletido no último capítulo.

¹⁵⁸ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 326. «A ação de Deus na sua relação com o mundo não é completamente distinta do seu agir trinitário, mas exterioriza-se em si a vida trinitária, sai de si mesma e converte-se em factor determinante nas relações entre criador e criatura». Wolfhart Pannenberg, *Teologia Sistemática II*, trad. por Gilberto Marcos (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996), 5. Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica I*, q.8, a.3.

Na base da teologia da criação, está o facto de o ser humano ser criado à imagem e semelhança de Deus (*Gn.* 1, 26), de modo que Deus cria um interlocutor, chama o ser humano a estar ao seu lado, permite-lhe viver em relação consigo e torna-o participante da sua glória, daí que o ser humano esteja destinado a colaborar na obra da criação como administrador de tudo o que foi criado¹⁵⁹. Logo, cada ser humano é constituído na sua própria verdade, no seu ser singular, tornando-se participante do mesmo sopro divino¹⁶⁰.

A ação de Deus verifica-se no ser humano, na medida em que este último, sendo criado à imagem e semelhança de Deus, é capaz de liberdade, de amor, de gratuidade, do desejo de justiça, de modo que ser imagem de Deus está no que é específico da humanidade:

«Deus Trindade é a infinita liberdade de ser ele mesmo no outro, a infinita possibilidade de dar-se ao outro amando-o; e o homem é sua imagem pela aptidão para fazer-se outro saindo de si para ir ao encontro do outro, para dar a sua vida por amor (...) o homem é o único ser que tem a capacidade de não permanecer tal como foi criado (...) é o único cuja identidade, sempre em devir, está secretamente trabalhada por uma alteridade que o atrai mais além de si mesmo, por uma transcendência que o chama a superar-se.»¹⁶¹

Não obstante a criação que Deus realiza do ser humano à sua imagem, é necessário que o humano participe e coopere no seu próprio ato criador, pelo que deve viajar às profundezas do seu próprio ser, colocando-se diante do desejo: diante daquele desejo transformante de Deus e diante daquele que continuamente se transforma e que se desvela na Humanidade, permitindo o progressivo descanso de Deus em nós, vendo o lugar de onde falamos, mas também o local a partir do qual Ele se faz ouvir, ou seja, o encontro da sede de Deus com a nossa, visto que Deus «tem sede de que nós tenhamos sede D'Ele»¹⁶².

O ser humano apresenta-se como um ser «capaz de Deus» (*capax Dei*)¹⁶³, visto que o desejo de Deus está inscrito no coração de cada humano, que é constantemente atraído por Deus, de modo que só na morada de Deus é que o humano encontra toda a verdade¹⁶⁴, pois tal como se refere na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*:

¹⁵⁹ Cf. Böttigheimer, *¿Cómo actuá Dios en el Mundo?*, 106. Cf. Tillich, *Teologia Sistemática I*, 328-329.

¹⁶⁰ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 305-306. «Deus é mais interior ao ser humano do que este a si mesmo». S. Augustini Hipponensis Episcopi «Confessionum», liber III, VII-11, in *PL* 32: 687-688.

¹⁶¹ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 202.

¹⁶² *Catecismo da Igreja Católica*, trad. por D. Gabriel de Sousa (Lisboa: Secretariado Nacional da Educação Cristã, 1997), 2559-2563.

¹⁶³ Salvador Pié-Ninot, *Teología fundamental* (Madrid: BAC, 2016), 79-81.

¹⁶⁴ Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, 27.

«A razão mais sublime da dignidade humana consiste na sua vocação à comunhão com Deus. Desde o começo da sua existência, o homem é convidado a dialogar com Deus: pois se existe, é só porque, criado por Deus por amor, é por Ele, e por amor, constantemente conservado: nem pode viver plenamente segundo a verdade, se não reconhecer livremente esse amor e não se entregar ao seu Criador»¹⁶⁵

O ser humano reconhece-se perante Deus na base de uma resposta face à interpelação divina, sendo que o sujeito tem consciência de ser um «eu» em que nenhum «tu» ou nenhum «ele» pode substituir este «eu», pois cada «eu» assume uma realidade distinta como sujeito pessoal, único e irrepitível¹⁶⁶. A resposta afirma-se no âmbito da liberdade que abrange as decisões do ser humano sobre si mesmo e sobre as possibilidades da sua existência, tratando-se de uma «liberdade-para», que assume um carácter de transcendência face ao próprio «eu», de modo que o ser humano é chamado a ser mais do que já vai e está sendo¹⁶⁷. Esta liberdade implica a tarefa fundamental de dar sentido à vida, sendo que, em última instância, se trata de uma liberdade responsável que se expressa como responsabilidade-perante-alguém, e assim o ser humano, existindo radicalmente questionado e interpelado a dar um sentido último à sua vida¹⁶⁸, verifica que a origem da sua liberdade só pode ser a «Realidade fundante», pessoal e absolutamente transcendente – Deus.

Desta forma - refere Joseph Moingt -, pela unidade da Trindade que age na história humana, a Sua imagem no ser humano só pode ser única, segundo a forma de uma individualidade apta a comunicar-se, a estender-se sem se dividir, capaz de alteridade sem alteração, de modo a não ficar encerrada em si mesma. Com efeito, o ser humano nascente, criado por Deus, tem a consciência de realizar a sua humanidade para além de si mesmo, sair da sua naturalidade de coisa do mundo, para se abrir ao universal como morada do amor de Deus¹⁶⁹. Assim, apresenta-se a entrada do ser humano na transcendência do seu próprio ser e,

¹⁶⁵ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, «Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis “Gaudium et Spes”», in *AAS* 58, (1966), nº 19: 1038-1039.

¹⁶⁶ Cf. Juan Alfaro, *De la Cuestión del Hombre a la Cuestión de Dios* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1989), 210.

¹⁶⁷ Cf. Alfaro, *De la Cuestión del Hombre a la Cuestión de Dios*, 211-212. Cf. Rahner, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 55-59.

¹⁶⁸ Cf. Juan Alfaro, *Revelación Cristiana, Fe y Teología* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985), 15-16.

¹⁶⁹ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l’homme II-1*, 244-246. Pannenberg, *El Hombre como Problema: hacia una antropología teológica*, 25-26. Zubiri, *El Hombre y Dios*, 201-203.

com ela, um ato de resposta e entrega¹⁷⁰ que se vislumbra em total exercício de amor¹⁷¹, em direção ao Qual «sabemos que nos ama»¹⁷².

Deste modo, somos admitidos à dimensão amorosa da vida divina, onde todo o momento é significado e, por isso, somos tomados como unidade que se interpela e responde, na busca de um para além de si (Cf. *Ct.* 4, 9; *Os.* 11, 8-9). Na verdade, também Deus se acomoda à nossa debilidade e condição de criaturas, de modo que a sua santidade se prefigura em separação e distância de si próprio, glorificando a nossa vida no amor como marca de excesso, para além da necessidade, comprometendo-se com toda a nossa identidade pessoal, assumindo um caminho de abaixamento a toda a humanidade¹⁷³.

Por conseguinte, Deus postula-se como «capaz do homem» (*capax hominis*), de modo que os atos económicos de Deus revelam o que Deus é em si mesmo, assim como o seu desejo de relação, uma proximidade que o torna capaz do ser humano¹⁷⁴. A marca definitiva deste desejo de Deus pelo humano evidencia-se pela encarnação, mediação singular de Deus no encontro com o humano, de modo que Deus, criando o ser humano à sua imagem – que é a do Verbo (*ICor.* 11, 7) –, partilha uma certa «conaturalidade» connosco, visto que, pela encarnação, encontra a sua própria humanidade¹⁷⁵. Deus vai-se tornando, deste modo, exposto às nossas imagens e ambições, associado à profundidade das nossas feridas, tal como ocorre durante a vida de Jesus, em particular quando é morto e sepultado. Também neste facto, Deus revela-se capaz do ser humano, pois a sua morte consiste «em viver a vida dos mortos», estendendo-se para a inacessibilidade de um fim, onde o ser humano sente o medo de perder-se, e o amor divino se transforma e redobra¹⁷⁶.

Assim, pelo Filho, verifica-se uma abertura imanente em Deus face à alteridade do ser humano, pelo que a transcendência divina possui uma *humanitas*¹⁷⁷. Com efeito, Deus habita a nossa humanidade, assume a nossa vulnerabilidade e por Jesus ensina-nos a amar, visto que «aprender a amar significa aprender a acolher o que nós somos, com os nossos desejos, a nossa fé, mas também com as nossas dificuldades, as nossas compulsões, a nossa necessidade de ter

¹⁷⁰ Cf. Rahner, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 54-55. Cf. Alfaro, *Revelación Cristiana, Fe y Teologia*, 24.

¹⁷¹ Cf. João da Cruz, «Cântico Espiritual,» 28, 9, in *Obras Completas de S. João da Cruz*, 6º ed., trad. por Agostinho dos Reis Leal (Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2005), 674.

¹⁷² Teresa de Jesus, «Livro da Vida,» 8, 5, in *Obras Completas de Santa Teresa de Jesus*, 5º ed., trad. por Agostinho dos Reis Leal (Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2015), 68.

¹⁷³ Cf. João Duque, *O Excesso do Dom* (Lisboa: Alcalá, 2004), 47-48. Cf. Cyrilli Alexandrini, «De Trinitate Dialogus», Dialogus V, in *PG* 75, 933B. Tillich, *Teologia Sistemática I*, 358-361.

¹⁷⁴ Cf. Gesché, *JesuCristo*, 237-238.

¹⁷⁵ Cf. Gesché, *JesuCristo*, 240. Cf. Zubiri, *El Hombre y Dios*, 192-193.

¹⁷⁶ Cf. Gesché, *JesuCristo*, 177. Cf. Joseph Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo* (Cascais: Principia, 2005), 215-218.

¹⁷⁷ Cf. Gesché, *JesuCristo*, 245; 253.

razão, as nossas pretensões de existir exercendo poder»¹⁷⁸. Em suma, é-nos revelada a verdade que constitui a passagem do poder à impotência total, da força à fraqueza, de modo que o significado de Jesus ecoa dentro da Humanidade, inaugurando uma antropologia e ontologia a partir da debilidade¹⁷⁹.

Tal como referíamos anteriormente, o ser humano reconhece a ação de Deus, na medida em que se orienta para a liberdade, o amor, a relação, a gratuidade. No entanto, não basta tudo isso para que seja imagem de Deus, pois tem de se tornar efetivamente liberdade, amor, etc, sendo que tal só acontece e é concretizado pela encarnação. Jesus, mais do que modelo, é a concretização plena dessa liberdade, amor, relação, gratuidade, pelo que o ser humano observa essas concretizações na sua própria humanidade, visto que o agir de Deus na história acontece necessariamente de modo humano¹⁸⁰.

Deste modo, a relação de Deus com o mundo identifica-se com a sua relação com Cristo, origem e consumação, daí que o próximo tópico visará, numa perspetiva cristológica, a revelação de Deus em Jesus Cristo como mediador. Assim, o percurso até aqui desenvolvido culminará na afirmação de uma mediação crística que, segundo Joseph Moingt, marca o nascimento de Deus na carne do mundo, de modo que, pela revelação que Jesus realiza do Pai, torna-se evidente o Deus do Evangelho, testemunhado depois da «morte de Deus» e real na vida do ser humano e do mundo.

2.4 Mediação Crística

O percurso desenvolvido até ao momento, relativamente ao agir de Deus, vem desembocar em Jesus Cristo como revelador de Deus. De facto, compreender a revelação e ação de Deus na história, assumindo como plausível o seu modo de estar conosco, orienta, inevitavelmente, o nosso olhar para Jesus. Com efeito, a possibilidade de se afirmar Deus, depois da «morte de Deus», surge por Jesus Cristo, de modo que Ele assume a nossa humanidade e história, assumindo-se como mediador e revelador do Pai¹⁸¹. Por conseguinte, Deus não se revela, pronunciando grandes discursos do alto dos céus em modo de profecia, mas

¹⁷⁸ Jean Vanier, *Jesus Vulnerável*, trad. por Mário Almeida (Portugal: Editorial A.O., 2017), 15. «Este Deus capaz do homem, amante dos homens, apaixonado pela nossa beleza e desejoso da nossa grandeza e glória (e das nossas debilidades, os nossos desacertos e as nossas estupidezes), esse Deus afirma-se como “admissível e crível”, diferente de um Deus “impassível” (...) Nós buscamos em Deus, e Deus busca-se em nós». Gesché, *JesuCristo*, 260.

¹⁷⁹ Cf. Gesché, *JesuCristo*, 258.

¹⁸⁰ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 202-206. «Se em Deus encontramos o que nós, de uma maneira balbuciante, chamamos de presença e capacidade para a humanidade, então na encarnação ele não transgrediu de modo nenhum a sua divindade. Em vez disso, ele colocou-se como testemunha. Ecce homo: colocou-se como testemunha não por sua própria grandeza, mas sim pela nossa (Hb. 2,9)». Gesché, *JesuCristo*, 259.

¹⁸¹ Cf. Rahner, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 360.

dá-se a conhecer por meio de seu Filho. Este conhecimento não pretende ser adquirido como um saber que deve ser assimilado, mas, sim, como uma história que deve ser acolhida, tornando-a humana, ou seja, Deus comunica comunicando-se a si mesmo, faz-se para nós na nossa história, habita-a e entrega-se em Jesus Cristo¹⁸².

Deus faz-se um de nós incarnado, isto é, nasce na nossa carne; trata-se do verdadeiro nascimento de Deus na carne do mundo. O ser trinitário age e habita na economia do mundo, não de um modo subversivo ou impositivo, mas numa atitude de cuidado, ou seja, com o amor paciente de quem vela a liberdade, a temporalidade de cada ser. Logo, o vocábulo «revelação» é o ato de Deus se fazer presente no seio da humanidade, de se comunicar e atraí-la a si¹⁸³. Desta forma, assumimos como pressuposto base que o «Deus da revelação trinitária fala a partir de dentro do mundo porque está nele, e porque a sua Palavra nos alcança, como verdade, pelos caminhos do invisível do mundo»¹⁸⁴.

Tal como constatámos anteriormente, Deus é capaz do ser humano e o ser humano é capaz de Deus, pelo que a Trindade se desdobra na carne¹⁸⁵ do mundo, interpelando o ser humano, sendo este, por sua vez, capaz de responder e reconhecer a presença de Deus que fala através da criação, num modo sensível, apropriado à condição de criatura, e não de um modo vertical, favorecido por certas formas de metafísica¹⁸⁶. Neste sentido, Deus abre-se e desenrola-se na humanidade, revela-se na história caminhando connosco, sendo que nós, humanos, acedemos a Deus pelas vias de conhecimento que nos são dadas pelo «tempo da carne e da linguagem»¹⁸⁷. Logo, a transcendência de Deus não abandona o ser humano, mas age na carne do mundo por Jesus Cristo.

¹⁸² Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 11. Cf. Olegario González Cardedal, *Fundamentos de Cristologia I* (Madrid: BAC, 2005), 356-357. Cf. Rahner, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 361-363.

¹⁸³ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 15-18. «Cristo é homem do modo mais radical, e a sua humanidade é a mais autónoma e livre pois é assumida e constituída como automanifestação de Deus. A humanidade de Cristo não é a 'forma de manifestação' de Deus como se fosse aparência do vazio e névoa que não possui nenhuma vigência própria (...) Deus existe mesmo (humanamente), esta sua existência alcança radicalmente vigência própria, poder e realidade.» Karl Rahner, «Para la teología de la Encarnación,» in *Escritos de Teología IV*, ed. Karl Rahner, trad. por Justo Molina (Madrid: Ediciones Taurus, 1964), 154.

¹⁸⁴ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme: II-1*, 38. Ver também Edward Schillebeeckx, *Jesus: a história de um vivente*, trad. por Frederico Stein (S. Paulo: Paulus, 2008), 634.

¹⁸⁵ Nesta fase, Joseph Moingt dá muita preponderância ao estudo que Maurice Merleau-Ponty realiza sobre a carne e seu significado. Desta forma, este filósofo refere-se à carne do mundo, carne do corpo, carne do tempo e da linguagem, de modo que todas essas «carnes» são uma só e um tecido comum de pertença ao mundo. Essa carne é «reversibilidade», «enrolamento e desenrolamento» do mundo nas coisas e delas nele, «abertura», «implicação», tratando-se de um corpo que também pertence ao mundo sensível, de modo que é visto e tocado por outro, ou seja, enquanto carne do mundo, abre-se a toda a carne. Este autor aborda ainda o «invisível do visível», isto é, uma imanência no mundo sensível, e não um Ser absoluto que vai além do universo. Maurice Merleau-Ponty, *O Visível e o Invisível*, trad. por José Gianotti e Armando d'Oliveira (S. Paulo: Editora Perspetiva, 2003), 111; 113; 117; 125; 127-150.

¹⁸⁶ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 30-31. Cf. Schillebeeckx, *Jesus: a história de um vivente*, 636.

¹⁸⁷ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 38-40. Cf. Schillebeeckx, *Jesus: a história de um vivente*, 633. «O Verbo de Deus nasceu segundo a carne uma vez por todas. Mas pela sua bondade e condescendência para com

Jesus Cristo assume, assim, o papel de mediador do Pai, sendo que essa mediação abarca a realidade, segundo dimensões de ordem metafísica, pessoal, ontológica e histórica. Assim, na ordem metafísica, Cristo está no meio do ser como seu princípio (*arché*); na ordem pessoal, Cristo é a Pessoa que assume a natureza humana e nela convergem Deus e ser humano; na ordem ontológica, explicita a comunicação de Deus aos seres humanos, assim como a entrega dos seres humanos a Deus; por fim, na ordem histórica, Jesus apresenta-se numa constante atividade por nós e conosco, não como simples intermediário, mas numa entrega total de vida¹⁸⁸. Com efeito, a mediação enquadra-se numa expressão da «proexistência» de Cristo, isto é, uma existência que acolhe todos aqueles que vivem o seu destino por antecipação, uma existência para outro, pois não vive para si mesmo, uma existência chamada a ser na realidade da história, impelida por ela e que trabalha na libertação da humanidade¹⁸⁹.

Por conseguinte, a proexistência de Cristo, referida na ideia de preexistência nos hinos das Cartas aos Efésios (*Ef.* 1, 3-14) e Colossenses (*Cl.* 15-20), revela o projeto divino que se volta para a humanidade. Deste modo, a proexistência indica o laço que Jesus estabelece em si mesmo, com Deus e a criação, sendo que:

«Cristo existe *pro pantôn*, o que se deve compreender não como “antes de todas as coisas,” mas “diante”, “ele mesmo está por diante de todas as coisas”, desde o começo. Desde o início, conduz o projeto divino à sua consumação em Deus, segue à frente de todas as coisas para reuni-las nele e introduzi-las com ele no reino de seu Pai. (...) Cristo recebe a existência desde o começo do tempo (...) em laço de amor vivificante com o Pai que encerra em si a sua vontade onnipotente e a sua razão de ser “Pai de todas as coisas”. Assim, Cristo revelou-se Filho de Deus enquanto constituído por uma existência divina, eterna, e por um devir temporal que encerra nele tudo o que chega a ser no tempo. Esta existência eterna, que é a sua relação com Deus, não é outra coisa que o projeto subsistente de Deus, o seu ser-para-nós, voltado para nós.»¹⁹⁰

os homens, deseja nascer sempre segundo o espírito para aqueles que O procuram, e faz-Se menino que se vai formando neles à medida que crescem as suas virtudes. Ele manifestou-se em proporção com a capacidade de cada um, capacidade que Ele conhece perfeitamente. (...) Assim, o Verbo de Deus revela-Se sempre a nós do modo que nos convém, e contudo ninguém pode conhecê-lo perfeitamente, por causa da grandeza do mistério.» Maximi Confessoris, «*Diversa Capita ad Theologiam et Economiam Spectantia deque Virtute ac Vitio: Centuria 1*», 8-13, in *PG* 90: 1182-1186.

¹⁸⁸ Cf. Olegario González Cardedal, *Cristología* (Madrid: BAC, 2001), 502.

¹⁸⁹ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 82-83. Cf. Olegario González Cardedal, *El Quehacer de la Teología* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008), 204-207.

¹⁹⁰ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 99.

Desta forma, Joseph Moingt aponta Jesus como pleno mediador, como via para o Pai e único vínculo na relação entre a humanidade e Deus¹⁹¹. Por conseguinte, Jesus Cristo como mediador e revelador de Deus evidencia uma relação singular e pessoal com Deus, expressa pelo seu modo de se dirigir a Deus como «Pai»¹⁹². De facto, Jesus apresenta um Deus próximo e pessoal, pelo que expressa com particular singularidade o ser trinitário de Deus que se desdobra na história. Jesus assume-se como revelador do Pai (*Jo.* 14, 9) em todas as suas ações, sendo que quem caminha com Jesus fica envolvido e em comunhão com o ser de Deus¹⁹³.

Deste modo, existe uma unidade de ação, conhecimento, autoridade e poder entre Jesus e Deus, dado que Jesus assume a potestade reveladora de Deus, de modo que está em íntima comunhão e relação com Ele, manifestando-se assim como dador de Deus e dador de vida plena ao ser humano¹⁹⁴. Neste âmbito, a filiação, ou seja, a relação de intimidade entre Jesus e o Pai, é expressão autêntica de comunhão e alteridade, sendo que em Jesus se verifica uma proximidade máxima com Deus, o que conduz a uma máxima proximidade no amor¹⁹⁵.

Desta forma, pela relação que Jesus tem com o Pai, é capaz de revelar um Deus que é próximo, familiar, «dessacralizado». Jesus reflete um conhecimento interno do Pai, um vínculo de interioridade que transborda amor, pelo que se descobre a «novidade inesgotável de Deus que resplandece no rosto de Cristo», ou seja, Cristo surge como «revelador definitivo da imensidade de Deus»¹⁹⁶. Posto isto, de que forma se concretiza esta mediação crística na realidade do ser humano? Como afeta e que significado adquire na relação do ser humano com Deus? De que modo, por Cristo, o ser humano é capaz de dizer Deus na sua vida?

O ato de Deus através da carne de Cristo é totalmente incondicionado e definitivo, tratando-se de uma mediação objetiva pela carne cristológica. Esta mediação, pela carne, concentra e expõe a total doação e obediência de Cristo perante o Pai. Deste modo, Cristo, como mediador do Pai, age diretamente nos seres humanos, isto é, na sua humanidade, afetando de modo contínuo a sua essência e interioridade¹⁹⁷. A mediação crística surge da necessidade de

¹⁹¹ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 388. «A criatura – o mundo, a história, o ser humano – é uma presença de Deus ‘como dádiva’ ; o próprio Deus é a sua presença, pela sua própria natureza, pelo seu ‘ser Deus’ absolutamente livre. Negar isso seria limitar, abreviar a transcendência de Deus. Por isso, o nosso mundo humano só deixa transparecer a presença imediata de Deus de maneira mediata». Cf. Schillebeeckx, *Jesus: a história de um vivente*, 639.

¹⁹² Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 359.

¹⁹³ Cf. Joseph Ratzinger, *Jesus de Nazaré*, 2ª ed., trad. por José Jacinto Farias (Lisboa: A Esfera dos Livros, 2007), 34-35.

¹⁹⁴ Cf. Cardedal, *Cristologia*, 373-374.

¹⁹⁵ Cf. Gabino Uríbarri Bilbao, *La mística de Jesús*, 2ª ed. (Espanha: Sal Terrae, 2017), 135. Cf. Joseph Moingt, *L'homme qui venait de Dieu* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2010), 611-612.

¹⁹⁶ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 359-365. Ver também Avery Dulles, *Models of Revelation* (New York: Orbis Books, 1992), 155-173.

¹⁹⁷ Cf. Jean-Christophe Peyrard, «L'agir de Dieu dans et par la chair christologique,» in *Transversalités* 128 (2013): 137.

uma mediação entre a liberdade de Deus e a liberdade da sua imagem, identificando a carne como instrumento da ação divina, realizada na articulação com a liberdade humana que, caso se tornasse autossuficiente, poderia ser alienante para o próprio humano.

A mediação carnal é essencial para destacar a objetividade da ação divina, tal como a sua concretização no interior de todo o humano, o que responsabiliza a humanidade no sentido de uma resposta face ao dom que lhe é revelado¹⁹⁸. Deste modo, a mediação do ato de Deus, na carne de Cristo, concede a possibilidade de distinguir a ação divina segundo uma apropriação concreta à existência de cada humano. A manifestação de Deus, pela carne, não cessa, de modo que o testemunho dado pela carne de Cristo, pretende que a carne de cada humano seja transparente à presença e ação do Espírito, com vista a proporcionar a ampliação deste movimento a toda a humanidade, como expansão do corpo de Cristo que fala e age¹⁹⁹. Por conseguinte, a mediação, realizada na carne de Cristo, assume o caráter de uma permanente auto-doação, isto é, a concretização da união entre a cabeça do Corpo (Cristo), e os membros deste mesmo Corpo carnal. Assim, resume Luis Ladaria:

«A mediação, no caso de Cristo, não significa a presença de um intermediário que se torna supérfluo a partir do momento em que conseguiu colocar de acordo aqueles que desejava unir. A mediação de Jesus não é a de quem se interpõe entre Deus e nós. Nele e por Ele, pelo contrário, acontece a nossa imediatez com o Pai. Não há outro caminho para alcança-lo, não vai ao Pai senão por meio Dele (Cf. Jo. 14, 6), e este caminho não se torna supérfluo pelo facto de se ter chegado à meta.»²⁰⁰

Desta forma, o conceito de mediação torna-se imprescindível e transversal a todo o evento cristológico, apresentando-se a existência de Jesus como fonte da comunicação divina. Toda a vida de Jesus - gestos e palavras -, na sua plena divindade e humanidade, foi a concretização plena da presença de Deus no mundo com a humanidade. Toda a ação em torno da vida de Jesus foi constituída por momentos de plenitude, de graça e comunicação plena do ser trinitário, em particular o momento da morte e ressurreição. Ao longo da sua existência, Jesus não foi um homem que tivesse feito valer todo o seu poder divino para se superiorizar, mas, pelo contrário, optou sempre por uma postura de serviço, uma humanidade cheia de compaixão perante os que sofrem, e de misericórdia perante os errantes. Toda a atividade

¹⁹⁸ Cf. Peyrard, «L'agir de Dieu dans et par la chair christologique», 149-150.

¹⁹⁹ Cf. Peyrard, «L'agir de Dieu dans et par la chair christologique», 142-147. Cf. Balthasar, *Gloria I*, 424-425.

²⁰⁰ Luis Ladaria, *Jesucristo, salvación de todos* (Madrid: San Pablo, 2007), 114-115.

taumatúrgica que desenvolvia tinha a função de ilustrar a Boa-Nova que pregava por palavras e obras²⁰¹.

A sua pregação adquire sempre um caráter humano e humanizador, na medida em que a maior parte da vida pública de Jesus é passada com os enfermos, com as pessoas de condição modesta, junto dos que sofrem. Toda esta postura reflete um Jesus que sofria com o sofrimento, que escutava e via, olhava-os com humanidade, atribuía-lhes dignidade, sustentando as suas vergonhas e discriminações; em suma, Jesus, na sua plena humanidade, acolheu cada ser humano nas suas vicissitudes²⁰². Todo este modo de agir é revelador do modo como Deus se entrega à humanidade, da forma como Ele está verdadeiramente presente na carne, isto é, na vida de cada humano.

O momento da paixão e morte de Jesus revela-se paradigmático para a compreensão desta radical entrega à humanidade. Na cruz, Deus revela-se como aquele que carrega as nossas debilidades, enfermidades, ou seja, por Jesus, Deus oferece o seu perdão, compadece-se com todo o sofrimento, liberta da injustiça, e repara todas as violências de modo que se verifica uma total (re)conciliação entre Deus e a humanidade²⁰³. Tal como afirma Karl Rahner, a morte de Jesus revela algo sobre a essência divina:

«Se dissermos que o *Logos* encarnado morreu “apenas” na sua realidade humana, e se tacitamente isso se entende no sentido de que tal morte não afeta Deus, então dissermos apenas metade da verdade e omitimos a verdade propriamente cristã. O “Deus imutável” certamente não experimenta nenhum destino “em si mesmo” e por consequência nenhuma morte, mas ele mesmo (e não só o outro) tem um destino no outro pela encarnação. Assim esta morte (tal como na humanidade de Cristo) expressa Deus, tal como ele é e quis ser para nós, por uma decisão livre, a qual conserva uma validade eterna.»²⁰⁴

Deste modo, a morte do Filho afeta Deus interiormente, visto que, de um certo modo, esse acontecimento é concebido como uma mudança no outro. Não obstante, Deus, permanecendo imutável em si, é capaz de submeter-se ao devir no outro, pois o imutável em si mesmo pode ser mutável no outro²⁰⁵. Assim, o Pai sofre com o sofrimento do Filho incarnado,

²⁰¹ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 371. Cf. Felicísimo Díez, *Crer em Jesus Cristo Viver como Cristão*, trad. por Margarida Gonçalves (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2007), 502-503. Cf. Bernard Sesboüé, *JesuCristo, el Único Mediador I*, trad. por Alfonso Ortíz García (Salamanca: Secretariado Trinitário, 1990), 152-155.

²⁰² Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 372-375. Cf. Wolhart Pannenberg, *Fundamentos de Cristologia*, trad. por Joan Leita (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974), 242-259.

²⁰³ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 393.

²⁰⁴ Rahner, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 356.

²⁰⁵ Cf. Karl Rahner, «Problemas actuales de cristologia,» in *Escritos de Teología I*, ed. por Karl Rahner, trad. por A.a.V.v. (Madrid: Ediciones Taurus, 1961), 201. Cf. Rahner, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 262.

de modo que a morte de Jesus afeta o próprio Deus, podendo-se entender como morte em Deus²⁰⁶. Por conseguinte, pela morte de Jesus na cruz, todo o ser trinitário está implicado em toda a humanidade, diante de toda a história, sendo que Deus age com misericórdia, confirma o caminho traçado por Jesus em direção ao Reino, na linha do Evangelho, e na base de uma presença que se fixa para a eternidade (*Mt. 27, 51*)²⁰⁷.

Desta forma, que Deus nos revela a morte de Jesus? Que podemos dizer de Deus? Deus manifesta-se presente nas cruzes do mundo. Deus, diante o sofrimento, não faz nada, pois a novidade é que Ele participa no sofrimento, carrega o sofrimento²⁰⁸. Deus sofre na cruz de Jesus e na cruz das vítimas deste mundo, ao ser testemunha in-ativo e silencioso delas. Deus participa na paixão de Jesus e na do mundo. Tal participação não é impotência, pois a onipotência de Deus torna-se presente no amor, logo, Deus, ao aceitar incarnar na história, sujeita-se a todas as condicionantes do ser humano e à lei do pecado que dá a morte. Deus anima a encarnação real na história, pelo que Deus crucificado é um Deus solidário, e não há amor sem solidariedade, nem solidariedade sem encarnação. Deus aparece como um Deus conosco, torna-se Deus para nós, estando na cruz como nós nas cruzes diárias. A luta de Deus contra o sofrimento é também à maneira humana. Não há libertação do pecado sem se carregar com o pecado.²⁰⁹

Como já foi apresentado, Joseph Moingt partilha desta linha de pensamento, ou seja, concebe a cruz como espaço para o conhecimento de Deus, de um Deus que outorga vida e se manifesta presente na vida da humanidade. Deus é superabundância de amor (*Rm. 5, 20*), que é o seu próprio ser. Deus sofre a consequência do seu amor pelos seres humanos, pelo que se vê afetado no mais íntimo do seu ser, devido ao sofrimento da sua criação²¹⁰.

Na sequência da paixão e morte de Jesus, apresenta-se a ressurreição, também ela presença clara da revelação de Deus²¹¹. O que revela de Deus a ressurreição de Jesus Cristo?

²⁰⁶ Cf. Böttigheimer, *¿Cómo actuá Dios en el Mundo?*, 202. Cf. Hans Küng, *La encarnación de Dios: introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura* (Barcelona: Herder, 1974), 589. «Deus sofre em seu Filho, não em si; mas padece de facto. Não sofre simplesmente como Deus em si, mas sim na carne. Ele mesmo é quem sofre no Filho. A dor na carne é a sua própria dor.» Küng, *La encarnación de Dios*, 586.

²⁰⁷ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 393. Cf. Gisbert Greshake, *El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad*, trad. por Roberto Bernet (Barcelona: Herder, 2001), 406.

²⁰⁸ Joseph Moingt identifica-se com esta vertente de pensamento e indica que a religião deve renunciar aos direitos que julga ter sobre Deus, e deve deixar Deus revelar-se como é. Cf. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, 499ss.

²⁰⁹ Cf. Jon Sobrino, *JesuCristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid: Editorial Trotta, 1991), 306-313. Nesta linha de pensamento ver também Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado*, trad. por Severino Tovar (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975), 212; 220-400. Cf. Díez, *Crer em Jesus Cristo Viver como Cristão*, 520-536.

²¹⁰ Cf. Origène, «Homélie sur Ézéchiél», in *SC 352*, VI-6, 228-231. Cf. Kasper, *El Dios de JesuCristo*, 227. Cf. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, 337.

²¹¹ Cf. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, 548-549.

Que significado adquire no contexto atual? Nas palavras de Joseph Moingt, a ressurreição de Jesus evidencia «a revelação da realidade transcendente da história, que escapa aos limites da ordem do fenómeno e das condições da experiência empírica, sem romper, não obstante, os seus vínculos com a história fenoménica, de onde emerge e cujo sentido constitui e expressa»²¹². A ressurreição é um facto para ser acreditado, compreensível a partir da fé, assumindo-se como a fé pascal em Deus, o Deus da vida, de modo que a vida é revelação definitiva do Deus cristão²¹³.

As diversas aparições do ressuscitado configuram-se como momentos de revelação, de modo que no acontecimento de revelação ocorre, necessariamente, uma intrusão externa de um outro que provoca uma abertura no sujeito. Esta abertura é demonstrativa da recetividade que define o ser humano, postulando-se uma abertura cada vez mais plena ao mistério divino. A ressurreição é o ato de Deus que arranca Cristo da morte total, não a simples morte biológica, mas a vitória contra a morte. Cristo, sendo homem, viveu a desolação e angústia da morte de modo intersticial, de modo que na sua ressurreição revelou-se, uma vez mais, o princípio de amor e misericórdia que é traço fundamental de Deus²¹⁴.

Assim, a ressurreição implica um compromisso de todo o ser numa dinâmica de abertura à vida do Ressuscitado, na participação desta nova vida, nova criação dada por Deus à humanidade. O conjunto de seres que procura viver, segundo esta abertura ao Ressuscitado, atualiza, constantemente, a ressurreição no seu contexto histórico, pelo que a revelação divina é introduzida na antropologia, na relação do ser humano com Deus²¹⁵. A revelação apresenta-se aberta ao futuro da humanidade, pelo que na entrega de Jesus Cristo consuma-se a reunião do divino e humano numa relação de comunhão e alteridade²¹⁶.

Pelo percurso que tem vindo a ser desenvolvido fica evidenciado com clareza que a noção «bien-connu» de Deus, propalada ao longo de grande parte da história, em nada se conjuga com a revelação e dádiva que Deus faz de si mesmo, manifestada, em particular, na encarnação. Efetivamente, a racionalidade moderna esvaziou por completo a possibilidade de presença e encontro com Deus, porque não existia esta consciência de um Deus Trindade que se encontra presente no mundo, no sensível da história²¹⁷. Com efeito, a imagem de um Deus

²¹² Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 398. Cf. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, 504-505.

²¹³ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 404-405. Cf. Díez, *Crer em Jesus Cristo Viver como Cristão*, 537.

²¹⁴ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 406. Cf. Gesché, *JesuCristo*, 172-193. Cf. Díez, *Crer em Jesus Cristo Viver como Cristão*, 538-541. Walter Kasper, *Jesús, el Cristo*, 2ª ed, trad. por Severiano Tovar (Salamanca : Ediciones Sígueme, 1978), 183.

²¹⁵ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 412; 421. Cf. José Antonio Pagola, *Jesús: Aproximación histórica* (Madrid : PPC, 2007), 420-428. Cf. Schillebeeckx, *Jesus: a história de um vivente*, 652.

²¹⁶ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 422. Cf. Schillebeeckx, *Jesus: a história de um vivente*, 654.

²¹⁷ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 428. Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-I*, 381-382.

absolutamente afastado da realidade, desligado e alienado face ao mundo, não corresponde à essência do Deus de Jesus Cristo. O «deus» destas características foi proclamado morto pela modernidade, visto que esse deus já «não interessava a ninguém, pelo que ele próprio não se interessava por nada»²¹⁸. Por Cristo encontra-se a real conceção e manifestação de Deus, isto é, um Deus que sofre e assume os sofrimentos da humanidade, que se abaixa e assume a nossa debilidade na perspectiva de um amor revelado e doado²¹⁹.

Deste modo, ao invés de assistirmos à proclamação da «morte de Deus», proclamamos o conhecimento de Deus a partir da sua morte, isto é, a partir da morte de Cristo na cruz²²⁰. Por conseguinte, «Deus estava na cruz de Jesus, entregando-se à mesma morte a que Jesus se entregava, para nos libertar dela, comunicando-nos a sua vida», de modo que o acontecimento de Jesus revela o próprio Deus como debilidade, pequenez, conduzindo o ser humano à sua máxima liberdade²²¹. Deus assume a morte para se revelar como vida, como libertador da história humana, pelo que Jesus assume a verdadeira mediação em vertente testemunhal, isto é, Deus, que se faz «carne do mundo» na «carne de Cristo», revela-se em Jesus autocomunicando-se à humanidade²²².

Por conseguinte, a presença de Deus na história não é feita a partir de fora, mas, sim, a partir de dentro, no «espaço do mundo e no tempo da história», pelo que Deus não «vem»²²³ de visita ao mundo, como se estivesse noutra realidade, não «veio» para agir em alguma circunstância e em seguida afastar-se, mas Deus desvela-se na história por Jesus Cristo. Jesus não surge como emissário de um Deus implacável e justiceiro, mas assume uma humanidade plena, fala a nossa linguagem e revela-nos o amor de Deus²²⁴. Com efeito, «Deus não é o Ser

²¹⁸ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 463.

²¹⁹ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 469. «A Bíblia remete para a debilidade e para o sofrimento de Deus; só o Deus sofredor pode ajudar-nos». Bonhoeffer, *Resistencia y Sumisión*, 210.

²²⁰ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 471. Cf. Moltmann, *El Dios crucificado*, 89; 98; 108; 279. Cf. Jüngel, *Dios como Misterio del Mundo*, 385-386.

²²¹ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 511-512. «Deus, ao manifestar-se no acontecimento do Crucificado ressuscitado, despoja-se da sua onipotência e permite aos homens ignorá-lo e rejeitá-lo: ele mostra-se com a aparência morto para nós, morto a nossos olhos, deixando-nos considerá-lo como morto», 517.

²²² Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 518-524; 530-531. Cf. Jüngel, *Dios como Misterio del Mundo*, 473. Neste contexto, salientamos o exemplo verificado no filme *O Moinho e a Cruz* (2011) de Lech Majewski, de modo que é explorada e exibida a adequação da Paixão de Cristo no quotidiano dos camponeses, ou seja, esta contextualiza-se à realidade histórica em que vive. Por conseguinte, este filme, ao retratar a pintura de Pieter Bruegel – *A via para o Calvário* (1564) –, exhibe de modo único a presença de Cristo que caminha, com a cruz, pelo meio dos camponeses, envolvidos no seu quotidiano. Esta construção cinematográfica coloca em contraste o Deus do metafísico, visível na figura do moinho, que tudo controla a partir da sua onipotência, com o Deus da *kenose*, do Cristo que transporta a cruz e fixa a sua presença junto da humanidade, apesar da indiferença da mesma.

²²³ A conjugação verbal do verbo «vir», inúmeras vezes associada ao movimento de Deus até ao ser humano, pode induzir no erro de pensarmos que Deus tem de se deslocar de uma qualquer outra realidade para vir até nós. Na realidade, porém, o verbo «vir» adquire, neste âmbito, o caráter de uma presença que já acontece e é real, de modo que Deus, estando no mundo, está e vem em nós através do seu agir, propriamente imanente.

²²⁴ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 476-477. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 396-397; 453-454. Cf. Gesché, *Jesu Cristo*, 241. Cf. Díez, *Crer em Jesus Cristo Viver como Cristão*, 510-520.

infinito cuja perfeição consiste em conservar-se puro de toda a relação com o contingente, tal como pensam alguns dos filósofos abordados anteriormente, ou que não se relaciona com o mundo mais do que através de atividades de compaixão, como no caso das religiões»²²⁵, daí que o cristianismo, tal como afirmávamos no primeiro capítulo, se afirme como a «religião da saída da religião».

Logo, o percurso, estabelecido ao longo deste capítulo procurou refletir sobre a ação de Deus no mundo, a sua revelação e auto-comunicação na humanidade, de modo que o agir trinitário – no seio da Trindade – desdobra-se pela sua dádiva na economia, em particular, na criação. Esta dádiva do ser trinitário demonstra-se na ótica do dom, da dádiva gratuita de amor que se estende ao ser humano, numa mútua dinâmica relacional²²⁶. O ser humano, capaz de reconhecer a ação de Deus no amor, na justiça, na misericórdia, na liberdade, entre outras, recebeu Deus na sua própria carne, visto que Jesus Cristo se afirmou como testemunha e concretização plena e eficaz da presença e ação de Deus no mundo.

Perante o evento da encarnação, Joseph Moingt desenvolve a hipótese de uma mediação crística, na medida em que Cristo, no seu modo de dizer e revelar o Pai, é para a humanidade a possibilidade de dizer Deus depois da «morte de Deus». O Pai, no seu amor originante pelo Filho, concretamente no momento da paixão, chega à plenitude do seu ser pessoa, isto é, existir em relação de amor com todo o outro distinto de si²²⁷. Com efeito, contempla-se a beleza da *kenose*²²⁸, na medida em que o Verbo incarnado, ao receber esta existência de Deus, infunde na carne a eternidade própria do seu ser, destinando-a para a liberdade e para a vida eterna da ressurreição²²⁹.

Esta ação de Deus por meio de seu Filho não assumiu um caráter estanque ou fechado, de modo que a revelação pelo Verbo adquire a característica de ser *ephápax*, isto é, ocorreu uma só vez e de uma vez para sempre. Desta forma, a mediação crística aqui explorada não se reduz simplesmente ao momento em que o Verbo assume a humanidade, mas esta ação evoca um caráter coextensivo, ou seja, projeta-se para a totalidade da história até à sua consumação²³⁰.

²²⁵ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme*, 541.

²²⁶ «A revelação evangélica de que Deus é amor aponta tanto ao seu amor pelos homens, como ao intercâmbio existente entre as Pessoas divinas; dito com outras palavras, introduz em Deus a alteridade segundo um modo de diferença e não da simples distinção numérica». Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 399.

²²⁷ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 401-402.

²²⁸ De facto, a via divina é a via descendente. A Palavra de Deus vive no nosso seio como servo. Deus assume o caminho do esvaziamento, de modo que «pelo caminho da cruz, o movimento descendente de Deus, transforma-se no nosso caminho, não por nós tentarmos imitar Jesus, mas porque somos transformados em Cristo vivos». A nossa verdadeira história revela-se por meio da história de Cristo, moldados pelo auto-esvaziamento de Cristo. Henri Nouwen, *O esvaziamento de Cristo*, 2ªed, trad. por Maria do Rosário Pernas (S. Paulo, Paulinas, 2012), 26; 36; 40; 73-74.

²²⁹ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 408.

²³⁰ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-1*, 421-423.

Mesmo na nossa história presente, o Deus revelado por Jesus Cristo continua a dar-se totalmente, carregando as nossas dores e sofrimentos, assumindo as nossas debilidades e fraquezas, concedendo-nos dignidade pelo modo como nos ama.

Em suma, ao longo deste capítulo constatou-se a possibilidade de dizer Deus num contexto de pós-modernidade, visto que a Sua ação é real e concreta no seio da nossa realização histórica. Aqui ficou clara a «aparição» de um «novo» Deus, isto é, a revelação – em particular por meio de Jesus Cristo – de um Pai, ao invés da concepção «bien-connu», promovida pela metafísica e cuja morte a modernidade tinha proclamado. A «morte de Deus» relaciona-se com a morte de Cristo, Deus morre em Cristo, sendo que aqui se revela plenamente o amor de Deus, um Deus capaz do ser humano. Assim, a presença de Deus na carne do mundo é definitiva, pelo que o próximo capítulo procurará refletir sobre o «nascimento» de Deus, de modo que o «acontecimento revelador de Cristo se transforma em acontecimento fundador da Igreja», ou seja, a compreensão da revelação de Deus levada a cabo na Igreja como autocomunicação e comunhão de vida pelo Espírito Santo²³¹.

²³¹ Joseph Moingt, *Dieu qui vient à l'homme: De l'apparition à la naissance de Dieu II-2* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2007), 477-478.

3. A Igreja: espaço de fronteira

O acontecimento revelador de Cristo transforma-se em acontecimento fundador da Igreja, tornando-se indispensável a compreensão da mesma como continuidade da encarnação. Na sua conceção humana e divina, a Igreja incorpora o ser do mistério cristológico e aplica-o na realidade histórica concreta, certificando de modo perene a presença e ação de Deus no mundo. Por conseguinte, Joseph Moingt orienta o seu foco de análise para a Igreja como carne de Cristo, meio²³² e sinal da presença trinitária na carne de cada um dos seus membros. Que preponderância assume a Igreja na sua relação com a Trindade, o ser humano e o mundo? Qual a sua chave hermenêutica e paradigma relacional? Que futuro?

3.1 Igreja: morada da Trindade

A Igreja está marcada pela constante revivescência cristológica, isto é, possui uma identidade sustentada pela transmissão do evento cristológico, revelando-se a encarnação, não só como algo fixo em determinado tempo, mas como algo que assume uma projeção para o futuro, a fundação de uma comunidade crente unida para sempre à carne de Jesus. De facto, a Igreja é carne, é corpo de Cristo incarnado que assume a continuidade da revelação de Jesus pelo Espírito Santo, de modo que a presença de Deus permanece. Assim, a Igreja é chamada a constituir-se como lugar da presença de Deus, morada da Trindade, que se oferece como corpo incarnado à carne de cada membro da Igreja²³³.

A Igreja não sucede a Cristo, mas apresenta-se como um outro modo de Cristo estar no mundo, sendo que ela prolonga no tempo e no espaço a visibilidade que Deus deu a si mesmo na carne de Jesus (*Jo.* 14, 23). Assume-se como um dom de Deus, como corpo de Cristo ressuscitado, uma nova realidade histórica que marca, também ela, o estar junto de Deus em relação com o ser humano. A Igreja transparece a própria tensão cristológica da relação entre a natureza humana e divina, na medida em que a Igreja, como carne de Cristo (corpo de Cristo), toca na carne de um corpo (eclesial), que é ele próprio constituído por carne – Povo de Deus²³⁴.

²³² Joseph Moingt reserva a noção de mediação («*médiation*») apenas para Jesus Cristo, qualificando as religiões, em particular a Igreja cristã como meio («*moyen*») do qual Deus se serve. Esta opção de Joseph Moingt pode ser insuficiente no que concerne ao modo como entendemos o agir eclesial. Serão a história e humanidade concreta realmente assumidas como uma mediação válida? Ou são consideradas segundo uma instrumentalização do seu ser e agir? Tal reflexão será retomada no último capítulo.

²³³ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 587-588. «A Igreja entende-se como o lugar histórico visível da presença de Deus que se comunica a si mesmo, experimenta-se como lugar de amor, amor a Deus e aos humanos.» Rahner, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 458.

²³⁴ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 588-590. Cf. Hans Küng, *La Iglesia*, trad. por Daniel Ruiz Bueno (Barcelona: Editorial Herder, 1968), 271.

Este fator agora salientado é o próprio mistério²³⁵ da vida da Igreja. A vida eclesial caracteriza-se pelo seu caráter sacramental²³⁶, visto que, nesta dinâmica, a Igreja participa na vida da Trindade presente nela e comunica-a, revelando essa mesma vida trinitária numa dialética relacional que, sem receio da alteridade, imprime no seu corpo comunitário a lógica do amor divino²³⁷. Deste modo, a Igreja «vem da Trindade, está estruturada à imagem da Trindade e caminha segundo o cumprimento trinitário da história»²³⁸. Tal afirmação surge em consonância com o indicado na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, de modo que a Igreja se apresenta como integrante da história da salvação, assim como da história da humanidade, assegurando-se a fundação histórica que materializa o evento *kerigmático*, mas também a projeção salvífica desse mesmo evento, «aparecendo a Igreja como um povo unido pela unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo»²³⁹.

Tal como já foi refletido no capítulo precedente, o ser humano não exclui da sua essência a orientação para o religioso enquanto relação e abertura ao divino. Pensar a religião, numa base relacional, não se configura com um pensamento que subjetiviza o ser de Deus, mas, pelo contrário, convida a uma objetividade de Deus, que se faz presente e interpela o ser humano concreto, no seu condicionamento histórico. Cristo não é só uma ideia ou um idealismo mundano, mas um homem concreto que chama cada ser humano, pelo que a Igreja se afirma como uma verdade presente, como realidade de salvação, lugar histórico visível da presença de Deus²⁴⁰.

Efetivamente, a Igreja, pela tensão entre o humano e o divino que a habita, afirma-se como sinal de salvação numa alteridade que pretende operar transformação na existência dos seus membros, de modo que, pelas suas notas/propriedades – una, santa, católica, apostólica –, se afirma como uma comunidade/corpo que atualiza a presença divina do decurso histórico do mundo e do ser humano.

²³⁵ Cf. Henri de Lubac, *Paradoja y Misterio de la Iglesia*, 4ªed, trad. por Alfonso García (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014), 40-43.

²³⁶ Walter Kasper, *Teología e Iglesia*, trad. por Víctor Martínez de Lopera (Barcelona: Editorial Herder, 1989), 340. Cf. Ignacio Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios* (Santander: Editorial Sal Terrae, 1984), 187-188.

²³⁷ Cf. Eloy Bueno de la Fuente, *Eclesiología* (Madrid: BAC, 1998), 48.

²³⁸ Bruno Forte, *La Iglesia Icono de la Trinidad*, trad. por Alfonso García (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992), 24. Cf. Henry de Lubac, *Las Iglesias Particulares en la Iglesia Universal*, trad. por G. Mártel (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974), 195-196.

²³⁹ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, «Constitutio Dogmatica “Lumen Gentium”,» in *AAS* 57, (1965), nº 2-4: 5-7. Cf. Walter Kasper, *Iglesia Católica: Essencia, Realidad, Misión*, trad. por Miguel García-Baró (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013), 187-188. Cyprianus Carthaginensis. «Oratione Dominica», XXIII, in *PL* 4, 535.

²⁴⁰ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 595-597. Cf. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, 466. Cf. Rahner, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 398-400.

A confissão da Igreja na sua unidade corresponde à confissão bíblica de que Deus é uno e absolutamente singular (*Dt.* 4, 35; 6, 4ss; *Is* 45, 6.18.21; *Mc.* 12, 29.32), e que Jesus Cristo é o único Senhor, Mediador e Redentor (*Hb.* 4, 12), no qual fomos batizados num único Espírito e incorporados num único corpo²⁴¹. Neste sentido, a Igreja «torna-se morada da Trindade quando todos os seus membros estão unidos entre si pelo mesmo laço de amor, pelo mesmo Espírito que une o Filho ao Pai»²⁴². A unidade não significa uniformidade rígida, mas deve ser entendida como unidade de comunhão. A unidade interna da Igreja deslumbra-se como um modo de estar no outro, em correlação com a Trindade. Joseph Moingt aponta à relação entre a unidade da Igreja e a unidade da Humanidade pela Eucaristia, de modo que, pela partilha eucarística, a união de Cristo aos seus membros se faça pessoalmente através de um constante tecido de relações²⁴³. Assim, a unidade garante a relação e contacto entre Cristo e o ser humano.

A categoria da santidade acompanha toda a reflexão bíblica. Deus escolheu para si um povo santo (*Ex.* 19, 6; *Dt.* 7, 6). O santo significa tudo o que está em relação com o culto a Deus, assimila-se como conceito relacional, que se compreende não só na relação Deus-povo, como na relação povo-Deus. O Novo Testamento encontrará em Jesus o Cristo, o Santo de Deus (*Mc.* 1, 24), sobre o qual a Igreja coloca o seu fundamento; uma Igreja Santa, santificada pelo Espírito Santo, templo de Deus e do próprio Espírito. Em suma, a santidade estrutural da Igreja refere-se ao vínculo que a une a Cristo, vida de união com Deus reveladora da humanidade de Deus que interpela o ser humano a amar como Deus ama²⁴⁴.

A nota da catolicidade compreende um significado qualitativo (no sentido de plenitude salvífica), assim como um significado geográfico (no sentido de universalidade), querendo dizer ao mesmo tempo verdade e autenticidade. Expressa-se novamente o vínculo trinitário/cristológico que atua no sensível, um toque de salvação disseminado por toda a humanidade²⁴⁵.

A apostolicidade designa o fundamento e a missão da Igreja, confirmada pelos primeiros apóstolos, testemunhas oculares de Cristo ressuscitado. A partir do apostolado, a Igreja adquire a sua dimensão histórica, de encontro com o ser humano e o mundo. A estrutura incarnacional prolonga-se, isto é, Deus comunica-se de modo íntimo, como debilidade e pobreza, características do agir de Cristo, assumindo a missão de uma apostolicidade que dá testemunho da glória do Ressuscitado pela comunhão com os que sofrem²⁴⁶.

²⁴¹ Cf. Kasper, *Iglesia Católica*, 229.

²⁴² Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 607.

²⁴³ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 619-620. Cf. Kasper, *Iglesia Católica*, 231-234.

²⁴⁴ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 636-637; 643. Cf. Kasper, *Iglesia Católica*, 243-251.

²⁴⁵ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 653-661. Cf. Kasper, *Iglesia Católica*, 259-263; 266-267.

²⁴⁶ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 690. Cf. Jürgen Moltmann, *La Iglesia Fuerza del Espíritu*, trad. por Emilio Saura (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978), 414-419.

Mediante esta análise, constata-se os fundamentos e a essência constitutiva da Igreja que, na base de um paradigma trinitário, se percebe: na unidade, sinal de habitação Trinitária; na santidade, como participação da vida trinitária; na catolicidade, sinal da presença de Deus no mundo; na apostolicidade, como paradigma originário do ser eclesial. Estas propriedades demonstram como a Igreja é meio da revelação divina e a comunica na visibilidade histórica²⁴⁷. Não obstante, como se tem expressado esta identidade no mundo? De que modo a Igreja, como corpo de Cristo, tem tocado a carne do seu próprio corpo?

3.2 Herdeiros de uma história

A Igreja radica a sua origem no conjunto de todo o acontecimento cristológico, em particular a morte e ressurreição de Jesus²⁴⁸. A comunidade existe por ação de Cristo, pelo que a sua ação é dupla: fundamento e presença real. A Igreja assume-se como expressão visível da ação e vontade de Deus, revela-se concretamente na história e edifica-se no quotidiano concreto, até à prometida consumação escatológica em Cristo²⁴⁹.

A Igreja do Novo Testamento não se identifica com as instituições e organizações políticas daquele tempo. Como já verificamos no primeiro capítulo deste estudo, Joseph Moingt afirma que Jesus não funda nenhuma instituição, nem um conjunto de preceitos ou ritualidades que devem ser assimiladas e cumpridas²⁵⁰. O termo *ekklesia* não invoca uma conceção política, mas uma convocatória dirigida a todos os povos, chamados à união com Cristo. O anúncio do Reino de Deus é o elemento central associado à fundação da Igreja, visto que a missão eclesial deve estar sempre centrada no anúncio do Reino. Sem esta orientação, a Igreja corre o perigo de se esvanecer e diluir no espaço intersticial do mundo, numa orientação fixada no tempo e espaço²⁵¹.

Tal orientação para o Reino não elimina uma conceção institucional e visível da Igreja, de modo que esta constituição visível está inerente ao ato de transmissão do Reino. Esta necessidade histórica revela o carácter visível e concreto da salvação, embora a Igreja não deva cair num regime auto-idolátrico que negue a sua origem²⁵². A Igreja primitiva definia-se por

²⁴⁷ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 695-699. «A Igreja una, santa, católica e apostólica é a Igreja de Jesus Cristo. O seu segredo é a comunhão com Jesus Cristo. Os seus sinais distintivos no mundo são: a unidade na liberdade, a santidade na pobreza, a catolicidade através de uma tomada de posição em favor dos débeis e o apostolado através do sofrimento». Moltmann, *La Iglesia Fuerza del Espiritu*, 419.

²⁴⁸ Cf. Medard Kehl, *La Iglesia*, trad. por Manuel Olasagasti (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996), 244-245. Cf. Küng, *La Iglesia*, 95.

²⁴⁹ Cf. Dietrich Bonhoeffer, *Sociologia de la Iglesia*, 4ªed, trad. por A. Saenz y Fernández Marcos (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969), 100-103.

²⁵⁰ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme I*, 84.

²⁵¹ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 699. Cf. Kasper, *Iglesia Católica*, 144-145.

²⁵² Cf. Ellacuria, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, 8-10.

uma trajetória de fé que associava Jesus ao Reino. O testemunho do Reino e do ser cristão impele à transmissão desta boa-nova em continuidade com a autoridade estabelecida. Deste modo, «o poder passa para o primeiro plano da instituição cristã: é o fundamento instituído que institucionaliza a fé cristã, isto é, o traço permanente de um ato de autoridade originário que incarna a fé e a estrutura num organismo coletivo dotado de uma existência, e de uma visibilidade espacial e temporal»²⁵³.

Não obstante, esta autoridade e poder instituídos não se confundiam com autoritarismo, na medida em que a comunidade primitiva conseguiu explorar um possível paradoxo evangélico, a saber: «poder sem domínio»²⁵⁴. Por conseguinte, a Igreja primitiva, na sua apostolicidade, soube criar estruturas e funções que salientavam a presença do Ressuscitado e do seu Espírito no mundo, tornando audível e acessível a sua mensagem²⁵⁵. Desta forma, Jesus não quer que se implantem na sua Igreja relações de domínio e escravidão, não deseja um tipo de poder que cria desigualdades como as que são observadas na sociedade civil, mas um poder voltado para o Reino, alicerçado no amor, na proximidade com os mais débeis, numa liberdade e humanismo evangélico que não se deixa condicionar por mecanismos autoritários²⁵⁶.

Jesus, ao longo da sua vida, não teve a preocupação de fundar uma religião e adquirir partidários para a mesma, mas, por outro lado, instituiu e anunciou a realidade de uma nova Humanidade, ou seja, realizou uma revelação. A Igreja, à imagem da entrega e doação de Jesus, deve constituir-se como germen e começo do Reino na terra, caracterizando-se a sua ação pelo poder de congregar para este horizonte numa linha de abnegação, humildade e caridade²⁵⁷.

Não obstante este horizonte de atuação, a Igreja foi sofrendo ao longo da história diversas alterações relativamente ao seu modo de atuar, principalmente no que concerne à relação estabelecida face ao mundo e ao ser humano. De facto, o princípio do «poder sem domínio», numa fase inicial, foi respeitado e acolhido, em particular pela continuidade dos apóstolos que assumiram a continuidade da missão de Jesus. No entanto, com o fim da era apostólica, verificou-se a tendência para o reforço das autoridades pastorais, algo que conduzirá à inevitável separação entre clérigos e leigos, reservando-se aos clérigos os ministérios de autoridade oficial²⁵⁸. Como consequência destes factos, esvai-se a conformidade com a

²⁵³ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 700.

²⁵⁴ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 704.

²⁵⁵ Cf. Leonardo Boff, *Eclesiogenésis*, 4ªed, trad. por Juan Herranz (Santander: Editorial Sal Terrae, 1984), 95.

²⁵⁶ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 702-703.

²⁵⁷ Cf. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, «Constitutio Dogmatica "Lumen Gentium"», in *AAS* 57, (1965), nº 5: 7-8. Cf. Bonhoeffer, *Sociologia de la Iglesia*, 112-113.

²⁵⁸ Cf. Hippolyte de Rome, «La Tradition Apostolique», 4 e 11, in *SC* 11: 30-33; 42.

afirmação «poder sem domínio», de modo que, pela perda da liberdade evangélica, consagram-se desigualdades no seio da identidade cristã, associando-se a unidade da Igreja ao poder episcopal, a quem os leigos tinham de obedecer²⁵⁹.

Após a conversão de Constantino, o cristianismo foi erigido como religião oficial do Império, algo que obtém vantagens ao nível da liberdade de expressão religiosa, mas que, por outro lado, imiscui o Estado nas ações da Igreja e vice-versa. A coexistência dos dois poderes conduziu à contaminação de um pelo outro, confundindo-se a ação da Igreja com a do Estado, advindo maiores desigualdades e rivalidades, em suma, um exercício da «autoridade que se mundanizou», que não corresponde mais ao modelo paradoxal evangélico²⁶⁰.

A partir desta estreita relação entre a Igreja e o Império, o anúncio evangélico não se coloca em prática pela palavra, nem pela introdução gradual na cultura que conduziria à compreensão e conversão, mas tenta de modo rápido e eficaz transformar toda a realidade num mundo cristão, algo que favorecerá os interesses imperiais. Desta forma, indica Joseph Moingt:

«A mundanização da Igreja ficará cada vez mais agravada pelo facto de ela mesma se transformar em mundo cristão: a Igreja estava no mundo, mas à parte, radicalmente diferente, num estado de oposição a ele, disseminada nele sem gozar de uma continuidade orgânica e visível; agora converte-se neste mundo (...) a sua situação em relação ao Império está chamada a modificar-se. Não o terá sempre e em todo o lugar como um parceiro, mas a sua nascente coexistência imprimirá na Igreja uma orientação que a acompanhará até aos nossos dias, a saber: uma conceção da evangelização vigorosamente centrada na instituição religiosa e magisterial e, por conseguinte, uma ideia de catolicidade baseada na expansão geográfica e quantitativa do culto cristão, também exposta ao perigo de transmitir a fé sob constrangimento e de ligá-la estreitamente à autoridade.»²⁶¹

Este expansionismo religioso fomenta uma Igreja centrada sobre si mesma como um ídolo institucional, marcada por uma absolutização dos meios, algo que, neste contexto, conduz à falsa sacralização de tudo o que está relacionado com ela. De facto, nesta fase, a Igreja não se anuncia como evento de reconciliação e dom do Espírito, mas como uma lei que submete a obrigações de salvação, atuando como força centrípeta que atrai para si toda a revelação, promovendo-se como lugar, instituição e lei de salvação, numa postura exclusivista e de cega observância de leis e preceitos (postura farisaica com que Jesus havia rompido)²⁶².

²⁵⁹ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 704-708.

²⁶⁰ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 708-710.

²⁶¹ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 715-716.

²⁶² Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 723. Cf. Ellacuria, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, 10-11.

Desta forma, ao longo de vários séculos, a Igreja confunde-se com o espaço político, fazendo recurso de meios políticos para sustentar a sua existência, afastando-se de uma preocupação evangélica.

No entanto, a partir do séc. XVII, a confluência e confusão verificada entre Igreja e mundo (sociedade política e civil) vai cessar, tornando-se evidente um mecanismo de dissociação da instituição religiosa, não lhe sendo reconhecida qualquer faculdade de testemunho da salvação e de Jesus Cristo. Por conseguinte, a Europa dos tempos modernos não é mais o mundo cristão, no qual a hierarquia católica assumia o poder supremo, verificando-se a laicização do pensamento²⁶³. A emancipação da autonomia e vontade humana conduziu, à semelhança do que refletíamos no primeiro capítulo desta investigação, à hostilização entre Igreja e sociedade, criando-se uma imagem de oposição e combate face à Igreja, na medida em que esta era vista como inimiga das liberdades aspiradas pela modernidade, o que gerará, de modo inevitável, o afastamento da religião²⁶⁴.

Pelo percurso desenvolvido, compreende-se a edificação da Igreja na história, o seu ser no mundo e a relação que estabelece com a humanidade²⁶⁵. Somos todos herdeiros desta história, dos múltiplos processos de socialização, reorganização e aculturação. De modo genérico, podemos verificar a oposição entre um momento inicial marcado pela vivência do paradoxo evangélico de um «poder sem domínio» e as diversas etapas, posteriores, de institucionalização da Igreja nas mais variadas disfunções que foram surgindo. Não obstante todos os fatores de ambição e conflitos de poder, a excessividade ritual, a falta de liberdade dos fiéis leigos, e a existência de uma visão deformada da Trindade e da sua ação no mundo, o Espírito Santo, mesmo na sombra, não deixou de atuar nem de transparecer a sua presença, acalentando, continuamente, para a autenticidade e generosidade do espírito evangélico, mantendo vivo o Deus do cristianismo que sobrevive à «morte de Deus»²⁶⁶. Deste modo, no contexto contemporâneo, como se poderá evidenciar o paradoxo evangélico «poder sem domínio»? De que forma a Igreja, reconhecendo-se morada da Trindade, pode tocar na carne, o povo de Deus? Como pode renunciar ao autoritarismo e apresentar-se na ótica de um verdadeiro meio do Reino de Deus?

²⁶³ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 750-755. Cf. Medard Kehl, *¿Adónde va la Iglesia ?*, trad. por Guillermo Jiménez (Santander: Editorial Sal Terrae, 1997), 25-31.

²⁶⁴ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 767. Cf. Kehl, *¿Adónde va la Iglesia ?*, 33-34.

²⁶⁵ Cf. Henri de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, trad. por Lázaro Sanz (Madrid: Ediciones Encuentro, 2008), 208.

²⁶⁶ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 745-746.

3.3 Humanismo Evangélico

Na sequência da análise histórica realizada por Joseph Moingt torna-se possível constatar que a relação da Igreja com o mundo, e vice-versa, sofreu uma degradação gradual, ou seja, um estado marcado pela ausência, ou dificuldade, de comunicação, o que impediu a existência de uma saudável relação e convivência. De facto, a postura autoritária adoptada pela Igreja, associada a uma ingerência arbitrária do domínio temporal/secular, resultou num afastamento e desconfiança da sociedade em geral.

Com efeito, parece ter-se atingido um estado que podemos denominar como a «morte da Igreja». Esta expressão refere-se ao desaparecimento de um antigo modo de presença eclesial que, numa época primitiva, se apresentava segundo o princípio «poder sem domínio». Neste sentido, a morte da Igreja deve configurar-se, analogamente, à morte de Cristo, visto que a Igreja deve nascer para uma vida nova à imagem de Cristo, isto é, um modo de presença no mundo conforme a cruz de Cristo, numa linha de serviço autêntico, longe de uma linguagem de domínio e triunfo²⁶⁷. Deste modo, a esperança numa mudança de paradigma por parte da Igreja deve ter como ponto de partida a aceitação da morte, ou seja, um compartilhar da cruz de Cristo, tornando-se a morte um dinamismo de vida e conversão que se afasta de uma visão teocrática vertical e estilizada.

Perante estas constatações, Joseph Moingt refere a necessidade de se realizar a passagem de uma estrutura vertical, em que os leigos são concebidos passivamente como aqueles que escutam e obedecem, para uma Igreja articulada com a sociedade, reconhecida e identificada com a gente humilde e pobre, afastada de uma certa «visibilidade e estabilidade, pois não é ela que revela o Verbo, mas colocando-se num estado de comunicação, a fim de que deixe (o Verbo) revelar-se aos humanos como ele entender»²⁶⁸. Nesta linha, apresenta-se como princípio fundamental indispensável, como sinal de mudança da Igreja, o assumir de um despojamento de poder, numa ótica de serviço que habita a horizontalidade da história e a descontinuidade das culturas, exigindo-se um natural desapego da tradição autoritária imposta durante séculos, para que a única autoridade exercida seja aquela recebida de Cristo, isto é, a autoridade do Evangelho alicerçada num discernimento que se baseie na escuta e compreensão da ação e voz do Espírito que atua na visibilidade concreta.

Joseph Moingt aponta, de modo concreto, para a importância do reconhecimento do Espírito, pois, apesar da morte da Igreja na sua estrutura autoritária, o Espírito continuou a agir

²⁶⁷ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 791-792. Cf. Edward Schillebeeckx, *El Mundo y la Iglesia*, 2ªed, trad. por Alfonso García (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1970), 111-126.

²⁶⁸ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 801. Cf. Kehl, *La Iglesia*, 33-34. Cf. Boff, *Eclesiogénesis*, 70-73.

e a fazer-se presente na história. Tal presença não se posiciona segundo uma atividade mágica, de modo que o «Espírito não foi enviado ao mundo como para um lugar, não salva nem santifica os humanos de uma só vez a partir de fora e sem eles, mas apesar deles; entra em relação com eles, faz-se presente neles»²⁶⁹. Por conseguinte, o Espírito não se identifica com um objeto inerte ou passivo, mas faz-se presente nos humanos, deixando-se acolher por eles, inspirando-lhes a Palavra.

Não obstante, salienta o teólogo francês, a presença do Espírito Santo não se circunscreve à Igreja, embora esta seja o seu ponto de partida, proporcionando a abertura da humanidade ao dom de Deus. Assim, a finalidade da Igreja, no seu agir, será sempre marcada por «trazer ao mundo o testemunho que o Espírito, nela, dá de Cristo, e anunciar o Evangelho, através da sua ação/vida e da sua palavra, enquanto via de salvação. A Igreja pertence à história da salvação enquanto que, dentro dos inevitáveis limites humanos, é a “continuação” de Jesus estendida à totalidade do espaço e do tempo»²⁷⁰. Com efeito, revela-se de modo concreto a vocação essencial da Igreja, a saber: dar testemunho do Evangelho e do Espírito de Cristo, de modo acessível à humanidade e diferentes culturas.

A Igreja age segundo a base de uma mediação testemunhal, pelo que

«o seu contributo para a salvação universal consiste em articular conjuntamente, pela sua palavra, a imensa conversação entre a linguagem humana e a vinda ao mundo do Espírito, o acontecimento revelador e redentor da encarnação do Verbo; consiste em manter aberto e de maneira permanente o discurso dos humanos face à chamada de Deus, deixando passar para eles a revelação de Deus que se realiza nela»²⁷¹.

Desta forma, a Igreja coloca-se ao serviço da encarnação, como lugar da passagem do Espírito, estabelecendo a ponte entre a palavra evangélica e o discurso humano que busca sentido. A Igreja tem de se revelar na base do testemunho, numa comunicação que implique voltar-se para Cristo, para que, em seguida, possa olhar para o interior e exterior de si. Dar testemunho implica diálogo, mútua interpelação entre a Igreja e o mundo, de modo que a atitude

²⁶⁹ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 817. Cf. Joseph Moingt, *L'Évangile sauvera l'Église* (Paris: Éditions Salvator, 2013), 87-89.

²⁷⁰ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 823. «O Evangelho não é um corpo dogmático, nem um ritual, nem um código moral, nem uma constituição, mas é a ‘boa notícia’ em que Deus vem instaurar o seu ‘reino’ e apelar à ‘conversão’». O suscitar de um espírito evangélico significa, para Joseph Moingt, um esvaziamento do poder por parte da Igreja. A Igreja não pode olhar para o mundo num sentido possessivo, nem pensar Deus como se o possuísse e abarcasse na totalidade. O mundo revela Deus, de modo que a Igreja tem de adotar uma postura de serviço, um humanismo evangélico que, como veremos, respeita o facto de a humanidade inteira ser morada de Deus, independentemente das suas convicções religiosas particulares. Joseph Moingt, «Pour un humanisme évangélique,» *Études*, nº 4074 (Outubro de 2007): 348-350.

²⁷¹ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 826. Cf. Moingt, *L'Évangile sauvera l'Église*, 120-122.

evangélica revele um Deus que se dá à humanidade, no reconhecimento da dignidade, verdade e liberdade de cada um. Logo, como defende Joseph Moingt, chegamos à necessidade de pensar uma reestruturação para a Igreja, uma remodelação do rosto que oferece ao mundo, tornando-se um rosto que é encarnação de Cristo e do Evangelho, realizando um processo de regresso ao lugar de nascimento da Igreja, onde todos se reuniam em torno de Cristo²⁷².

Desta forma, com base no diálogo, liberdade e testemunho evangélico,

«a Igreja, reorganizada como espaço dialogal, mais do que cenário do sagrado, como âmbito de colaboração entre responsáveis eclesiais e leigos responsáveis, mais do que escalões administrativos, manifestar-se-á ao mundo com um rosto novo, o de um cristianismo “de chamada”: passando pela morte do despojamento do sagrado e de um compartilhar a autoridade, brilhando a aurora de um renascimento»²⁷³.

Este renascimento sustenta-se, inevitavelmente, pela participação no sacerdócio de Cristo, fundamento da comunhão e autonomia de todos os cristãos. A Igreja, sustentada no modelo trinitário, deve produzir e testemunhar no mundo essa presença trinitária que a habita, de modo que ela seja uma na unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, edificando uma dinâmica relacional que permita a humanização evangélica do ser humano.

Nesta perspectiva, sustenta Joseph Moingt, a religião²⁷⁴ cristã, tal qual verificamos no primeiro capítulo, deve entender-se como religião da «saída da religião». Tal afirmação desafia a Igreja a situar-se no mundo, segundo a ótica de uma valorização humanista e relacional, ao invés de uma autoridade institucionalizada que dogmatiza a hierarquia, em detrimento de uma missão evangélica que aponta para o Reino de Deus²⁷⁵. Deste modo, o cristianismo, religião da saída, não se limita ao espaço do sagrado, mas deixa-se interpelar pelo secularismo, mostrando-se em convivência com o pensamento laicizado que aparentemente se assume como rival.

²⁷² Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 828-831. Cf. Schillebeeckx, *El Mundo y la Iglesia*, 238-246.

²⁷³ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 836.

²⁷⁴ Quando Joseph Moingt se refere à religião, entende-a como o «conjunto das mentalidades coletivas, das imagens e das instituições, dos atos religiosos, do culto e da moral». A religião é entendida pelo nosso autor na base de uma organização institucional e administrativa que projeta a transcendência divina infinitamente longe e afastada do ser humano, associando-se a uma visão «bien-connu» de Deus. Na sua perspectiva, Jesus, ao anunciar a proximidade do Reino de Deus, afasta-se da concepção tradicional de religião, pois Jesus afirma-se como um homem de fé e experiência religiosa e não de religião. O espírito da religião opõe-se ao Espírito de Deus. Desta forma, o jesuíta francês aponta o cristianismo como a religião de «saída da religião», isto é, tal como veremos, a religião do Evangelho. Joseph Moingt não se mostra contra a pertença a uma religião, mas sim contra as garantias de salvação afirmadas pelas religiões, em detrimento da confiança que deve ser colocada na graça de Deus. Joseph Moingt, «Le Dieu des chrétiens,» in *La plus belle histoire de Dieu*, ed. Jean Bottéro, Marc-Alain Ouaknin e Joseph Moingt (Paris: Éditions du Seuil, 1997), 124. Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 978.

²⁷⁵ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 910-917. Cf. Bueno de la Fuente, *Eclesiología*, 273-281. Cf. Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, 190-191.

Como exemplo da preocupação humanista e missão evangélica, o teólogo francês sustenta a necessidade de a Igreja se configurar com as suas origens, numa perspectiva de refundação. Nesta linha, a Igreja «é chamada a apresentar-se despojada dos adornos da sua antiga aparência exterior. Regressando à realidade original, assumirá um novo nascimento, adquirirá uma força cada vez maior de penetração no mundo, não com o intento de eliminá-lo para aumentar o seu espaço vital, mas procurando coabitar com humanidade»²⁷⁶. Desta forma, Deus nasce na Igreja de modo verdadeiramente paterno, pois, por Jesus, seu Filho, revela-se a ausência de oposição e competição face ao mundo e às outras religiões. A expansão da fé em Deus deve marcar-se, não num sentido universalista de referencial quantitativo, mas sob o modo de um humanismo evangélico, transparecendo, assim, a total doação divina que não se opõe à realidade histórica²⁷⁷.

Este novo paradigma não coloca em questão o lugar da Igreja na salvação universal, nem a sua existência como instituição social, mas afasta a intenção de redução da salvação ao fator religioso e/ou cristão, de modo que a missão e evento eclesial, congregado pelo anúncio do Reino de Deus, se apresenta como traço desse mesmo Reino, que nasceu em torno de Jesus e ficou, definitivamente, manifestado na carne do mundo²⁷⁸.

O Reino de Deus não se configura dentro dos limites da religião, deixa-se apreender no concreto da existência humana secularizada. A encarnação não permite estranheza face à secularização, tornando-se o Reino acessível àqueles que o buscam nos diversos domínios da sociedade. O cristianismo e a Igreja, como religião do Evangelho, fundados sobre o humanismo evangélico, não podem separar-se da humanidade secularizada²⁷⁹.

A identidade da Igreja, anunciar o Evangelho, requer a existência de uma orgânica visível (religião) para colocar em prática a sua missão. Não desvalorizando o religioso cristão, sem o qual o Evangelho não poderia expandir-se, constata-se que a Igreja assume o ofício de Jesus enquanto anunciador do Reino, situando na história uma nova ideia de Deus, diferente do

²⁷⁶ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 1015. Cf. Schillebeeckx, *El Mundo y la Iglesia*, 234-238.

²⁷⁷ Cf. Moingt, *L'Évangile sauvera l'Église*, 66-68. O conceito de «humanismo evangélico» insiste num caminho de purificação da ideia de Deus. Esta preocupação, pelo alcance de uma conceção primordial acerca de Deus, suscita novamente a dúvida sobre o modo de aceder à realidade divina. Só mediante determinados parâmetros conceptuais primitivos é que se situa a verdade sobre o ser de Deus? No último capítulo deste estudo será retomada esta questão.

²⁷⁸ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 971-976. Cf. Moingt, «Pour un humanisme évangélique», 352.

²⁷⁹ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 979-982. Cf. Schillebeeckx, *El Mundo y la Iglesia*, 189-195. Cf. Bueno de la Fuente, *Eclesiología*, 283-284.

deus das religiões (noção de «bien-connu»), e que converte o cristianismo num verdadeiro humanismo, isto é, um retorno da Igreja à sua fundação humanizadora²⁸⁰.

Com efeito, a missão²⁸¹ da Igreja consiste na expansão do espírito de Cristo e do Evangelho, na prática de uma vida evangélica que conduz à humanização das realidades do mundo. A Igreja não é a salvação que anuncia, mas qualifica-se como anunciadora. Precisamente pela fundação humanista do seu anúncio, nunca se pode dissociar a mensagem transmitida da instituição cristã ou de uma religião que lhe conceda meios para essa mesma transmissão²⁸².

O humanismo evangélico reflete um agir segundo a verdadeira dignidade da humanidade revelada, libertada e gerada em Cristo, edificando-se a humanização do ser humano mediante a reconciliação da Igreja face ao mundo. A Igreja deve reconhecer a legitimidade e reversibilidade de uma sociedade emancipada, buscando no Evangelho os princípios para uma nova linguagem, e adequação a uma sociedade que perdeu a fé em Deus ao libertar-se da religião. Como tal, a atitude humanista significa a tentativa de relacionar o humanismo laical da sociedade, com o humanismo evangélico, suscitando-se entre eles a possibilidade de um reencontro. Logo, a Igreja buscará humanizar-se a si mesma para melhor servir a humanidade²⁸³.

Quando a Igreja permite o Evangelho insuflar o seu próprio humanismo e trabalha para o reencontro com o mundo, revela uma nova face de Deus, ou seja, um Deus que é amor e renasce da própria morte que lhe havia sido associada. Por conseguinte, desaparece a imagem de um Deus todo poderoso, dominador e legislador, que renasce sob a figura humanizada de uma Igreja servidora dos pobres²⁸⁴. Pelo serviço, a Igreja participa da morte de Cristo devido ao contacto com os mais humildes e debilitados, tocando o seu próprio corpo. Ao reconhecer a presença de Deus Trindade na carne do mundo, a Igreja é encarnação da comunhão e relação de

²⁸⁰ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 985-991. Cf. Johann Auer e Joseph Ratzinger, *Curso de Teologia Dogmática: La Iglesia*, vol. VIII, trad. por Claudio Gancho (Barcelona: Editorial Herder, 1986), 467-469.

²⁸¹ Com relação à missão da Igreja, Joseph Moingt perspectiva num sentido subjetivo e objetivo, sendo que «no sentido subjetivo a missão é obra do povo cristão como um todo e da sua inserção nas tarefas e discursos do mundo no qual vive e realiza o Evangelho; no sentido objetivo, a missão é o percurso do espírito evangélico transcrito pelo Espírito Santo na vida e no pensamento dos cristãos e comunidades». Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 1001.

²⁸² Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 991-992; 999-1000. Cf. Kasper, *Iglesia Católica*, 429-433.

²⁸³ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 1002-1014. Cf. Aloïs Winklhofer, «Une Humanité Nouvelle,» in *L'Église Aujourd'hui*, ed. A.a.V.v, trad. por A. Liefoghe (Paris: Desclée, 1967), 120-127.

²⁸⁴ Cf. Ellacuria, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, 204-216. A Igreja só pode defender o seu espaço, lutando não por ele, mas pela salvação do mundo. Caso contrário, apenas age em torno de si mesma e luta pela sua causa, deixando de ser a Igreja de Deus no mundo. Cf. Dietrich Bonhoeffer, *Ética*, trad. por Víctor Bazterrica (Barcelona: Editorial Estela, 1968), 139-142.

Deus com a humanidade. Essa relação, impulsionada pelo Evangelho, assume-se como força de salvação na atualidade histórica, curando as feridas da humanidade.

A partir desta ação curativa²⁸⁵, a Igreja assume-se como meio da salvação oferecida à humanidade, salvação que se vai realizando na carne do mundo, na continuidade do tempo e, embora não concluída de modo definitivo, não é menos perfeita, pois é obra da Trindade. Por fim, a Igreja, impulsionada pelo mistério da encarnação e humanização do ser humano, direciona-se para o Reino de Deus²⁸⁶.

3.4 Na plenitude dos tempos

A nossa reflexão precedente colocava à Igreja a exigência de uma auto-humanização, mas também a missão de humanizar o ser humano. Esta humanização não se fixa apenas no momento presente, mas constitui-se como um desafio contínuo, sendo relativo às coisas últimas. A partir da dinâmica imposta pela ação segundo um humanismo evangélico, isto é, a criação de relações vivificantes no seio da humanidade, não se pode condicionar esta lógica humanizante à morte, mas, pelo contrário, integrar a morte no circuito da vida. Deste modo, o discurso missionário deve conduzir a dinâmica de humanização até à questão última do sentido, estendendo-se ao sentido da morte, na medida em que esta está intimamente ligada à vida humana. A questão da ressurreição dos mortos não pode ser considerada como exterior à realidade, correndo o risco de perder todo o sentido, como se considerasse um deus *ex machina* que, em certa fase, considerava oportuno colocar ordem na desordem evidenciada²⁸⁷.

O discurso sobre a salvação não se pode fixar na base de uma exteriorização face à realidade, como que num discurso alienado e alienante. Desta forma, não se deve pensar o fim dos tempos como uma interrupção brutal do curso histórico concreto, como uma interrupção arbitrária por parte de Deus, mas como realização da própria criação, um cumprimento que é dom de Deus. De facto, no nosso contexto atual, o fim do mundo reduz-se a uma interpretação catastrófica, de um cataclismo cósmico que coincidirá com a destruição do planeta. A ressurreição compreende-se num contexto de continuidade, ou seja, uma ressurreição universal já começada na vida da Igreja, que a morte individual não interrompe a participação na vida mística de Cristo e na vida social pelo corpo de Cristo:

²⁸⁵ Cf. Moingt, «Pour un humanisme évangelique», 349; 352-353.

²⁸⁶ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 1019-1038. Cf. Ellacuria, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, 184-185. Como aprofundamento desta abordagem veja-se John Caputo, que olha para o Reino de Deus como uma «força fraca», sendo que o «evento» Deus expõe-se como «fraco e instável», algo que coloca diversos desafios à teologia. Cf. John Caputo, *The Weakness of God: a theology of the event* (USA: Indiana University Press, 2006).

²⁸⁷ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 1044-1045.

«A ressurreição dos crentes segue o percurso da de Cristo de modo invertido: ele abaixa-se à nossa condição para nos elevar à sua e, igualmente, nós devemos passar pelo sofrimento e pela morte, pela sua cruz, a fim de partilhar a glória da sua incorruptibilidade (...) assim como Cristo está associado ao poder (re)vivificador do Pai, também o ser humano não é sujeito passivo da sua transformação em corpo glorioso, participa nela em função da sua entrega a Cristo que atua nele. Este é o motivo pelo qual a ressurreição age desde o tempo da vida no interior do corpo carnal e que não pode ser interrompida pela morte.»²⁸⁸

Desta forma, a ressurreição é entendida numa perspetiva que se enquadra no nosso ser no mundo, em relação uns com os outros e com Cristo, numa ótica de humanização. A ressurreição compreende-se como revelação do amor, isto é, a manifestação do corpo e agir vivificante de Cristo na carne do mundo. A humanidade de Jesus torna-se humanizadora, sendo ela mesma ressuscitadora, de modo que Jesus ressuscita-nos com a sua própria vida, como evento de salvação²⁸⁹. Neste sentido, afirma Joseph Moingt:

«a salvação do humano consiste na libertação da sua personalidade, a que Deus havia elegido e predestinado desde sempre (Ef 1, 4-5), mas que estava sepultada na coisificação, na passividade e, por conseguinte, na mortalidade do seu ser no mundo e para o mundo, sendo que esta libertação acontece quando diante da chamada e da luz do Espírito Santo e do Evangelho ele se projeta na fé em Cristo que o insere com ele e nele na subida para o Pai (...) é sair de si (do eu egoísta) para existir diferentemente, nas alturas em que Jesus nos insere»²⁹⁰.

O ser humano deve tomar consciência de si, ao pensar a sua existência como a de ser no mundo, a de formar um ser com o mundo pelo seu corpo. Deste modo, a ressurreição torna-se pensável numa linha de cumprimento da história pessoal de cada ser, não como uma dissolução do mundo, mas pela ligação com o mundo histórico habitado pela Trindade²⁹¹. Por conseguinte, esse «eu» de cada ser não se dilui, mas permanece em relação com o corpo ressuscitado de Cristo.

²⁸⁸ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 1054. Viver implica enfrentar a questão da morte, que marca o ser humano como destinado a morrer, sendo este evento absolutamente singular e um marco essencial para o questionamento. Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 201-217.

²⁸⁹ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 1070. Cf. Joseph Ratzinger, *Escatología: La muerte y la vida eterna*, 2ªed, trad. por Severiano Tovar e Roberto Bernet (Barcelona: Editorial Herder, 2017), 203; 206.

²⁹⁰ Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 1074.

²⁹¹ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 1086. Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, 2ªed, trad. por Carlos Ribeiro de Moura (S. Paulo: Martins Fontes Editora, 1994), 278; 472-473; 546-548.

A relação e união com Cristo não se instaura num outro mundo oposto à realidade concreta, na qual existimos, mas na própria história. A salvação da história acontece na própria história, pelo reconhecimento e configuração com Cristo, na unidade com a perfeita humanidade de Jesus. Deste modo, refere Joseph Moingt, a «salvação que acontece no futuro da história não é outra senão a revivificação da criação desde a sua fundação, pela vinda do Verbo em direção ao ser humano»²⁹². De facto, estar em Cristo caracteriza-se como estar no amor, de modo que a verdadeira vida vem do amor como caminho que conduz à eternidade. O amor assume-se transversal à realidade temporal e espacial, proporcionando uma infinitude de vida, o que permite a relação contínua com Cristo ressuscitado, e com todos os que vivem no amor de Cristo²⁹³. A esperança da vida eterna acolhe o amor como sua morada, uma casa na qual Deus nos espera ao revelar-se, efetivamente, como Deus conosco (*Emmanuel*), Deus para nós.

Por fim, o teólogo jesuíta congrega toda a questão da vida eterna a partir da afirmação paulina presente na primeira carta aos Coríntios: «para que Deus seja tudo em todos» (*1Cor.* 15, 28). Como alicerce desta perspetiva, tal como vem sendo abordado, a relação entre Deus e o ser humano não surge numa dinâmica de domínio, mas num registo íntimo de proximidade, de estar no amor, uma mútua troca de presença como ambivalência de moradas entre Deus e o humano. Desta forma, de modo análogo, a existência de cada ser humano, na sua singularidade, enquanto ser relacional, deve reconhecer o impulso e exemplo das relações trinitárias, numa constância de relação e dinâmica comunicadora que favorece a humanização de cada ser humano. Deus revelar-se-á totalmente como todo integrador nesse todo humano que, na unidade com toda a humanidade se projeta para o Verbo incarnado²⁹⁴.

Com efeito, Deus, em Cristo, tem a propriedade de ser tudo em todos, concretizando-se a ressurreição como a glorificação do Criador face à criação, na totalidade da humanidade e do mundo. O denominado «fim da história» caracteriza-se pela revelação da Trindade nela mesma e na economia, o desvelamento total do Verbo incarnado na criação, instaurando uma definitiva coexistência relacional da criação com o Deus Trindade. Com isto, não significa que Deus se constitua nos elementos do mundo, diluído nas coisas, mas dando-se totalmente na humanidade. Cristo une e transforma toda a criação como imagem perfeita do amor subsistente de Deus, integrando toda a humanidade no seio de Deus que age na carne do mundo²⁹⁵.

²⁹² Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 1098.

²⁹³ Cf. Rahner, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 467-468. Cf. Ratzinger, *Escatología: La muerte y la vida eterna*, 175-178.

²⁹⁴ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 1131-1134. Cf. Moltmann, *La Iglesia Fuerza del Espiritu*, 232-234.

²⁹⁵ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 1143-1145. Cf. Kehl, *La Iglesia*, 81-86.

Por conseguinte, Deus revela-se como amor perfeito na verdade do seu ser conosco e para nós. Uma revelação a partir do interior, na unidade vivente de um só corpo como encarnação perene, ou seja, a celebração da união contínua entre Deus e as criaturas como presença e ação de Deus na generosidade dos dons oferecidos, por uma autoridade que é amor e dádiva, um ser tudo em todos.

Desta forma, a Igreja deve agir de modo a promover a difusão de Deus por toda a realidade, assumindo como sua a grande missão de deixar Deus preencher tudo. Consoante um maior entendimento da universalidade da salvação, e não apenas a sua redução a um campo religioso ou instituição histórica, mais Deus preencherá toda a realidade. A Igreja concebe-se como instrumento, trabalhando em prol da humanização da sociedade e possibilitando a habitação recíproca entre Deus e a criação. Surge interpelada a não se fixar no conhecimento passado, codificado em pré-conceitos sociais, supostamente definitivos, mas a abrir-se à novidade do «Deus que vem»²⁹⁶.

Em suma, a vida eterna pode compreender-se como consumação da encarnação do Verbo, assumindo-se a eternidade como a salvação da história, através dos intercâmbios relacionais entre os humanos e Deus. Assim se proporciona o desvelamento do Pai, o seu ser para nós, o momento em que Deus será tudo em todos. Deus revela-se no acontecimento, dá-se, pela imensidão do seu amor, como nascimento no coração e na carne da humanidade.

Após o percurso desenvolvido ao longo dos três capítulos precedentes, em particular através de uma contextualização cultural da secularização, a compreensão do problema cristológico e a questão eclesiológica, surgem algumas questões ao pensamento teológico de Joseph Moingt, algo que será tratado no último capítulo deste estudo. Assim, vamos procurar realizar uma reflexão crítica face ao desenvolvimento da obra do teólogo francês, segundo a linha temática e programática a que nos propusemos: o modo de ação e revelação de Deus na sua relação com o mundo.

²⁹⁶ Cf. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme II-2*, 1148-1150. Cf. Kehl, *La Iglesia*, 89-90.

4. Convite ao debate

O percurso, realizado ao longo dos capítulos anteriores, permitiu um reconhecimento mais próximo da obra de Joseph Moingt, «*Dieu qui vient à l'homme*». Com esta abordagem, foi possível compreender o pensamento deste teólogo, no que concerne à relação entre Deus e o mundo. A comunicabilidade divina revela-se como ponto de charneira para a compreensão da ação e relação de Deus com o ser humano e o mundo, de modo que Deus acontece na carne do mundo. A carne revela-se como tecido primordial de um encontro concreto, livre da conceptualização abstrata de uma metafísica desencarnada.

Desta forma, pretendemos que este último capítulo atue de modo a promover e suscitar pontos de debate, a partir de algumas, possíveis, aporias que inferimos da obra e do pensamento teológico de Joseph Moingt. Nesta perspetiva, numa primeira fase, optamos por apresentar uma das escassas recensões à obra do teólogo jesuíta, realizada por Christoph Theobald, profundo conhecedor da obra e vida do autor estudado, salientando, essencialmente, os pontos de reflexão, e possíveis questões que este teólogo francês equaciona, face à obra de Joseph Moingt.

Após esta exposição, numa segunda fase, apresentamos a nossa própria reflexão, com sustento no enunciado de Christoph Theobald, mas, principalmente, colocando à reflexão os pontos suscetíveis de maior discussão. Com este enunciado reflexivo, não pretendemos expor ou criticar de forma negativa a obra de Joseph Moingt, mas, pelo contrário, salientar aquilo que nos parece ser algumas aporias, as quais, dado o volume da obra, surgem de modo natural, face à multiplicidade interdisciplinar apresentada.

4.1 Christoph Theobald

A recensão crítica de Christoph Theobald reflete, exclusivamente, sobre o primeiro volume de «*Dieu qui vient à l'homme*», intitulado «*Du deuil au dévoilement de Dieu*», visto que, na fase em que este artigo foi redigido e publicado, ainda não se encontravam editadas as restantes partes da obra. Deste modo, as reflexões e questões apresentadas, referindo-se estritamente à primeira parte da obra, não contemplam a eventualidade de, na abordagem posterior, Joseph Moingt seguir, ou não, as formulações que, até ao momento, possam ter sido alvo de debate e posicionamento crítico. Por conseguinte, na segunda parte deste capítulo, teremos, também, em conta a atualidade da reflexão de Christoph Theobald no conjunto da obra de Joseph Moingt.

O percurso realizado por Joseph Moingt procura entender a história do cristianismo através da historicidade da revelação cristã, sustentando como caminho mais plausível a crítica à «religião instituída», que culmina na receção da revelação na fé e pela fé. Perante esta opção do teólogo jesuíta, Christoph Theobald procura colocar à reflexão outras possibilidades de se alicerçar este caminho, enunciando três tópicos fundamentais. Assim, numa primeira instância, Christoph Theobald questiona a opção de Joseph Moingt por um paradigma de redução ao essencial, ou seja, a insistência numa perspectiva de depuração da ideia de Deus, numa necessidade de retorno ao evento fundador do cristianismo, à original revelação de Deus por Jesus Cristo, por oposição a uma ideia enferma de Deus, condicionada pela perspectiva das religiões e da metafísica. A incredulidade tem de ser purificada, concentrando-se a verdadeira revelação de Deus num momento original, de modo que esse evento primário se assume como o mais perfeito e impulsionador de toda a revelação futura²⁹⁷.

Perante este diagnóstico, Christoph Theobald questiona se esta vontade sistemática de purificação e concentração originária não está a obscurecer as vantagens da experiência pessoal de cada sujeito, numa possibilidade de conversão e salvação que integre as diversas ideias sobre Deus, ao invés de uma purificação que se pode situar no âmbito de uma aniquilação da memória e vida de cada um. Este autor apresenta, como referência, o constante uso da metáfora por parte de Jesus, na medida em que Ele atendia ao quotidiano concreto de cada pessoa, à diversidade cultural e social, integrando todas as experiências humanas que, não obstante serem singulares, constituem a experiência de Deus, e a história de salvação e conversão de cada indivíduo. Será suficiente realizar a distinção entre a fé cristã e a sua negação (ateísmo, agnosticismo, indiferença, pluralidade religiosa)? Não se devia ter em conta a pluralidade das tradições e posições espirituais? Deus atua apenas numa dada experiência, ou regime purificado que se enquadra dentro de determinadas referências, ou quadros de valores e crenças?²⁹⁸

Ateus, agnósticos, ou, simplesmente, crentes são chamados, quotidianamente, a realizar atos de fé, mesmo que estes não tomem a forma da fé cristã. Desta forma, a revelação de Deus poderá ser apreendida e acolhida na particularidade existencial de cada um, de modo que Deus possa assumir totalmente a carne de cada sujeito, algo que se afasta dos tratados clássicos sobre Deus, segundo os quais o divino surgia no mundo, insuflando uma vida nova, e formava uma grande narrativa histórica, embora, mais tarde, esta ação se esvaísse, remetendo-se a ação de Deus para o evento de revelação inicial. A revelação de Deus pelo ministério de

²⁹⁷ Cf. Christoph Theobald, «Dieu qui vient à l'homme, À propos de la "théologie systématique" de Joseph Moingt,» in *Recherches de Science Religieuse* 92 (2004/2): 206.

²⁹⁸ Cf. Theobald, «Dieu qui vient à l'homme, À propos de la "théologie systématique" de Joseph Moingt», 206-207.

Cristo é integradora da experiência humana, sem a pretensão de uma purificação ou idealismo divino (Cf. *Mt.* 9, 13)²⁹⁹.

A reflexão até aqui exposta conflui para uma segunda questão que se prende com a percepção e compreensão do que é a revelação. De facto, o diagnóstico de Christoph Theobald sugere uma possível redução conceptual do termo «revelação», por parte de Joseph Moingt, na medida em que este último parece atribuir legitimidade teológica à revelação apresentada apenas a partir do mistério da morte e ressurreição de Jesus. Deste modo, sugere que o pensamento de Joseph Moingt conduz à criação de uma tradicional ideia de revelação e acontecimento divino, numa relação quase exclusiva com o evento Pascal.

Neste sentido, coloca a hipótese de uma maior integração dos aspetos narrativos, por exemplo, através do que se verifica na teologia Paulina, onde se relatam as relações e acontecimentos inerentes às comunidades fundadas por S. Paulo. Nesta linha, poderia ser relevante dar espaço às histórias da vida de Jesus, «histórias no plural», que resistem a uma unificação célere de uma reconstrução teológica, com vista ao momento da cruz e da páscoa. Sem minimizar a paixão, morte e ressurreição de Jesus, pode desenvolver-se uma maior atenção ao ambiente envolvente: as resistências e relações suscitadas pelo o anúncio do Evangelho desenvolvem a consciência de essas ações e relações marcarem a identidade e caminho de um povo e de Jesus. O ambiente e relações de outrora identificam-se, em parte, com as de hoje, pelo que a sua observância estimula a compreensão da revelação num sentido amplo e transversal, a partir da experiência concreta de cada sujeito³⁰⁰.

Neste sentido, Christoph Theobald explora, num terceiro tópico, a possibilidade de se aprofundar a «inteligência narrativa dos Evangelhos», numa conceção mais ampla e diferenciada do conceito de «revelação». Na opinião deste teólogo, Joseph Moingt enfatiza de modo correto a ligação entre revelação e receção, assim como a dialética do desvelamento e velamento de Deus na carne, mas, na sua opinião, a revelação deve atingir um âmbito mais alargado, nomeadamente com aqueles indivíduos que vivem uma fé autêntica, embora não se refiram explicitamente a Jesus Cristo (cristianismo anónimo). Assim, enuncia como possível uma visão da revelação que se conceba na relação entre este cristianismo anónimo, e aqueles que mantêm a fé evangélica na linha do ministério de Jesus³⁰¹.

²⁹⁹ Cf. Theobald, «Dieu qui vient à l’homme, À propos de la “théologie systématique” de Joseph Moingt», 208.

³⁰⁰ Cf. Theobald, «Dieu qui vient à l’homme, À propos de la “théologie systématique” de Joseph Moingt», 209-210.

³⁰¹ Cf. Theobald, «Dieu qui vient à l’homme, À propos de la “théologie systématique” de Joseph Moingt», 210.

A revelação manifesta-se presente na «não transparência do real, em todos os seus componentes psíquicos, biológicos e culturais», num constante jogo de relações históricas, como imagem de um Deus que assume perfeitamente a humanidade³⁰². Em suma, Christoph Theobald coloca à reflexão a possibilidade de uma atenção maior à experiência humana concreta de cada sujeito, como ponto de partida para o equacionar da revelação e ação de Deus, numa perspetiva relacional perfeitamente incarnada na história real, e não purificada por saudosismos originários.

4.2 «Dieu qui vient à l'homme»

Depois de apresentado o pensamento crítico de Christoph Theobald, procuraremos explorar de forma reflexiva alguns elementos do pensamento de Joseph Moingt, equacionando-os de modo a suscitar algumas questões em torno deles. Na sequência da proposta de Christoph Theobald, será interessante avaliarmos a reflexão deste teólogo, e perceber se a cogitação, que ele realiza ao primeiro volume, se estende, e toma outro tipo de proporção ao longo do segundo volume (dividido em duas partes) da obra de Joseph Moingt. Deste modo, vamos dividir a nossa análise em duas partes, a saber: uma primeira parte que refletirá sobre o pensamento cristológico-mediação crística, explorado no segundo capítulo deste estudo; e a segunda parte que, com base no primeiro e terceiro capítulos do nosso ensaio, equacionará a perspetiva eclesiológico-comunitária, a ideia de Deus e a posição do ser humano face à vertente institucional da religião.

Desta forma, o objetivo será refletir sobre o modo como Joseph Moingt foi desenvolvendo o seu pensamento, segundo a perspetiva de uma mediação na história, a ação de Deus no mundo, como carne³⁰³, que estabelece uma relação ímpar com a criação. Importa ainda indicar que não temos a pretensão de realizar uma avaliação negativa ou colocar em causa a

³⁰² Cf. Theobald, «Dieu qui vient à l'homme, À propos de la “théologie systématique” de Joseph Moingt», 210-211.

³⁰³ Joseph Moingt aborda o conceito de «carne» numa perspetiva teológico-bíblica, estabelecendo uma compreensão que se move pela concretude de uma presença, de uma existência visível. O conceito de «carne», porém, é ambivalente, pelo que, na nossa perspetiva, Joseph Moingt não o analisa suficientemente segundo uma visão fenomenológica. Neste sentido, equacionar-se-ia a «carne» de um modo «expansivo», numa linguagem que refere a carne como «zona de fronteira», enquanto que nela se reflete a ontologia de cada sujeito, uma «existência que habita a fronteira onde o corpo/carne não cessa de se expressar continuamente». Para a hipótese de uma abordagem fenomenológica ver Emmanuel Falque, *Éthique du corps épandu* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2018), 29-65. Ainda neste sentido leia-se: «uma cor nua e, em geral, um visível, não é um pedaço de ser absolutamente duro, indivisível, oferecido inteiramente nu a uma visão que só poderia ser total ou nula, mas antes uma espécie de estreito entre horizontes exteriores e horizontes interiores sempre abertos, algo que vem tocar docemente, fazendo ressoar, à distância, diversas regiões do mundo colorido ou visível, certa diferenciação, uma modulação efémera desse mundo, sendo, portanto, menos cor ou coisa do que diferença entre as coisas e as cores, cristalização momentânea do ser colorido ou da visibilidade. Entre as cores e os pretensos visíveis, encontra-se o tecido que os duplica, sustenta, alimenta, e que não é coisa mas possibilidade, latência e carne das coisas.» Merleau-Ponty, *O Visível e o Invisível*, 129-130.

obra de Joseph Moingt, visto tratar-se de um trabalho ímpar, de escrita elegante e acessível, de modo que o leitor não se depara com um vocabulário demasiado técnico. Não obstante, trata-se de uma obra complexa, devido à amplitude de temáticas abordadas, caracterizando-se por uma abordagem prolixa, com parágrafos e capítulos extensos, exigindo algumas repetições que ajudem a situar o leitor. Realiza uma análise muito completa do seu objeto de estudo, de modo que a obra se apresenta como uma referência no contexto da teologia sistemática.

Por conseguinte, a nossa intenção será a de identificar algumas possíveis aporias no pensamento de Joseph Moingt, questionando, ocasionalmente, se o caminho a seguir não podia, eventualmente, ser outro. Estas pequenas vulnerabilidades do pensamento são normais, quando estamos perante a diversidade de temáticas abordadas. Tal amplitude permite ao leitor questionar-se sobre o caminho adotado, desencadeando novas hipóteses, refletindo sobre as consequências a que determinadas formulações podem conduzir.

4.2.1 A visão de Deus

Ao longo do segundo capítulo, foram realizadas algumas referências que pretendiam alertar para tópicos a ser explorados neste momento. Deste modo, um dos primeiros elementos relaciona-se com as diferentes evocações que Joseph Moingt realiza, no que concerne à ação divina³⁰⁴. De facto, é possível detetar um destrinçar bastante estruturado entre o dinamismo da Trindade imanente e da Trindade económica. Apesar de, com base no pensamento de Karl Rahner, Joseph Moingt evidenciar a íntima relação entre as duas dimensões, é possível compreender alguma incoerência na linguagem. Por conseguinte, a compreensão de um Deus, que age, inicialmente, em si mesmo, e que depois alarga a sua ação para o mundo através da criação, pode conduzir a uma interpretação da ação divina segundo diferentes modulações e diferentes níveis. Pode-se verificar um certo dualismo, que conduza à ideia da existência de um «mundo de Deus» e de um «mundo dos humanos», criado, e ao qual Deus teve necessidade de enviar o seu Filho.

Esta possibilidade identifica-se com a ideia «bien-connu» de Deus que Joseph Moingt, ao longo da obra, pretende recusar. Neste sentido, a linguagem parece induzir para um âmbito contraditório face àquele que o autor pretende desenvolver, isto é, a de um Deus presente na carne do mundo, que acontece no mundo. Esta ambiguidade da linguagem suscita problemáticas de âmbito gnóstico e dualista³⁰⁵. O pensamento de Joseph Moingt parece aproximar-se de uma

³⁰⁴ Ver 2º Capítulo, 40-41.

³⁰⁵ «A relação entre transcendência e finitude, matéria e espírito, corpo e mente, não coexistem dualisticamente, mas numa relação unitária diferenciada.» João Paulo Costa, *Indícios – À escuta dos traços de Deus* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016), 14.

conceção cristológica a partir de cima, ou seja, um Deus superior que, descendo, eleva a humanidade para um patamar superior³⁰⁶. Tal perspetiva anula a possibilidade da salvação na própria humanidade, exigindo-se que a humanidade saia de si mesma, se supere a si mesma. Tal facto pressupõe a ideia gnóstica de que a humanidade em si mesma é má, e só se salva a partir de uma elevação para o nível de Deus. Que tipo de relação Deus estabelece com a história e a criação? Trata-se de vivermos, enquanto humanidade, num nível perdido a ser salvo por uma descida de Deus?³⁰⁷

Ao considerar o título da obra do teólogo francês, «*Deus que vem ao homem*», constata-se, desde logo, a equivocidade da frase, no que se refere à utilização do verbo «vir». Onde vem esse Deus? Que mundo habita Deus antes de vir até à humanidade? A partir destas formulações, seria legítimo formular o pensamento de Deus como Outro do mundo, com ação em si mesmo, sendo que essa ação extravasa para fora de si em relação ao mundo. Os modos de extravasar concretizam-se na criação do mundo e do ser humano. Para evitar tal análise, o conceito de ação de Deus não deve ser entendido de modo unívoco face ao conceito de ação do ser humano, sob pena de uma certa instrumentalização da relação entre Deus e o ser humano.

No entanto, o pensamento de Joseph Moingt é contrário a este possível equívoco, pois ele pensa na hipótese de se entender a ação de Deus no mundo enquanto ação no mundo, isto é, uma ação mediada pelo próprio mundo. Deste modo, o mundo afirmar-se-ia, desde sempre, como mediação da própria ação de Deus, de modo que, humanamente, a ação trinitária de Deus é pensada por analogia, na forma como o mundo é. Esta perspetiva analógica ressalva a não total identificação de Deus com o mundo, segundo a compreensão de que a ação de Deus não se identifica totalmente com o mundo. Em rigor, enquanto humanos, só temos a hipótese de pensar Deus na mediação do mundo, por forma a não serem criadas noções míticas e lugares míticos que colocam Deus exterior a toda a realidade. Porém, apesar de Joseph Moingt promover esta linha de pensamento, constatam-se, por vezes, alguns elementos que suscitam uma leitura ambígua.

Este atraioamento, proporcionado pela linguagem, favorece a dúvida face à tese que o próprio autor quer defender. O recurso a expressões como «vem», «ação na Trindade», «ação na história», «ação por Cristo», parecem favorecer a interpretação segundo diversos níveis e

³⁰⁶ Ver 2º Capítulo, 41.

³⁰⁷ «Se a verdade da história só se encontra na sua assunção final do seio da Trindade, corre o risco de, em nome da mesma história, a desvalorizar completamente.» Duque, *O Excesso do Dom*, 123. Neste sentido, evocamos as palavras de Mestre Eckhart: «Todas as criaturas são um falar de Deus. A minha boca fala e revela Deus (...) todas as criaturas querem, nas suas obras, repetir o que vem de Deus». Eckhart, *El fruto de la nada*, 116.

patamares da ação divina³⁰⁸, algo que revela consequências no que concerne a um dos focos principais da obra de Joseph Moingt: a mediação crística.

O uso, frequente, da palavra «abaixamento»³⁰⁹, para além de um sentido de despojamento e vivência da fragilidade, pode ser entendido numa perspectiva de descida. O facto de Deus acontecer na humanidade significa um rebaixamento para o próprio Deus? A encarnação, entendida na base de um resgate, uma descida para elevar o ser humano, não pode significar um desprezo pela humanidade?

A distinção dualista entre criação e Trindade conduz ao mesmo dualismo, também no que se refere a Jesus Cristo, na medida em que se pode afirmar que, enquanto humano, assume a humanidade, mas, enquanto divino, já não o faz. Esta formulação contradiz o dogma cristológico relativo à pessoa e à natureza de Cristo, sendo que este, pela sua precisão e centralidade, exige que se compreenda como uma ação de Deus no mundo, como uma ação na própria estrutura trinitária do mundo. Neste sentido, a humanidade e a criação, em geral, são mediação de Deus, pelo que, nesta mediação, são criatura e não criatura; tal como Jesus Cristo, mediador de Deus, enquanto humano, assume a humanidade, mas, em simultâneo, é também divino, o que manifesta uma mediação global na/da humanidade³¹⁰.

Desta forma, o mundo e a humanidade não são Deus, mas, por outro lado, não são um outro ao lado e exteriores a Deus³¹¹. Por exemplo, o amor que existe no mundo não é Deus, mas também não é algo fora de Deus, sendo mediação de Deus. Desta forma, o revestimento que Joseph Moingt pretende dar à sua teologia torna-se questionável devido aos recursos linguísticos que utiliza. Como falar de uma mediação de Deus na história, enquanto história, e depois deixar indícios de uma necessidade de algo extra história vir salvar a história de si mesma?

³⁰⁸ Ver 2º Capítulo, 41-52; 60.

³⁰⁹ Ver 2º Capítulo, 48; 51.

³¹⁰ «A encarnação constitui o início daquele escândalo que inaugura a humanidade de Deus e a divindade do ser humano, sem confundir um com o outro. (...) Deus assumiu em si a humanidade, tornando-se Homem, sem deixar de ser Deus; e a humanidade foi, por seu turno, assumida no seio da Trindade, sendo divinizada, sem deixar de ser humanidade. (...) o Homem é assumido por Deus, na sua realidade especificamente humana, sem fazer dele algo que ele não é, nem pode ser. E só porque Deus o assume, tal como ele é, é que nós nos podemos e devemos aceitar e amar uns aos outros, tal como somos, sem ser necessário idealizarmo-nos.» Duque, *O Excesso do Dom*, 119-121.

³¹¹ Nesta linha, importa considerar o conceito de «símbolo real» postulado por Karl Rahner, de modo que, nesta perspectiva, a exteriorização de Deus no outro de si mesmo, não se coloca radicalmente exterior face ao outro, nem o absorve totalmente na sua essência, pressupondo-se, segundo este conceito, uma diferença radical entre o simbolizante e o simbolizado. Deus manifesta-se no símbolo, mas não anula a sua autonomia, encontrando-se realmente presente. Cf. Karl Rahner, «Para una Teología del Símbolo,» in *Escritos de Teología IV*, ed. Karl Rahner, trad. por Justo Molina (Madrid: Ediciones Taurus, 1964), 283-321. A partir desta afirmação, Karl Rahner indicia que, entre a imagem do mundo e a verdade Deus, há uma relação recíproca que os separa e que os une. Cf. Rahner, *Curso Fundamental sobre la Fe*, 102-103.

Assim, o percurso que visa entender a Trindade, não na base de um rebaixamento, mas no entendimento da mediação da humanidade e do mundo, como uma mediação válida, a partir de uma salvação da humanidade que não se dá por uma elevação a outro nível, mas no acontecimento mediado de Deus na própria realidade, exige a coerência de uma linguagem que não suscite resquícios de uma herança teológica envolta de dualismo e gnosticismo³¹².

4.2.2 O nascimento de Deus

Nas temáticas desenvolvidas ao longo do primeiro e terceiro capítulos deste estudo, apresentamos o pensamento teológico de Joseph Moingt no que se refere à identidade e compreensão de Deus, assim como a importância da eclesialidade como meio de relação entre Deus e o ser humano. Joseph Moingt apresenta uma concepção de Deus distante daquela que foi sendo herdada ao longo da história, orientando a sua reflexão numa perspectiva de libertação da ideia «bien-connu» de Deus. A perspectiva de um Deus tapa-buracos havia morrido, pelo que importa fundamentar o Deus do cristianismo na senda da fragilidade e vulnerabilidade de Deus que assume a humanidade.

Neste sentido, segundo o teólogo jesuíta, a Igreja apresenta-se como carne de Cristo, de modo que ela própria concretiza uma ação háptica, isto é, toca na carne do seu corpo eclesial, corpo que é carne. A Igreja assume o testemunho e identificação com Cristo, na medida em que arroga a fragilidade e sofrimento da sua própria carne, do povo de Deus. Neste sentido, a mediação que a Igreja realiza é propriamente humana, assumindo a humanidade, que a constitui, verdadeiramente.

Não obstante, a postura purgativa adotada por Joseph Moingt, no que concerne a uma pureza primordial, que se afasta de uma fundação cultural ou institucional³¹³, voltada para o anúncio do Reino de Deus, parece não englobar o conceito de humanidade na sua globalidade. Nesta linha, o facto de Joseph Moingt se dirigir à realidade eclesial como um meio, e não propriamente no âmbito da mediação, pode significar uma certa insuficiência na compreensão do ser/agir eclesial. Na perspectiva de Joseph Moingt, o único Mediador é Cristo, na medida em que apenas Ele assegura de modo perfeito e pleno a revelação do Pai, segundo a relação de filiação entre eles. No entanto, esta mediação, exclusiva da parte de Jesus Cristo, pode denotar

³¹² «O advento, o devir evento histórico, não é senão essa trans-parência de Deus no espaço frágil do corpo, onde Deus se faz carne, abraçando realmente a complexidade constitutiva do cosmos e do humano. Esta trans-parência do espiritual no cosmos e no humano recusa a imersão extrínseca do divino na materialidade e a sua interpretação gnóstica que espiritualiza a matéria corpórea diabolizando-a-» Paulo Costa, *Indícios*, 32.

³¹³ Ver 1º Capítulo, 19-20.

o facto de o teólogo jesuíta não assumir suficientemente a humanidade concreta como mediação³¹⁴.

Ainda neste âmbito temático, verifica-se a rutura que Joseph Moingt procura realizar face às estruturas de poder e institucionais da Igreja, que são compreensíveis na perspetiva de não alimentar uma visão hierarquizada da religião, mas, por outro lado, podem conduzir a uma conceção eclesial confessional, sem tradição institucional e, como tal, desumanizada e desencarnada. Caso fosse pretendido realizar uma opção fundamental pela mediação humana, implicaria uma adoção total da humanidade, nas suas virtudes e faltas, verificando-se neste ponto o encontro com a reflexão de Christoph Theobald, na medida em que esta via purificadora da ideia de Deus e da religião não valoriza a experiência cultural, social e relacional dos sujeitos. Apenas se encontra Deus numa visão original e purificada? Nos meandros da humanidade e da instituição eclesial, ainda que condicionada pelo pecado, não se pode encontrar Deus?

Por outro lado, toda esta questão é reforçada pelo facto de Joseph Moingt insistir numa valorização da convicção pessoal, segundo a expressão «eu creio», em oposição à expressão «nós cremos»³¹⁵, caracterizando esta última como vazia e despersonalizada. O «nós cremos» será assim tão despersonalizado? Poderá realizar-se tal destriça entre estas afirmações?

A fé cristã é uma realidade individual e comunitária, a partir do ato livre de cada um, de modo que o contacto com a fé eclesial desemboque num ato individual de crer. Deste modo, a fé cristã vive do binómio «eu crente» e «nós eclesial», que devem coexistir numa relação equilibrada. A fé cristã assume-se, primariamente, com a fé da Igreja que vive, pelo que a tendência para uma individualidade altera a relação entre o «eu» e o «nós» da fé. A configuração do «nós eclesial» depende das relações entre os diversos «eu crentes», constatando-se o facto de a dimensão eclesial/comunitária não ser vazia, nem despersonalizante, pois não procura eliminar a liberdade individual dos indivíduos, mas, na valorização do laço inter-humano criado, permitir múltiplos posicionamentos do «eu crente» face ao património coletivo da fé cristã³¹⁶.

A partir do momento em que o crer é fortemente marcado pela subjetividade e simples individualidade de cada sujeito, torna-se mais difícil sustentar a sua existência. Ninguém se reconhece a si mesmo, ausentando-se da pertença a uma história concreta, ao passado histórico de uma humanidade que, antecedente, marca de modo indelével a existência presente, de modo que a identidade individual e a situação histórico-comunitária, se articulam constantemente³¹⁷.

³¹⁴ Ver 3º Capítulo, 63.

³¹⁵ Ver 1º Capítulo, 19.

³¹⁶ Cf. Domingos Terra, «Discernir o crer cristão,» in *Didaskalia* XXXVII (2007/2): 48-55.

³¹⁷ Cf. Domingos Terra, «Discernir o crer cristão», 56-58.

Tal exemplo aplica-se à realidade eclesial, de modo que o crente não tem o direito de se centrar na sua própria intimidade, «aquilo que diz viver não é assunto exclusivamente seu. (...) O crente é chamado a exteriorizar aquilo que afirma interiormente. Deve expor-se diante dos outros. A sua fé diz respeito à comunidade eclesial, na medida em que ela própria se reclama conforme ao que esta vive»³¹⁸.

Assim, com base nesta argumentação, a orientação de Joseph Moingt, para uma expressão mais pessoal da fé, suscita novamente a problemática de uma religião sem corpo eclesial e comunitário. De facto, é pertinente e positiva a abordagem do teólogo jesuíta, a partir de Marcel Gauchet³¹⁹, de considerar o cristianismo como a religião da saída da religião, embora este movimento não possa desprestigiar a fator comunitário-institucional, pois o corpo humano-relacional é meio de Deus incarnado, concretiza-se como corpo de Cristo. Desta forma, resulta da perspectiva de Joseph Moingt uma certa ambiguidade no que se refere à estrutura da mediação.

No que se refere à temática explorada no terceiro capítulo, correspondente à segunda parte do segundo volume de «*Dieu qui vient à l'homme*», verificamos uma nova aplicabilidade da reflexão realizada por Christoph Theobald. Joseph Moingt, a partir do conceito de «humanismo evangélico»³²⁰, procura, novamente, explorar um caminho de redução ao essencial, ou seja, insistindo numa perspectiva de depuração da ideia de Deus, numa necessidade de retorno ao evento fundador do cristianismo, afastada de uma ideia enferma de Deus. Deste modo, compreende o cristianismo na ótica de uma preocupação evangélica primordial, afirmando a necessidade de uma apreensão da pureza conceitual de Deus, encontrada no primitivo cuidado humanista. No entanto, nesta fase mais avançada da sua obra, demonstra uma maior preocupação com a dimensão institucional da Igreja³²¹, concentrando o foco do seu pensamento na identidade e no agir da própria Igreja, pautando-se pelo despojamento de um certo autoritarismo, e coabitação com a realidade secularizada. Neste sentido, a abrangência e amplitude que o autor jesuíta considera na observância do Reino de Deus, alargado aos diversos domínios da sociedade, já vão de encontro à valorização de realidades como o ateísmo, agnosticismo, cristianismo anónimo, assim como a restante diversidade religiosa, algo que Christoph Theobald havia salientado como necessário.

Não obstante, o conceito de «humanismo evangélico» não deixa de se apresentar um pouco vago e ambíguo, na medida em que se pode tornar uma missão difícil o reconhecimento

³¹⁸ Domingos Terra, «Discernir o crer cristão», 61.

³¹⁹ No que se refere à hipótese de Marcel Gauchet, observe-se também a tese suscitada na nota 38, p. 24.

³²⁰ Ver 3º Capítulo, 73.

³²¹ Ver 3º Capítulo, 73-74.

do verdadeiro e primordial humanismo³²² evangélico. Que indícios apresentava, originalmente, este humanismo evangélico? Que relação estabelece com o humanismo social da realidade do mundo? De facto, se o caminho da encarnação assume realmente a carne da humanidade, também a Igreja, como meio da ação de Cristo no mundo, deve assumir e constituir-se pela totalidade do ser carne, a partir de uma ação que não crie dualismos existenciais, isto é, a Igreja como algo puro, e o mundo/humanidade como objeto a purificar, mas uma Igreja que se reconhece na tensão própria do mistério cristológico, na unidade com a humanidade e o mundo³²³.

Perante as questões enunciadas, importa frisar, de modo inequívoco, a amplitude e abrangência temática evidenciadas na obra estudada, o que a torna uma referência no universo teológico. De facto, na sua obra, Joseph Moingt edifica o pensamento segundo uma nova conceptualização da ação divina, ou seja, uma perspetiva revelacional verdadeiramente incarnada, afastada duma visão mítica de compreender a relação com Deus. Deste modo, a carne é o elemento charneira que sustenta toda a relação entre Deus, a humanidade e o mundo³²⁴. No entanto, pela complexidade das temáticas tratadas, Joseph Moingt, herdeiro de uma linguagem teológica ambivalente que, de forma indelével, continua a marcar o pensamento teológico, resvala, por vezes, em formulações que suscitam algumas contradições com o seu horizonte teológico.

³²² Pode ser pertinente atentar à crítica realizada por Martin Heidegger face ao «humanismo». Para Martin Heidegger o humanismo, em virtude da sua correlação metafísica, não distingue o «Ser que é» do «Ser do Ser que é», resultando o facto de a essência do humano ficar «diminuída e não pensada na sua origem», de modo que o humanismo, situado no âmbito da metafísica, não atinge a humanidade do humano. Assim, para Martin Heidegger, trata-se de reconhecer a *humanitas* ao serviço da Verdade do Ser, mas sem recorrer ao Humanismo no sentido metafísico. Este autor não nega ou destrói o humanismo, mas propõe esclarecer as suas origens, segundo um plano histórico que lhe restitua o sentido de uma «humanidade humana». Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, 2ªed., trad. por Rubens Eduardo Faria (S. Paulo: Centauro, 2005), 7-86.

³²³ «O verdadeiro “drama” de hoje não será o do ateísmo, mas a impureza ideológica de um teísmo desencarnado a roçar a um certo angelismo puritano. O Deus cristão, incarnado e crucificado, não pensa o mundo, habita-o, e assume as nossas feridas e ambiguidades transfigurando-as.» Paulo Costa, *Indícios*, 15.

³²⁴ «O corpo de carne vivente é o lugar de uma abertura relacional originária de si mesmo ao outro próximo de si e do si a Deus enquanto Outro de nós-mesmos que abraça e autentica o nosso caos e as nossas tribulações mais escuras.» Paulo Costa, *Indícios*, 10.

Conclusão

No início deste estudo, propusemos um percurso que incidisse na autocomunicação divina, no desvelamento e ação de Deus no mundo. A revelação divina, acontecendo no mundo, isto é, de forma não exterior à realidade, encontra como testemunha a própria história e a humanidade, segundo o único Mediador Jesus Cristo. Esta temática foi aprofundada com recurso à obra *«Dieu qui vient à l'homme»*, de Joseph Moingt, vindo a refletir-se, posteriormente, em eventuais ambiguidades ou aporias inerentes ao pensamento teológico deste autor.

Após o estudo realizado, é possível, em consonância com os objetivos traçados, compreender-se o caráter primordial da mediação crística, enquanto hipótese fundante da obra supracitada. Deus, que se faz «carne do mundo» na «carne de Cristo», constitui o centro da teologia da revelação de Joseph Moingt. Note-se, porém, que o estudo realizado não teve a pretensão de resumir a obra de Joseph Moingt, mas, pela compreensão dos tópicos centrais do seu horizonte teológico, no que concerne ao tema abordado, - e a valorização de um diálogo entre as obras e autores nos quais se inspira, ou outros que se dedicam a explorar estas temáticas -, apresentar, de modo credível, a presença e ação de Deus, que incarna realmente na vida de cada ser humano.

O progresso desta investigação desenvolveu-se a partir de uma estrutura quadripartida. Neste sentido, o primeiro capítulo, com referência ao primeiro volume da obra, intitulado *«Du deuil au dévoilement de Dieu»*, marca uma conversão na linguagem que se refere a Deus, assim como na percepção do seu modo de agir. Assim, postula-se a compreensão de um «Deus para nós», e não um Deus em si mesmo, de ação interessada e mecanizada pela voz da necessidade. De facto, o anúncio da «morte de Deus» condena as vozes de um Deus tapa-buracos, emergindo a verdadeira face de Deus: amor e gratuidade. Do mesmo modo, associada a esta visão rejuvenescida sobre Deus, salienta-se a perspetiva de Joseph Moingt ao aprofundar a tese de um cristianismo não religioso, que vem da sua apreciação de Dietrich Bonhoeffer e da tese de Marcel Gauchet.

A partir desta perspetiva que situa Deus no interior do mundo e da humanidade, abre-se a possibilidade de realizar o caminho da «aparição» ao «nascimento» de Jesus Cristo enquanto mediador. Desta forma, a encarnação é a chave hermenêutica para relacionar Deus com o mundo. A mediação crística assume-se como centro, a partir do qual se revela uma nova ideia de Deus e da humanidade. A «morte de Deus» possibilita o acolhimento do nascimento de Deus segundo a carne. Deus diz-se na pós-modernidade através de Jesus Cristo, na medida

em que o próprio Jesus assume de modo real e concreto a nossa realização histórica, permitindo um dizer e um acontecer de Deus na/pela história e humanidade. Ao invés da concepção «bien-connu», Deus assume a carne como modo permanente de relação, um amor e doação como plenitude do agir.

O «nascimento» de Deus continua segundo um paradigma crístico-elesial, relacionando o evento crístico como a fundação da dimensão elesial. O ser elesial age segundo o testemunho de uma mediação crística, perspetivando-se o cristianismo como a «religião da saída da religião», a partir de um paradigma de «poder sem domínio», valorizando-se a Igreja segundo o valor testemunhal de possibilitadora do Reino de Deus, como carne de Cristo que quer tocar na carne, o Povo de Deus. Este toque carnal alicerça num «humanismo evangélico», devendo a Igreja agir de modo a promover a difusão de Deus por toda a realidade, assumindo como sua a grande missão de deixar Deus preencher tudo. A Igreja surge interpelada a humanizar-se com base na debilidade e fragilidade da sua própria carne, mas também a humanizar a sociedade naquilo que é inerente à sua constituição: a relação.

Por fim, do último capítulo resulta a constatação, ainda que no âmbito da hipótese, de algumas ambiguidades e discrepâncias internas no pensamento teológico de Joseph Moingt. Resulta do pensamento de Joseph Moingt, a possibilidade de se entender a ação de Deus no mundo, enquanto ação testemunhada pelo próprio mundo e pela humanidade. Desta forma, a ação de Deus seria, por analogia, concebida humanamente, na própria estrutura do mundo. A mediação crística não se concebe a partir de uma exterioridade que quer resgatar a humanidade de um mundo decaído, mas uma presença e ação concreta na história e vida de cada indivíduo, de modo que a salvação e Reino de Deus atinge-se pelo mundo, e não pela fuga do mesmo.

Não obstante esta perspetiva teológica, Joseph Moingt, inevitável herdeiro de uma linguagem teológica, em certa medida ambígua, apresenta certas formulações que podem ser dúbias e discordantes, quando comparadas com a ideia central da sua obra. Assim, foram suscitadas algumas questões que podem desenvolver o debate em torno da proposta de Joseph Moingt, assim como o modo como ela é transmitida e apresentada na sua obra, sendo que algumas destas possíveis debilidades surgem em consonância com o que já havia sido apontado por Christoph Theobald.

Desta forma, tendo em consideração os objetivos inicialmente propostos, verifica-se a correspondência face ao que foi elaborado. De facto, pelo aprofundamento do pensamento de Joseph Moingt, assim como de outras obras e autores referidos ao longo do trabalho, foi apresentada uma possibilidade, entre outras, para a compreensão do ato de revelação e relação de Deus com o mundo, assim como possíveis dificuldades inerentes a esta proposta. O princípio da encarnação crística é fundamental em Joseph Moingt, seja como aquilo que singulariza o

cristianismo relativamente a outras fontes de sentido (religioso-filosóficas), seja como critério do discernimento do ser e agir eclesiais. Neste sentido, a carne é o elemento chave no sustento da relação entre Deus e a humanidade, sendo que deste modo se consuma a «morte de Deus» e se afastam visões míticas que mecanizam a ação divina. Como tal, esta proposta adquire a grande vantagem de acolher a história e a humanidade como possibilitadoras da ação de Deus, sustentadas por uma relação carnal real e verdadeira que, assegurando a diferença ontológica entre Deus e o ser humano, torna credível ao humano contemporâneo a existência e o acontecer de Deus.

O presente trabalho poderá abrir caminho a novos estudos, por um lado, a partir do enquadramento desta obra no contexto alargado de toda a obra de Joseph Moingt, percebendo-se até que ponto poderá ter existido alguma atualização ou evolução no pensamento do teólogo jesuíta; por outro lado, a possibilidade de se analisar as principais influências de Joseph Moingt na produção da sua obra, compreendendo-se os acrescentos que realiza face a outros autores, assim como os tópicos que reapropria. Neste sentido, o aprofundamento interno do seu escrito conduziria, inevitavelmente, a uma reflexão crítica mais rigorosa, o que permitiria, eventualmente, uma explicitação mais exata de aporias no pensamento teológico do teólogo francês. Ainda uma outra hipótese, seria a possibilidade de se realizar um estudo a nível fenomenológico sobre o conceito de «carne», explorando de modo aprofundado as consequências de tal enunciado como elemento charneira na mediação com a humanidade.

Estas são algumas possibilidades de aprofundamento desta investigação, embora conscientes de que esta, e nenhuma outra proposta, consegue exprimir de modo perfeito e exato todo o mistério inerente à ação, revelação e relação de Deus no mundo.

Bibliografia

1. Obras do autor estudado

- Moingt, Joseph. *Dieu qui vient à l'homme: Du deuil au dévoilement de Dieu I*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2002.
- _____. *Dieu qui vient à l'homme: De l'apparition à la naissance de Dieu II-1*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2005.
- _____. *Dieu qui vient à l'homme: De l'apparition à la naissance de Dieu II-2*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2007.
- _____. «Le Dieu des chrétiens.» In *La plus belle histoire de Dieu*, editado por Jean Bottéro, Marc-Alain Ouaknin e Joseph Moingt, 121-201. Paris: Éditions du Seuil, 1997.
- _____. *L'Évangile sauvera l'Église*. Paris: Éditions Salvator, 2013.
- _____. *L'homme qui venait de Dieu*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2010.
- _____. «Pour un humanisme évangélique.» *Études* n° 4074 (Outubro de 2007): 343-353.

2. Outras obras citadas

- S. Augustini Hipponensis Episcopi «Confessionum». Liber III. In *PL* 32: 683-694.
- _____. «De doctrina christiana». Liber I. In *PL* 34: 19-36
- _____. «De Trinitate». Liber VI. In *PL* 45: 923-932.
- _____. «De Trinitate». Liber VIII. In *PL* 45: 945-960.
- Alfaro, Juan. *De la Cuestión del Hombre a la Cuestión de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1989.
- _____. *Revelación Cristiana, Fe y Teología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.
- Aron, Robert. *Histoire de Dieu. Le Dieu des origines, des cavernes au Sinai*. Paris: Librairie Académique Perrin, 1963.
- Auer, Johann e Joseph Ratzinger. *Curso de Teología Dogmática: La Iglesia*. Volume VIII. Traduzido por Claudio Gancho. Barcelona: Editorial Herder, 1986.
- Balthasar, Hans Urs von. *Gloria: una estética teológica*. Volume 1. Traduzido por Emilio Saura. Madrid: Ediciones Encuentro, 1985.
- _____. *Só o Amor é Digno de Fé*. Traduzido por Artur Morão. Lisboa: Assírio & Alvim, 2008.
- _____. *Teodramática 4: La acción*. Traduzido por Eloy Bueno de la Fuente e Jesús Camarero. Madrid: Ediciones Encuentro, 1995.
- Beauchamp, Paul. *Création et séparation*. Paris : Desclée De Brouwer, 1969.
- Bíblia de Jerusalém*. 9ª Edição. S. Paulo: Paulus, 2013.

- Boff, Leonardo. *Eclesiogénesis*. 4ª edição. Traduzido por Juan Herranz. Santander: Editorial Sal Terrae, 1984.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Ética*. Traduzido por Víctor Bazterrica. Barcelona: Editorial Estela, 1968.
- _____. *Resistencia y Sumisión*. Traduzido por Michael Faber-Kaiser. Madrid: Ediciones Ariel, 1969.
- _____. *Sociologia de la Iglesia*. 4ª edição. Traduzido por A. Saenz y Fernández Marcos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969.
- Bottéro, Jean. *Naissance de Dieu: la Bible et l'historien*. Paris: Gallimard, 1986.
- Böttigheimer, Christoph. *¿Cómo actuó Dios en el Mundo?*. Traduzido por José Manuel Perona. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015.
- Bueno de la Fuente, Eloy. *Eclesiología*. Madrid: BAC, 1998.
- Caputo, John. *The Weakness of God: a theology of the event*. USA: Indiana University Press, 2006.
- Catecismo da Igreja Católica*. Traduzido por D. Gabriel de Sousa. Lisboa: Secretariado Nacional da Educação Cristã, 1997.
- Cyprianus Carthaginensis. «Oratione Dominica». In *PL* 4: 519-544.
- Cyrilli Alexandrini. «De Trinitate Dialogus». Dialogus V. In *PG* 75: 929-1000.
- Congar, Yves. *El Espíritu Santo*. Traduzido por Abelardo Martínez de Lopera. Barcelona: Editorial Herder, 1991.
- Cordovilla, Ángel. «El Misterio de Dios.» In *La Lógica de la Fe: Manual de Teología Dogmática*, editado por Ángel Cordovilla, 89-169. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- Costa, João Paulo. *Indícios – À escuta dos traços de Deus*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016.
- Costa, Paolo. *La Città Post-Secolare: il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*. Brescia: Editrice Queriniana, 2019.
- De Lubac, Henri. *La Révélation Divine*. 3ª edição. Paris: Éditions du Cerf, 1983.
- _____. *Las Iglesias Particulares en la Iglesia Universal*. Traduzido por G. Mártil. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.
- _____. *Meditación sobre la Iglesia*. Traduzido por Lázaro Sanz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.
- _____. *Paradoja y Misterio de la Iglesia*. 4ª edição. Traduzido por Alfonso García. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014.
- Des Places, Edouard. *La religion grecque*. Paris: Picard, 1969.

- Descartes, René. *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Traduzido por Gustavo de Fraga. Coimbra: Livraria Almedina, 1985.
- Díez, Felicísimo. *Crer em Jesus Cristo Viver como Cristão*. Traduzido por Margarida Gonçalves. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2007.
- Dulles, Avery. *Models of Revelation*. New York: Orbis Books, 1992.
- Duque, João. «A Fé Cristã depois da Morte Simbólica de Deus.» *Humanística e Teologia* XXIX, fascículo 1 (2008): 107-117.
- _____. *Dizer Deus na Pós-Modernidade*. Lisboa: Alcalá, 2003.
- _____. *O Excesso do Dom*. Lisboa: Alcalá, 2004.
- Ellacuria, Ignacio. *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1984.
- Falque, Emmanuel. *Éthique du corps épandu*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2018.
- Fraijó, Manuel. *Dios, el mal y otros ensayos*. 2ª edição. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- Feuerbach, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Traduzido por José da Silva Brandão. Brasil: Papyrus Editora, 1988.
- Forte, Bruno. *La Iglesia Icono de la Trinidad*. Traduzido por Alfonso García. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.
- Gauchet, Marcel. *El Desencantamiento del Mundo: una historia política de la religión*. Traduzido por Esteban Molina. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- Gesché, Adolphe. *JesuCristo – Dios para pensar VI*. Traduzido por José Bernal. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013.
- González Cardedal, Olegario. *Cristología*. Madrid: BAC, 2001.
- _____. *El Quehacer de la Teología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008.
- _____. *Fundamentos de Cristología I*. Madrid: BAC, 2005.
- _____. *Teología Fundamental: de la Revelación y de la Fe*. Madrid: BAC, 2010.
- Greshake, Gisbert. *El Dios uno y trino : una teología de la Trinidad*. Traduzido por Roberto Bernet. Barcelona: Herder, 2001.
- Hegel, G. W. F. *Esthétique*. Volume I. Traduzido por J. G. Paris: Éditions Montaigne, 1944.
- _____. *Fenomenología del Espíritu*. Traduzido por Wenceslau Rocés. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- _____. *Lecciones sobre filosofía de la religión: La religión determinada*. Volume II. Traduzido por Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- _____. *Les preuves de L'existence de Dieu*. Tradução por Henri Niel. Paris: Éditions Montaigne, 1947.

- Heidegger, Martin. *Caminhos de Floresta*. Traduzido por Vittorio Klostermann. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- _____. *Carta sobre o Humanismo*. 2ª edição. Traduzido por Rubens Eduardo Faria. S. Paulo: Centauro, 2005.
- _____. *Ser y Tiempo*. 3ª edição. Traduzido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta, 2016.
- Henry, Michel. *Ver lo invisible. Acerca de Kandinsky*. Traduzido por Maria Tabuyo e Agustín López. Madrid: Siruela, 2008.
- Irénée de Lyon. «Adversus Haereses». Livre IV. In *SC* 100: 382-995.
- Hilaire de Poitiers. «De Trinitate». Livre III. In *SC* 443: 337-387.
- Hippolyte de Rome. «La Tradition Apostolique». In *SC* 11: 25-76.
- João da Cruz. «Cântico Espiritual.» In *Obras Completas de S. João da Cruz*, 6º edição, Traduzido por Agostinho dos Reis Leal, 526-725. Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2005.
- Jüngel, Eberhard. *Dios como Misterio del Mundo*. Traduzido por Fernando Carlos Vevia. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984.
- Kant, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Traduzido por António Marques e Valério Rohden. Lousã: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992.
- Kasper, Walter. *El Dios de JesuCristo*. 2ª edição. Traduzido por Manuel Olasagasti. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1986.
- _____. *Iglesia Católica: Essencia, Realidad, Misión*. Traduzido por Miguel García-Baró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013.
- _____. *Jesús, el Cristo*. 2ª edição. Traduzido por Severiano Tovar. Salamanca : Ediciones Sígueme, 1978.
- _____. *Teología e Iglesia*. Traduzido por Víctor Martínez de Lapera. Barcelona: Editorial Herder, 1989.
- Kehl, Medard. *¿Adónde va la Iglesia ?*. Traduzido por Guillermo Jiménez. Santander: Editorial Sal Terrae, 1997.
- _____. «*Et Dieu vit que cela était bon*»: *Une théologie de la création*. Traduzido por Joseph Hoffmann. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008.
- _____. *La Iglesia*. Traduzido por Manuel Olasagasti. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996.
- Kern, Walter. «Interpretación teológica de la Fe en la Creación.» In *Mysterium Salutis II*, direção por Johannes Feiner et Magnus Lohrer, 2ª edição, traduzido por Guillermo Aparicio e Ángel Saenz-Badillos, 387-456. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977.

- Küng, Hans. *La encarnación de Dios: introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*. Barcelona: Herder, 1974.
- _____. *La Iglesia*. Traduzido por Daniel Ruiz Bueno. Barcelona: Editorial Herder, 1968.
- Ladaria, Luis. *El Dios Vivo y Verdadero: El misterio de la Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998.
- _____. *Jesucristo, salvación de todos*. Madrid: San Pablo, 2007.
- _____. *La Trinidad, Misterio de Comunión*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002.
- Lebrun, Gérard. *La patience du Concept. Essai sur le Discours hégélien*. Paris: Gallimard, 1972.
- Lossky, Vladimir. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Editorial Herder, 2009.
- Löwith, Karl. *From Hegel to Nietzsche: the revolution in nineteenth-century thought*. Traduzido por David Green. Canadá: Holt, Rinehart and Winston, 1964.
- Maestro Eckhart. *El fruto de la nada*. Traduzido por Amador Esquerra. Madrid: Alianza Editorial, 2018.
- Marion, Jean-Luc. *Questions cartésiennes : Méthode et métaphysique*. Paris : PUF, 1991.
- Maximi Confessoris. «Diversa Capita ad Theologiam et Economiam Spectantia deque Virtute ac Vitio: Centuria 1». In *PG* 80: 1177-1222.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. 2ª edição. Traduzido por Carlos Ribeiro de Moura. S. Paulo: Martins Fontes Editora, 1994.
- _____. *O Visível e o Invisível*. Traduzido por José Gianotti e Armando d'Oliveira. S. Paulo: Editora Perspetiva, 2003.
- Mendonça, José Tolentino «O que Resta de Deus.» In *Didaskalia* XLIII, fascículo 1-2 (2013): 285-293.
- Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado*. Traduzido por Severino Tovar. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.
- _____. *La Iglesia Fuerza del Espíritu*. Traduzido por Emilio Saura. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978.
- _____. *Trinidad y Reino de Dios: la doctrina sobre Dios*. Traduzido por Manuel Olasagasti. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983.
- Mourão, José Augusto. «Deus absconditus.» In *O Nome e a Forma*, editado por José Augusto Mourão, 23-24. Lisboa: Pedra Angular, 2009.
- Nietzsche, Friedrich. *Assim Falava Zaratustra*. Traduzido por Alfredo Margarido. Lisboa: Edição Babel, 2015.

- Nouwen, Henri. *O esvaziamento de Cristo*. 2ª edição. Traduzido por Maria do Rosário Pernas. S. Paulo: Paulinas, 2012.
- Pagola, José Antonio. *Jesús: Aproximación histórica*. Madrid : PPC, 2007.
- Pannenberg, Wolfhart. *El Hombre como Problema: hacia una antropología teológica*. Traduzido por Rufino Jimeno. Barcelona : Editorial Herder, 1976.
- _____. *Fundamentos de Cristología*. Traduzido por Joan Leita. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.
- _____. *Teología Sistemática I*. Traduzido por Juan Martínez Camino. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1992.
- _____. *Teología Sistemática II*. Traduzido por Gilberto Marcos. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996.
- Peyrard, Jean-Christophe. «L'agir de Dieu dans et par la chair christologique.» In *Transversalités* 128 (2013): 131-150.
- Pié-Ninot, Salvador. *Teología fundamental*. Madrid: BAC, 2016.
- Rahner, Karl. *Curso Fundamental sobre la Fe*. Traduzido por Raul Gabás. Barcelona: Herder, 2007.
- _____. «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la Historia de la Salvación.» in *Mysterium Salutis II*, direção por Johannes Feiner e Magnus Lohrer, 2ª edição, traduzido por Guillermo Aparicio e Ángel Saenz-Badillos, 269-334. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977.
- _____. «Para la teología de la Encarnación.» In *Escritos de Teología IV*, editado por Karl Rahner, traduzido por Justo Molina, 139-157. Madrid: Ediciones Taurus, 1964.
- _____. «Para una Teología del Símbolo.» In *Escritos de Teología IV*, editado por Karl Rahner, traduzido por Justo Molina, 283-321. Madrid: Ediciones Taurus, 1964.
- _____. «Problemas actuales de cristología.» In *Escritos de Teología I*, editado por Karl Rahner, traduzido por A.a.V.v., 167-221. Madrid: Ediciones Taurus, 1961.
- _____. «Sobre el concepto de misterio en la teología católica.» In *Escritos de Teología IV*, editado por Karl Rahner, traduzido por Justo Molina, 53-101. Madrid: Ediciones Taurus, 1964.
- Rahner, Karl, e Herbert Vorgrimler. *Petit Dictionnaire de Théologie Catholique*. França: Éditions du Seuil, 1970.
- Rahner, Karl, e Joseph Ratzinger. *Révélation et tradition: Quaestiones Disputatae*. Traduzido por Henri Rochais e Jean Evrard. Paris: Éditions Desclée De Brouwer, 1972.

- Ratzinger, Joseph. *Escatología: La muerte y la vida eterna*. 2ª edição. Traduzido por Severiano Tovar e Roberto Bernet. Barcelona: Editorial Herder, 2017.
- _____. *Introdução ao Cristianismo*. Cascais: Principia, 2005.
- _____. *Jesus de Nazaré*. 2ª edição. Traduzido por José Jacinto Farias. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2007.
- Rodríguez Panizo, Pedro. «Teología Fundamental.» In *La Lógica de la Fe: Manual de Teología Dogmática*, editado por Ángel Cordovilla, 17-86. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II. «Constitutio Dogmatica “Lumen Gentium”.» *AAS* 57, (1965): 5-71.
- _____. «Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis “Gaudium et Spes”.» *AAS* 58, (1966): 1025-1120.
- Schillebeeckx, Edward. *El Mundo y la Iglesia*. 2ª edição. Traduzido por Alfonso García. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1970.
- _____. *Jesus: a história de um vivente*. Traduzido por Frederico Stein. S. Paulo: Paulus, 2008.
- Sesboüé, Bernard. *JesuCristo, el Único Mediador I*. Traduzido por Alfonso Ortíz García. Salamanca: Secretariado Trinitário, 1990.
- Sobrino, Jon. *JesuCristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Editorial Trotta, 1991.
- Taylor, Charles. *A Era do Secular*. Traduzido por Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.
- Teresa de Jesus. «Livro da Vida.» In *Obras Completas de Santa Teresa de Jesus*, 5ª edição, Traduzido por Agostinho dos Reis Leal, 27-299. Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2015.
- Terra, Domingos. «Discernir o crer cristão.» In *Didaskalia* XXXVII (2007/2): 47-68.
- Theobald, Christoph. «Dieu qui vient à l’homme, À propos de la “théologie systématique” de Joseph Moingt.» In *Recherches de Science Religieuse* 92 (2004/2): 177-211.
- Tillich, Paul. *Teologia Sistemática I*. Traduzido por Damián Páez. Barcelona: Ediciones Ariel, 1972.
- Tomás de Aquino. *Suma Teológica I*. Direção por Gabriel Galache. Traduzido por A.a.V.v. S. Paulo: Edições Loyola, 2001.
- Tomás de Aquino. *Suma Teológica II*. Direção por Gabriel Galache. Traduzido por A.a.V.v. S. Paulo: Edições Loyola, 2002.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. *La mística de Jesús*. 2ª edição. Espanha: Sal Terrae, 2017.
- Valadier, Paul. *Nietzsche et la Critique du Christianisme*. Paris: Éditions du Cerf, 1974.

_____. «Nietzsche: Mort(s) de Dieu et luxuriance du divin.» *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001): 47-59.

Vanier, Jean. *Jesus Vulnerável*. Traduzido por Mário Almeida. Portugal: Editorial A.O., 2017.

Varillon, François. *Alegria de Crer e de Viver*. 2ª edição. Traduzido por Miriam Godinho. Portugal: Editorial A.O., 2013.

Martín Velasco, Juan. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad, 1978.

Weil, Eric. *Problèmes Kantiens*. 2ª edição. Paris: J. Vrin, 1970.

Winklhofer, Aloïs. «Une Humanité Nouvelle.» In *L'Église Aujourd'hui*, editado por A.a.V.v, traduzido por A. Liefoghe. Paris: Desclée, 1967.

Zubiri, Xavier. *El Hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

3. Obras não citadas

Congar, Yves. *Santa Iglesia*. Traduzido por León Sansegundo. Barcelona: Editorial Estela, 1965.

_____. *Introdução ao mistério da Igreja*. Traduzido por Petrus Hollanders. (S. Paulo, Editora Herder, 1966).

_____. *Un Pueblo Mesianico: La Iglesia sacramento de salvación*. Traduzido por Valiente Malla. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976.

De Lubac, Henri. *A Igreja na Crise Atual*. Traduzido por Adailton Ferreira. S. Paulo: Edições Paulinas, 1972.

_____. *Ateísmo y sentido del hombre*. Traduzido por Andrés Amor. Madrid: Euramérica, 1969.

Ladaria, Luis. *Antropologia Teologica*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1983.

Pié-Ninot, Salvador. *Eclesiología: La sacramentalidad de la comunidade cristiana*. 3ª edição. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015.

Ratzinger, Joseph. *La Iglesia: Una comunidade siempre en caminho*. Traduzido por Eloy Requena Calvo. Madrid: Editorial San Pablo, 2005.

Sesboüé, Bernard. *Fuera de la Iglesia no hay salvación*. Traduzido por Miguel Montes. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2006.

Torres Queiruga, Andrés. *La Revelación de Dios en la Realizacion del Hombre*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.