



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO EM ESTUDOS DA RELIGIÃO
Especialização: Estudos de História do Cristianismo

EDGAR FREITAS GOMES SILVA

**A responsabilidade da esperança
A Teologia da Esperança e a trajetória ensaiada por Jürgen
Moltmann**

Dissertação
sob orientação de:
Prof. Doutor António Manuel Alves Martins

Lisboa
2017

A responsabilidade da esperança.
A Teologia da Esperança e a trajetória ensaiada por Jürgen
Moltmann

Edgar Freitas Gomes Silva

AGRADECIMENTOS

A construção de um texto, de uma tese, é um processo dialético, feito de ideias soltas por ventos, intuições inacabadas e palavras inventadas e investigadas. A redação e articulação textual exigem troca, partilhas, orientações, diálogos e encontros.

Neste longo processo quero expressar a profunda gratidão ao Professor Doutor António Martins, que aceitou ser orientador nesta pesquisa. Graças à sua exigência e rigor tornou-se possível esta dissertação.

Agradeço de coração a quem foi companhia nestas viagens pela floração da luz, pelo encorajamento e pelo sorriso, pelos exemplos de força de vontade, de sabedoria e de inteligência, na busca do conhecimento. Agradeço por cada uma das perguntas e, em particular, pela pergunta fundamental: procuramos o quê ao fim e ao cabo?

«O Cristianismo é escatologia; é esperança, visão e orientação para diante, e é também, em si mesmo, abertura e transformação do presente».

Jürgen Moltmann

«O homem vive enquanto espera»

Ernst Bloch

RESUMO

É o futuro quem confere forma e extensão à esperança. A noção cristã de futuro dá interpretação nova à esperança humana e através da escatologia cristã rasga novos horizontes de sentido ao esperar humano e à estrutura histórica da humanidade.

Jürgen Moltmann é um dos pensadores contemporâneos que edificou um dos mais belos e inabaláveis manifestos à esperança. A reflexão que apresentamos tem como referência fundamental o pensamento moltmanniano, priorizando a relação entre a história e a escatologia. Orientados pela «Teologia da Esperança», diremos como o homem é o ser que está orientado para o futuro e em que medida os horizontes da esperança cristã fundam uma nova antropologia com dimensão e tensão escatológica. Daremos especial relevância à dinamização da esperança no processo da história. Procuraremos evidenciar que «a esperança não engana» (Rm 5,5) e desenvolver o fundamento teológico de uma mentalidade escatológica comprometida. Ser esperança pelo agir será uma forma de concretização da responsabilidade da esperança, da missão da esperança inserida no mundo, na grande tarefa de preparar o caminho do futuro, enquanto é aguardada a «parousía» de Cristo.

Palavras chave: Moltmann; esperança; futuro; história; escatologia.

ABSTRACT

It is the future that vests hope with form and defines its scope. The Christian notion of the future offers a new interpretation of man's hope, and through Christian eschatology, it opens new horizons of feeling for human hope and the historical structure of humanity.

Jürgen Moltmann is one of the contemporary thinkers who constructed one of the most beautiful and unshakeable manifestos for hope. The fundamental reference for the reflection we present is Moltmannian thought, giving priority to the relationship between history and eschatology. Guided by the «Theology of Hope», we will see how man is the being oriented towards the future and note the degree to which the horizons of Christian hope form the foundation for a new anthropology with eschatological dimension and tension. We will pay special attention to the dynamisation of hope in the process of history. We will seek to show that «hope does not disappoint us» (Rm 5,5) and develop the theological foundation for a committed eschatological mindset. To be hope through action will be a way of fulfilling the responsibility of hope, the mission of hope integrated in the world, in the great task of preparing the way to the future, while we await the «parousía» of Christ.

Key words: Moltmann; hope; future; history; eschatology.

Índice

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I – DO ENCONTRO COM A UTOPIA À REDESCOBERTA DA ESPERANÇA.....	4
1. Vida e obra de J. Moltmann.....	4
2. Contexto histórico e cultural da viragem antropológica	13
3. A redescoberta do futuro e da escatologia	23
CAPÍTULO II – TEOLOGIA DA ESPERANÇA: INFLUÊNCIAS E DESENVOLVIMENTOS	35
1. Movimento da Filosofia da Esperança.....	35
2. O surgimento da Teologia da Esperança	50
3. Ideias chave em J. Moltmann.....	58
CAPÍTULO III – ACERCA DO CONCEITO DE FUTURO. A RELAÇÃO DA ESCATOLOGIA COM A HISTÓRIA	70
1. Dois polos das críticas a J. Moltmann e à Teologia da Esperança	71
2. História e Escatologia	84
3. Querer por esperança	99
CAPÍTULO III – ACERCA DO CONCEITO DE FUTURO. A RELAÇÃO DA ESCATOLOGIA COM A HISTÓRIA	70
CONCLUSÃO.....	109
BIBLIOGRAFIA	112

INTRODUÇÃO

Haverá um futuro para a esperança?

A globalização da economia, da tecnologia e das comunicações pressiona o mundo todo a uma globalização dos problemas que ameaçam esmagar-nos: são os problemas ambientais, a tecnologia nuclear e a engenharia genética, mas também o crime e o terrorismo generalizados.

Num tempo de tamanhas ameaças e riscos ter-se-á eclipsado a esperança? Esperar um futuro de transfiguração da história tornou-se obsoleto? O que nos resta esperar?

Para os cristãos a ressurreição de Cristo inaugurou um tempo novo na história. «Está próximo o Reino de Deus» (Mt 4, 17). A metamorfose anunciada aconteceu, embora não se tenha ainda instalado na vida concreta. A sua plena realização ainda é esperança. A promessa realizou-se, o seu cumprimento é objeto da esperança.

O futuro, prometido e esperado, imprime uma marca decisiva no rosto humano. O tamanho desse horizonte de sentido insufla dimensão e tensão escatológica à vida.

A escatologia reporta-se a um projeto de futuro. Neste sentido, aqui trataremos de uma interpretação escatológica da história e da condição humana, em tudo quanto implica a esperança.

O esperado é demasiado longínquo e moroso para tanta espera? Como densificar de sentido esta espera no tempo histórico, numa época que cada vez mais se mostra insegura face ao futuro e indiferente a toda a forma de esperança profunda e intensa?

A fundamentação de uma antropologia da esperança será um nosso propósito, abordando a ousadia da esperança na sua relação com a história, considerando como a esperança cristã é historicamente relevante, como também tem implicações éticas e eficácia social e política.

Na definição do objetivo deste trabalho aponta-se a delimitação de contributos de Jürgen Moltmann para a interpretação da estrutura escatológica da fé e o novo enfoque que trouxe à escatologia e à antropologia teológica.

A metodologia seguida assentou numa pesquisa bibliográfica do teólogo J. Moltmann, seguindo, depois, uma investigação de natureza indutiva e descritiva, fundamentando e desenvolvendo conceitos chave, ideias e entendimentos, produzindo dados descritivos. O ponto de partida é o livro «Teologia da Esperança» e outros seus trabalhos sobre a esperança e seus fundamentos, com recolha de dados secundários e a utilização de procedimentos interpretativos.

Se J. Moltmann, na sua «Teologia da Esperança», constitui a fonte principal e, em particular, “o primeiro Moltmann”, da trilogia da esperança, no período 1964-1975. Nesse primeiro período da estruturação do seu pensamento, foram decisivas as suas três primeiras obras fundamentais: *Teologia da Esperança*, 1964; *O Deus crucificado*, 1972; *A Igreja na Força do Espírito*, 1975. Importa justificar a delimitação e a priorização desta base documental e bibliográfica, porque constituem a base e o gérmen do pensamento do autor, e uma vez que as suas obras seguintes desenvolvem e prosseguem sistematicamente as ideias já esboçadas naquele primeiro período.

Ao longo deste trabalho faremos uma clara diferenciação entre o conceito teológico, também operativo de «Teologia da Esperança», e o título do livro de J. Moltmann, *Teologia da Esperança*.

Abordaremos a vida e a obra de J. Moltmann, a sua visão sobre a realidade e sua análise teológica.

Antes de uma abordagem sobre o pensamento e a obra de J. Moltmann, importará considerar o autor, a sua vida e a sua história, pois, tal contextualização biográfica contribuirá para uma fundamentada compreensão da «Teologia da Esperança», uma vez que há uma reflexão que parte de uma experiência pessoal e a sua obra procura de modo acentuado, no

seu momento histórico, respostas que se tornaram referência para o decurso do pensamento contemporâneo.

Neste trabalho que pretende considerar a relação entre a história e a escatologia é incontornável atender ao diálogo entre J. Moltmann e E. Bloch. A perspectiva de futuro ao qual se dirige a esperança em muito, como veremos, foi influenciada pelo Filósofo da Esperança.

Precisaremos conceitos-chaves em J. Moltmann, tais como: futuro, mundo, história, humanidade, esperança escatológica, futuro em Cristo e futuro de Cristo. Faremos as sínteses correspondentes à afirmação da primazia da esperança, companheira inseparável da fé, e desenvolveremos a sistematização e o enquadramento do futuro, da escatologia e seus fundamentos que, em J. Moltmann, geram uma nova matriz antropológica.

Se os dois primeiros capítulos deste trabalho tratarão das origens, influências e fundamentos da «Teologia da Esperança», tudo fará sentido enquanto desaguar na compreensão escatológica do Cristianismo na sociedade. Será a relação entre história e escatologia a permitir, a par da consideração de dois grandes polos críticos a J. Moltmann, a explicitação da missão da esperança. A sua missão será definida em função do como a esperança cristã deve estar inserida no mundo, a fim de o transformar.

Concluiremos este trabalho apontando para a missão da esperança inserida no mundo, ou seja, as implicações consequentes, públicas e políticas, da praxis da esperança. Seguindo o pensamento de J. Moltmann, na relação entre história e promessa, diremos como o futuro de Deus se pode tornar presente na missão da esperança cristã, no compromisso ético e político. Analisaremos as exigências de uma escatologia transformadora.

Terminaremos nossa reflexão com possíveis ilações, que pessoalmente se nos afiguraram como pertinentes, sobre a esperança como força material, na dinamização da esperança no processo da história.

CAPÍTULO I – DO ENCONTRO COM A UTOPIA À REDESCOBERTA DA ESPERANÇA

O nosso foco de atenção estará virado para a esperança cristã em J. Moltmann e a partir dele, na sua incidência na história e na sociedade.

Analisaremos a importância da re colocação da escatologia no centro do discurso teológico. O ponto de partida será a vida e obra de J. Moltmann. Este será o nó e nexa a partir do qual serão contextualizados processos de viragem na teologia, com os correspondentes contributos da «Teologia da Esperança».

A primazia do futuro e a redescoberta da esperança corresponderam a um novo contexto histórico e cultural, e conduziram a uma profunda mudança antropológica. Através de J. Moltmann, neste capítulo, diremos a redescoberta do carácter escatológico da mensagem cristã e as implicações da retomada de um tema central do Cristianismo primitivo.

1. Vida e obra de J. Moltmann

O tema da esperança corresponde a um lugar teológico e é um fio condutor de toda a teologia de Jürgen Moltmann, sendo impossível dissociar a «esperança» do autor que ficou conhecido como o «Teólogo da Esperança».

Jürgen Moltmann, teólogo luterano, nasceu em 1926, em Hamburgo, na Alemanha. Quando terminou a escolaridade, queria em primeiro lugar estudar matemática ou física. Aos 17 anos, depois de 1943, com os bombardeamentos na sua cidade natal, foi incorporado como soldado do exército alemão, nas funções de ajudante de campo, no posto de uma bateria

antiaérea em Hamburgo. Depois de seis meses na linha da frente do exército, foi feito prisioneiro¹.

A dimensão existencial daquela experiência da guerra teve reflexos diretos e profundos para o pensamento de J. Moltmann. Correspondeu a uma fonte inicial da sua teologia. Suscitou o acontecimento da experiência de Deus vivenciada no tempo em que foi feito prisioneiro de guerra, uma experiência da realidade de Deus como poder de esperança (*Teologia da Esperança*) e enquanto presença de Deus no sofrimento (*O Deus crucificado*), precisamente dois dos temas centrais dos primeiros anos de desenvolvimento do seu pensamento teológico.

Numa importante entrevista concedida por J. Moltmann a A. de Pinho, resume um acontecimento decisivo:

«Aconteceu a destruição de Hamburgo pela força aérea inglesa na última semana de julho de 1943. Isso originou um enorme incêndio e toda a parte oriental de Hamburgo ficou destruída (quarenta mil pessoas morreram, mulheres e crianças). A nossa bateria foi bombardeada de noite. Os amigos que estavam a meu lado morreram, mas eu escapei, o único. Não sei nem como nem porquê. Nessa noite de morte gritei a Deus e tornei-me alguém que o busca. A resposta encontrei-a no campo de prisioneiros de guerra inglês»².

J. Moltmann, para além da sua marcante experiência de vida em campo de batalha³, sobrevivente de um bombardeamento e prisioneiro de guerra durante três anos, entre 1945 e 1948, depois do período belga de reclusão, foi transferido para a Escócia e, em julho de 1946,

¹Cf. N. GREINACHER, J. MOLTSMANN, *Biografia e teologia: itinerari di teologi*, Queriniana, Bréscia, 1998, 20.

²A. PINHO, «[Entrevista] Jürgen Moltmann» in *Humanística e Teológica* 28/1-2 (2007) 16.

³Cf. J. MOLTSMANN, *Experiências de reflexão teológica: Caminhos e formas da teologia cristã*, Unisinos, São Leopoldo, 2004, 15.

foi levado para um campo para estudantes, “Norton Camp”, perto de Nottingham, na Inglaterra. Aí aprendeu hebraico e um pouco de grego. Com vários estudantes e professores de teologia teve a possibilidade de iniciar os seus primeiros estudos em teologia. Os primeiros livros teológicos aí lidos, como o próprio o reconheceu, tiveram impacto na sua vida e reflexão⁴.

Como se depreende das duas palavras, a guerra e o pós-guerra corresponderam a acontecimentos tão intensos e profundos ao nível existencial, com oportunidades e motivos para a colocação de questões acerca do sentido da vida e da história, onde eclodiu o questionamento acerca de Deus. Em particular nos campos de reclusão e face às atrocidades, contradições, absurdos, e em tantas das situações limite provocadas pela guerra, desenhou-se uma nova esperança na fé cristã. Aquela experiência da guerra fez com que J. Moltmann refletisse sobre a condição humana. Implicou a partilha da comoção, a busca do sentido, a procura de uma racionalidade ante os colapsos e as irracionalidades da brutalidade da guerra. Daí que a sua teologia tenha uma caracterização e influências com fortes marcas autobiográficas, tendo sido construída de forma experiencial e prática.

Outro aspeto identitário da natureza da sua teologia é a marca contextual, estando vinculada ao seu tempo histórico, numa contextualidade em que o sofrimento concreto no seu quotidiano, naquele enquadramento de guerra, encontra intuições, apelos e resposta teológica num Deus em descoberta, capaz de acolher e de entender a humanidade nas suas dores e sofrimentos.

Só em 1948 J. Moltmann voltou a Hamburgo, tendo então, com 22 anos, efetivado a sua inscrição em Göttingen, onde prosseguiu os seus estudos de teologia até 1952, ano em que

⁴Cf. J. MOLTMANN, *A fonte da vida: O Espírito Santo e a teologia da vida*, Loyola, São Paulo, 2002, 9.

concluiu o seu doutoramento. Nesse mesmo ano, casou-se com Elisabeth Wendel, também doutora em teologia, escritora e professora, com quem teve quatro filhos⁵.

Aquando dos seus estudos em Göttingen, conhecerá uma direta influência da teologia de Karl Barth, embora, em etapas posteriores, se vá demarcar e distanciar daquele teólogo.

Porém, quando questionado sobre os livros prediletos, J. Moltmann destaca também a importância de Karl Barth: «-Quais os seus livros prediletos? - A Bíblia, especialmente o Antigo Testamento. O princípio da esperança, de Ernst Bloch, e A dogmática da Igreja, de Karl Barth»⁶.

J. Moltmann, com K. Barth e com R. Bultmann, exerceu um diálogo profícuo e crítico. Já A. Ritschl tinha criticado a interpretação da tradicional doutrina acerca «das últimas coisas» pela interpretação da escatologia de uma maneira não escatológica, bem como a perspetivação do Reino de Deus como uma realidade supramundana, antagónica a «este» mundo. Foi, contudo, R. Bultmann quem se constituiu bastante mais relevante em J. Moltmann, pela forma como nele se acentua a crítica incisiva à escatologia tradicional, embora J. Moltmann se tenha oposto às tendências individualistas e aos condicionamentos anistóricos resultantes do marco da subjetividade na teologia de Bultmann⁷. Com outros teólogos protestantes, naquela fase inicial dos seus trabalhos teológicos, acolherá as influências de outros professores de Göttingen, como O. Weber, E. Wolff, H. Joachim Iwand, G. von Rad e E. Käsemann. De O. Weber e da teologia holandesa, conhecida como a teologia apostólica de A. A. Van Ruler, assume e integra no seu pensamento a perspetiva escatológica da missão universal da Igreja na sua caminhada em direção ao Reino de Deus. De E. Wolff e de D. Bonhoeffer valoriza e assume as ideias e diretrizes relativas à perspetiva ética e social, enquanto vertentes da teologia e enquanto compromisso a incorporar no papel da Igreja nas

⁵Conjuntamente com a sua mulher foi publicado o seguinte livro de teologia: E. WENDEL, J. MOLTMANN, *Pasión por Dios: Una teología a dos voces*, Sal Terrae, Santander, 2007.

⁶WWW.cristianismohoje.com.br 05/01/2009.

⁷Cf. J. MOLTMANN, *Teología de la Esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1981, 84.

sociedades. De H. Iwand e de Hegel assimilou toda a interpretação dialética da cruz e da ressurreição de Cristo. De von Rad e de E. Käsemann destacou a importância da fundamentação da teologia bíblica focada na historicidade e na experiência da história da salvação, quer no decorrer da história de Israel, quer em Jesus de Nazaré⁸.

No percurso biográfico de J. Moltmann destacam-se ainda influências de duas filosofias centradas na esperança, a de G. Marcel e a de E. Bloch. Se com E. Kant a esperança sai do âmbito estreito em que a tinham encerrado os filósofos modernos, podendo ser considerado um longínquo precursor do lançamento da filosofia da esperança, em G. Marcel surgem contributos para um redescobrir e repensar do papel da esperança na vida cristã e na existência humana, se bem que esteja longe de considerar as incidências históricas e políticas da firmeza da esperança⁹.

No entanto, outro é o enfoque e a importância da influência de E. Bloch em J. Moltmann. Na abertura da teologia contemporânea à categoria da esperança, J. Moltmann encontrou nas análises de E. Bloch categorias que contribuíram para um novo pensar de alguns dos grandes temas bíblicos: escatologia, promessa, esperança¹⁰. Por isso, E. Bloch representa, seguramente, um dos escritores que mais terão contribuído para a reabilitação dos grandes temas da esperança e do futuro, na ligação direta com a reflexão teológica, situando-se assim essa influência na relação com J. Moltmann:

«As intuições de Bloch sobre o sentido da esperança na compreensão do homem e da sua história constituíram fator decisivo para que também os teólogos revissem a antropologia cristã tradicional, enriquecendo-a com as perspectivas dinâmicas que lhes

⁸Cf. R. BAUCKHAM, «Jürgen Moltmann», in D. F. FORD, *The Modern Theologians*, Blackwell, Oxford, 2008, 147-162.

⁹Gabriel Marcel (1889-1975), no pensamento existencialista, procurou explicitar a firmeza da esperança que habita o humano pelo enraizamento na relação transcendente com o Tu Absoluto, com o totalmente Outro, que é Deus. Em G. MARCEL, *Homo Viator*, Aubier, Paris, 1944, o ato de esperar é sempre tendencialmente uma relação interpessoal, do «eu» e do «tu» no «nós»: quem espera tem de esperar em alguém.

¹⁰Cf. J. MOLTMANN, *Teologia de la Esperanza*, 437-479.

eram abertas pelo pensamento contemporâneo, e que pareciam corresponder a princípios contidos na revelação bíblica, tesouro inesgotável para reflexão dos crentes sobre Deus e o homem.

O precursor da transposição da antropologia dinâmica de Bloch, centrada na esperança, para o pensamento cristão, foi o protestante alemão Jürgen Moltmann, na sua *Teologia da Esperança*, publicada em 1964»¹¹.

Foi o próprio J. Moltmann quem fez questão de enaltecer os contributos a E. Bloch, um filósofo a quem os teólogos muito devem agradecer¹².

Para L. Hurbon, «a obra de Moltmann inspirou-se diretamente em “O Princípio Esperança” de Ernst Bloch, já que toma a esperança como ponto de partida e resumo de toda a reflexão sobre o judeu-cristianismo»¹³.

Em relação ao Filósofo da Esperança, o Teólogo da Esperança confessou ter aprendido teologia com ele¹⁴. Para J. Moltmann o humanismo e a esperança sem fé de E. Bloch constituíam um lugar de aprendizagem e, em particular, pelas oportunidades de diálogo que potenciavam: «Nunca saí das minhas conversações com ele sem experimentar uma forte transformação das minhas próprias ideias e sem descobrir um novo problema»¹⁵.

Efetivamente, J. Moltmann foi, de forma assumida, influenciado pela análise antropológica de E. Bloch e tipifica, no seu ensaio sobre a «Teologia da Esperança», a possibilidade do pensamento cristão ser estimulado e enriquecido com aquisições do progresso cultural, sem se distanciar das suas fontes fundamentais e identitárias. J. Moltmann

¹¹J. A. SOUSA, *A Esperança cristã e as Esperanças dos Homens. Para uma Teologia da Esperança*, Sampedro, Lisboa, 1981, 11.

¹²Cf. J. MOLTSMANN, «Agradecimiento a E. Bloch», in J. MOLTSMANN, L. HURBON, *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, Sígueme, Salamanca, 1980, 189.

¹³L. HURBON, «Ernst Bloch: utopía y esperanza», in J. MOLTSMANN, L. HURBON, *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, Sígueme, Salamanca, 1980, 105.

¹⁴Cf. J. MOLTSMANN, «Discurso en el banquete conmemorativo del noventa cumpleaños de Ernst Bloch», in J. MOLTSMANN, L. HURBON, *Utopía y esperanza. Diálogo con E. Bloch*, Sígueme, Salamanca, 1980, 185.

¹⁵J. MOLTSMANN, «La Biblia, Karl Marx e el Apocalipsis», in J. MOLTSMANN, L. HURBON, *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, Sígueme, Salamanca, 1980, 149.

explicitou a sua intenção de manter um prolongado e intenso diálogo com o marxismo¹⁶, tendo assimilado registos sobre a conceção da história como movimento orientado para o futuro, demarcando-se das limitações identificadas no marxismo e dos condicionamentos da teoria do «princípio esperança»¹⁷.

J. Moltmann foi ordenado pastor reformado, em Leer, na Frísia oriental, e no regresso da guerra, em 1953, assumiu o serviço como pastor na Igreja Evangélica de Bremen-Wasserhorst, numa experiência de confronto mais concreto com a sociedade. Tal fato tornou-se relevante quanto ao alcance extensivo do significado da adequação da reflexão e do discurso teológico a uma determinada comunidade cristã¹⁸.

Depois de ter completado, no campo académico, a sua “Habilitation”, em 1957, num processo que contou com o particular empenho do seu professor O. Webber, J. Moltmann começou a lecionar, em 1958, História dos Dogmas e Teologia Sistemática na “Kirchliche Hochschule” de Wuppertal, onde foi colega de W. Lannenberg. Ali ensinou de 1958 até 1963, ano em que foi chamado para a Faculdade de Teologia da Universidade de Bonn.

O processo de vinculação à Universidade de Bonn foi marcado por uma fase de contradições e de conflitos pessoais, uma vez que J. Moltmann foi obrigado à prestação de “juramento de fidelidade”, tal como era exigido aos funcionários do Estado¹⁹. A razão para o conflito interior, com implicações públicas, associado à necessidade de uma decisão muito concreta relativamente ao juramento em causa, colocava-se na medida em que havia todo um contexto político e histórico de afirmação de uma igreja que se pretendia liberta da tutela do Estado e defensora dos requisitos inerentes à elaboração de uma teologia livre face ao Estado.

¹⁶Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, Razón y Fe, Madrid, 1981, 64. O autor sublinha que, para além do debate com R. Bultmann, J. Moltmann cuidou de manter um diálogo com o marxismo, e que esses são os dois polos fundamentais de referência indispensáveis para uma compreensão do pensamento moltmanniano.

¹⁷Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 437- 479. O autor reconhece a influência direta da filosofia de Ernst Bloch através da obra *O princípio esperança*, de 1959.

¹⁸Cf. J. MOLTSMANN, *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*, Unisinos, São Leopoldo, 2004, 19.

¹⁹Cf. J. MOLTSMANN, *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*, 20.

Mais tarde, em 1967, J. Moltmann tornou-se professor de Teologia Sistemática na Universidade de Tübingen, na qual permanece como Professor Emérito, tendo aí ensinado até 1994.

Também no período 1967-1968 foi convidado pela Duke University, nos EUA, na condição de professor visitante.

A par do seu percurso académico, onde também constam oito doutoramentos “honoris causa”, integrou comissões mistas de diálogo entre o judaísmo e o cristianismo, bem como participou em projetos de diálogo entre a fé cristã e o marxismo. Participou em muitas conferências e em múltiplas publicações, como integrou a equipa editorial da Revista “Concilium”, e tem uma vasta obra publicada que faz de Jürgen Moltmann uma referência incontornável da Teologia.

Por se tratar de um pensamento que também contextualiza e reflete o debate teológico europeu no início dos anos de 1960, destaca-se no percurso de J. Moltmann a publicação, em 1964, do seu livro a *Teologia da Esperança*²⁰, ao qual daremos mais destacado tratamento dada a sua força chave na estruturação da sua teologia e pela sua centralidade temática, formal e material, na configuração de uma desafiante perspetiva sobre a escatologia cristã. E foi aquela publicação, a primeira grande obra de J. Moltmann, a marcar o primeiro período do seu pensamento, descrito como sendo o tempo da «trilogia da esperança», cuja etapa se terá iniciado em 1964 e que se prolongará até 1975²¹. Naquela primeira fase, no primeiro Moltmann, emergem como temas fundamentais a promessa e a esperança, escatologicamente suscitadas pela dialética entre a cruz e a ressurreição de Jesus. A natureza da missão da Igreja situa-se entre a promessa dada na ressurreição de Jesus e a sua plena realização futura, no futuro e total acontecimento escatológico. Naquela perspetiva, através da missão da Igreja, a

²⁰J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, Keiser Verlag, Munique, 1964.

²¹Cf. R. BAUCHMAN, *The Theology Jürgen Moltmann*, T&T Clark, Edimburgo, 1995, onde se fala do primeiro período do pensamento de J. Moltmann, marcado pelas seguintes obras: *Teologia da Esperança*, 1964; *O Deus Crucificado*, 1972; *A Igreja na Força do Espírito*, 1975.

vida e a história presente já transportam e comportam a antecipação da nova criação, que já está no mundo em realização, numa funda transformação direcionada para a mais absoluta transfiguração escatológica²². Nesta fase da «trilogia da esperança», J. Moltmann priorizava a ressurreição do Crucificado e acentuava o acontecimento da cruz do Ressuscitado, numa trilogia que assenta na Páscoa, fundamento da esperança cristã, prosseguindo uma sequência teológica dinâmica e direta que arranca da paixão, interligada com o Pentecostes e a missão do Espírito.

Depois de um tempo de transição e de desenvolvimento da reflexão sobre a compreensão trinitária de Deus, tendo como ponto de partida uma nova proposta pneumatológica, com a edificação da sua pneumatologia trinitária, J. Moltmann propõe um novo começo de reflexão teológica. Estabelecendo continuidades, mas introduzindo descontinuidades. Com o segundo Moltmann, inicia-se uma releitura dos grandes temas da escatologia da esperança perpassada e redimensionada pela pneumatologia trinitária, numa etapa situada entre 1980 e 1999²³. Todo o novo enquadramento atribuído à revalorização da missão do Espírito corresponde a uma nova característica e a uma descontinuidade, a partir da proposta pneumatológica, na releitura e na articulação do discurso teológico de J. Moltmann. Será a partir da experiência e da teologia do Espírito Santo, pensada de uma forma dialogal e ainda mais extensivamente ecuménica, que se aprofundam afinidades acentuadas com as chamadas «teologias emergentes» ou «teologias no genitivo», como as Teologias da Libertação, a Teologia Feminista, a Teologia Negra, a Teologia Política, com uma preocupação de ligação orgânica com as construções teóricas voltadas para pensar o futuro dos povos e da terra, com uma nova abrangência temática (ecológica, étnica, de género, ética, pacifista e antimilitarista...).

²²Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 419-436.

²³Cf. R. BAUCHMAN, *The Theology of Jürgen Moltmann*, onde classifica as «contribuições sistemáticas da Teologia», com os desenvolvimentos dos temas maiores da Teologia expostos na primeira trilogia, mas onde se efetiva o segundo período do pensamento de J. Moltmann caracterizado pela publicação das seguintes obras: *Trindade e Reino de Deus*, 1980; *Deus na criação*, 1985; *O caminho de Jesus Cristo*, 1989; *O Espírito da vida*, 1991; *A vinda de Deus*, 1996; *Experiências de reflexão teológicas*, 1999.

Podemos assim dizer que, para além das suas referências teóricas, as principais etapas biográficas de J. Moltmann densificaram qualitativamente o rumo das suas influências e determinaram os avanços do seu pensamento teológico.

2. Contexto histórico e cultural da viragem antropológica

J. Moltmann quis encontrar respostas para o facto de a existência cristã, as teologias, as igrejas, padecerem, mais do que nunca, de uma profunda crise: crise de relevância e crise de identidade. Uma nova civilização contribuiu para que a teologia e as igrejas se apresentassem cada vez mais desfasadas, sendo crescente a percepção da crise de relevância e de credibilidade²⁴.

Cada época ou cultura tem uma imagem do mundo, um modo de conceber o universo, de representar o real, no qual a humanidade se situa e no qual se integra. A imagem do mundo e a gramática dessa representação influenciam a situação e o entendimento do humano no mundo e, por consequência, o modo de dizer Deus, porque existe uma correlação permanente entre as condições de existência histórica de uma sociedade e as suas próprias representações. E as teologias nasceram sempre do encontro da mensagem cristã com um novo estado de cultura, enquanto tentativas de reinterpretação dos fundamentos cristãos à luz do mundo e da humanidade em cada etapa da história.

Sem compreender os fundamentos dos tempos modernos e a viragem antropológica e cultural que se operou, e sem a necessária contextualização da nova subjetividade e orientação moderna, naqueles que são os vetores estruturantes da realidade sociocultural, não seria possível compreender as novas respostas da reflexão e as reinterpretações geradas na

²⁴Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, Sígueme, Salamanca, 2010, 30.

consciência teológica, em processos e incidências da história da «Teologia da Esperança», indispensáveis ao entendimento da sua origem e das suas trajetórias.

Para o entendimento dos fundamentos dos tempos modernos, do quadro contextual em que emerge e ganha pleno significado e alcance projetivo a «Teologia da Esperança», deveremos principiar pelo Iluminismo moderno, seguramente, uma das mais fundas transformações desencadeadas pela Europa.

O Iluminismo integra-se num processo progressivo, com base na história europeia da tomada de posse pela humanidade da sua liberdade e que, essencialmente, representa um processo de autonomia e emancipação. Como afirma o teólogo W. Kasper:

«O homem liberta-se da tutela da autoridade e da tradição. Quer ver, julgar e decidir por si mesmo. E pelo facto de concentrar-se em si mesmo, a sua liberdade não se torna arbitrária, mas encontra em si a sua própria medida e critério. O homem transforma-se em medida do homem, em ponto de referência da realidade. Não mais se tem a si próprio – mesmo se em posição de realce – como simples membro de um cosmos que lhe é anterior e o engloba; o mundo é de preferência, pensado e projetado a partir do homem e para o homem»²⁵.

No âmbito caracterizador desta forma de humanismo, enquanto afirmação emancipada do humano, prevalece um ideal de humanidade em que a razão se emancipa plenamente da tradição e do passado. Em virtude do princípio da razão, «o que no passado, dada a situação da razão humana, era necessário, em virtude da razão ilustrada torna-se contingente, não necessário, supérfluo»²⁶. Assim, a razão humana converte-se numa grandeza autónoma e isolada de toda a tradição, traçando uma fortíssima personalidade antropocêntrica, que se foi

²⁵W. KASPER, *Introdução à Fé*, Telos, Porto, 1973, 14.

²⁶E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La Historia de un Viviente*, Cristiandad, Madrid, 1981, 550.

progressivamente consolidando através de um categórico racionalismo ao longo da chamada época moderna, com Descartes primeiro, e depois com Rousseau e Kant, em que apenas tende a prevalecer e é merecedor de credibilidade o que resiste ao crivo da discussão racional.

Nas consequências deste longo processo de emancipação e de autonomia do humano, em que o que se sabe não está de acordo com o que se crê, em que o homem se converte em medida do próprio homem, numa dessacralização do mundo, assente na absoluta afirmação do poder criador do humano, está em causa uma viragem antropológica, uma alteração profunda das referências de credibilidade, uma mudança radical da realidade cultural.

A partir desta ideia de «autogénese» do homem, resultante do antropocentrismo ou de um determinado tipo de humanismo, escreve C. Geffré, «O mundo define-se como história, como devir, como campo ilimitado para a ação humana. Remete para a liberdade criadora do homem e não para um princípio transcendente, causa primeira que explica o mundo. O mundo perdeu o seu “encanto”. Trata-se de um mundo hominizado que já não remete para Deus. Esta substituição da natureza pela história é de uma importância fundamental e condiciona necessariamente a nossa imagem de Deus»²⁷.

O mundo é interpretado como história. O mundo tornou-se profano. Desta imagem dinâmica do mundo, como história, em substituição de uma anterior conceção cíclica do mundo e do antigo universo de essências, a partir de uma nova consciência constitutiva do humano interligado com as evoluções do mundo, com o movimento das coisas e correlativa com as trajetórias da sociedade em realização, o homem, integrante e responsável pelos processos de transformação, adquire o sentido da historicidade. Como afirma J. Moltmann, este «reconhecimento da laicidade radical do mundo não é outra coisa que a compreensão da sua historicidade»²⁸.

²⁷C. GEFFRÉ, *El Cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Cristiandad, Madrid, 1984, 207

²⁸J. MOLTMANN, *¿Que es teología hoy?*, Sígueme, Salamanca, 1992, 36.

Nesta viragem profunda «a orientação metafísico-cosmológica do mundo é substituída desde então por uma orientação filosófico-histórica do presente»²⁹. A vivência histórica do homem moderno passa a considerar-se experiência de novas possibilidades de um novo futuro, define-se como movimento para um novo incontável. Deste modo, a história faz-se experimentar como crise e, por isso, imprevisível, dado que recetiva à reflexão e à crítica, aberta à insubmissa decisão humana atual. Para J. Moltmann, estaremos face a um processo com consequências tão fundas quanto um terramoto de grande magnitude, em resultado da história assim experimentada como crise em permanência ou como revolução permanente. Vejamos as palavras do Teólogo da Esperança sobre esta revolução:

«Nesta revolução caiu por terra o edifício das antigas instituições, e juntamente com ele afundou-se também a sua estabilização metafísica. Nela perderam-se os elementos da cultura e do espírito que se consideravam como óbvios e como algo comum a todos, e dentro dos quais o homem podia viver protegido. Com ela cresceu a consciência da historicidade total, como criticismo total do mundo humano. Desde então, a “crise” passa a ser o tema próprio da reflexão científico-histórica, e a síntese da reflexão filosófico-histórica»³⁰.

O mundo definido como história e o critério da historicidade estão em estreita conexão com a primazia do futuro, numa viragem antropológica profunda, em que o homem, em vez de reconhecer o primado do passado e da tradição, proclama a referência fundamental ao futuro.

As novas ciências da natureza, as novas tecnologias, através do predomínio das modernas ciências experimentais e da planificação tecnológica, conferem à humanidade o poder de dirigir e conformar a realidade, garantindo surpreendentes possibilidades de domínio

²⁹J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 302.

³⁰J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 300-301.

da natureza. O resultado é um mundo hominizado, numa total transformação da imagem do mundo, da história. É na conjugação destes múltiplos fatores, num comportamento racional perante o meio envolvente, a que se junta o contributo decisivo das ciências do comportamento, que se estabelecem nexos causais e influências determinantes no operar desta viragem, abrindo, irreversivelmente, o homem ao futuro³¹.

O sentido da história, e a crítica do existente, o desejo indomável do novo e a figura atrevida do futuro, fazem germinar a utopia. A força da utopia emerge como um outro dos referenciais deste tempo novo, e as utopias do futuro serão próprias da era moderna, a que lhes corresponderão diversas ideologias do futuro.

Na análise caracterizadora do homem moderno apresentada por J. Moltmann, o poder da crítica está em conexão com a utopia, numa procedência especialmente nítida a partir do séc. XVIII. Sobre estas marcas que identificam o iluminismo, diz J. Moltmann:

«A crítica ao absolutismo, a crítica às Igrejas e às ortodoxias aparecidas na história, a crítica à sociedade aparece associada a poderosas utopias que falam da cidade da humanidade, do reino de Deus e de um novo estado natural dos homens e encontra-se ao serviço dessas utopias. A autoconsciência filosófico-histórica do Iluminismo não associa já a crítica de maneira expressa - como o fizeram movimentos históricos anteriores - com um sonho orientado para trás, como a regeneração, a reforma ou renascimento do presente caído em ruínas, mas associa-a à categoria *Novum*: nova época, novo mundo, *novum organon*, *scienza nuova*, progresso, tempo último. A crítica

³¹Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Dios, futuro del hombre*, Sígueme, Salamanca, 1970, 186. Com as mudanças realizadas, como se situaria a Religião numa nova cultura virada para o futuro? O autor estabelece a contraposição entre uma cultura anterior, ainda revestida de «menoridade» científica e técnica e o novo mundo, que se edifica em rutura com o significado misteriosos e pré-científico. A nova matriz cultural, orientada para o futuro, implicará uma mudança radical no conceber do religioso.

do presente não se realiza em nome da origem e em nome da primitiva época áurea, que é preciso restabelecer, mas em nome de um futuro que nunca existiu»³².

Esta matriz de futuro e utópica, e a abertura ao porvir na ativa construção da história, geram uma nova compreensão do humano e da liberdade, na sua dimensão mais extensiva e histórica. A ideia de liberdade emerge, pois, de forma inédita, entendida como os esforços criadores, a exercitação das capacidades de iniciativa e das responsabilidades da humanidade. E por inadequação, na nova compreensão da liberdade e do tempo, a metafísica antiga e os seus conceitos de natureza individual, do tempo e do destino, de ordem natural e de providência, perdem espaço de comunicação e de influência num universo de valores e categorias que fundamentam uma nova maneira de conceber e interpretar a realidade.

A liberdade, no novo contexto de emancipação e autonomia, que atinge um patamar mais avançado com o Iluminismo, ganha especial expressão material no terreno político³³. A partir do Iluminismo, a ordem política aparece como da ordem da liberdade. As estruturas políticas já não são dadas previamente à liberdade do ser humano, mas são realidades históricas, na história e para a construção e transformação da história.

Portanto, pela ação da liberdade humana, a transformação histórica do mundo caracteriza o processo de secularização. Acerca desta nova compreensão do mundo, diz J. B. Metz:

«O acontecimento da secularização e o primado do futuro estão intimamente ligados. Com a primazia categorial do futuro na compreensão do Mundo e da existência já não se experimenta o mundo como um destino imposto, como uma natureza intocável

³²J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 303-304.

³³Para J. Moltmann, o processo relativo ao Iluminismo e suas implicações é fulcral para a reflexão teológica, para a compreensão da chamada modernidade e para a contextualização das novas respostas teológicas: Cf. J. B. METZ, J. MOLTSMANN, W. OELMÜLLER, *Ilustración y teoría teológica. La iglesia en la encrucijada de la sociedad moderna. Aspectos de una nueva teología política*, Sígueme, Salamanca, 1973.

que soberanamente o rodeia, mas como História. O mundo mostra-se um Mundo que o homem e a sua ação técnica formam e, portanto, um mundo secularizado»³⁴.

Para além da progressiva afirmação da autonomia das realidades humanas, terrestres, como fenómeno complexo que caracteriza o mundo moderno, a secularização corresponde a uma mudança estrutural da relação entre a religião e a sociedade, a partir da qual as realidades humanas e o mundo tendem a estabelecer-se numa autonomia cada vez maior. Em ruptura com o antigo, o processo de secularização significa na consciência do homem moderno a mudança das estruturas de credibilidade. Neste fenómeno cultural alteraram-se as estruturas da sociedade, como as ciências, as técnicas, a cultura, a filosofia, as ideologias políticas, tornadas seculares, numa emergência de novos ritos, padrões, categorias mentais e novas causalidades.

Deste modo, o novo contexto é o de uma outra civilização, em oposição à maioria das civilizações precedentes, autodenominada humanista, antropocêntrica, uma civilização inquieta e orientada para o futuro.

Neste chão crítico, algumas das interpretações teológicas traduziram os questionamentos procedentes do projeto da modernidade como uma caótica ameaça, o novo universo civilizacional como se correspondesse a coisa colossal ou monstruosa, ao jeito de Leviatã, o monstro marinho de que se fala na Bíblia³⁵. Porém, sucederam-se outras respostas impelidas pela preocupação de manter um diálogo com as novas expressões da cultura, deixando-se interpelar pela viragem antropológica em curso e respondendo à inovadora conceção da história como movimento orientado para o futuro.

³⁴J. B. METZ, *Teologia do Mundo*, Moraes, Lisboa, 1969, 82-83.

³⁵Cf. J. MOLTSMANN, *Dio nel progetto del mondo moderno: contributi per una rilevanza pubblica della Teologia*, Queriniana, Breseia, 1999. O autor desenvolve toda uma importante reflexão sobre a contraposição, quase maniqueísta, entre o Leviatã e os desafios do diálogo, nas respostas possíveis da reflexão teológica perante as novas exigências e reptos advindos dos tempos modernos.

Percebendo esta contextualização, J. Moltmann, tal como outros teólogos, abrindo-se para as questões do mundo moderno, destaca-se pela interpretação deste «kairós», capaz de suscitar tantas esperanças e de motivar forças e abrir novos itinerários.

De acordo com o Teólogo «as lutas por uma renovação da teologia e das igrejas começaram com a convicção geral e incontornável da crise crescente de relevância e credibilidade do cristão»³⁶, motivadas pelo propósito de implicar a teologia numa nova relação com o mundo e pelo desejo de reivindicar outra credibilização da teologia cristã no diálogo respeitante aos problemas da humanidade.

O que estava em causa não era a identidade da fé cristã, que não é oscilante em função dos contextos. Se a fonte da identidade da fé cristã não se altera consoante as épocas, mas enquanto se exprime e manifesta as suas raízes através de uma subjetividade humana, tem uma história e um correspondente contexto histórico. O objeto da fé fica salvaguardado, apesar das expressões do contexto cultural da fé, pois, a reflexão teológica e o dizer da fé, nas suas formulações estão em conexão com formas e contextos histórico-culturais, processam-se em determinadas representações históricas, procedem de veículos e linguagens e requerem uma simbólica imagética adequada à cultura e à sociedade em cada tempo.

Para que se evitassem incompreensões e para que o isolamento ou uma mentalidade sectária não se instalasse em processos de distorção e asfixia da fé perante o desenvolvimento da cultura, a identidade da fé, para ganhar relevância, não poderia ser indiferente à humanidade e às suas circunstâncias³⁷. O diálogo e a abertura a uma idade nova da história implicavam também a adequação de conceitos. Neste sentido, diz C. Geffré, face aos desafios colocados pela nova civilização: «A nossa imagem do homem e do mundo mudou demasiado

³⁶J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 30.

³⁷Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 42-50.

para que nos possamos contentar com uma imagem de Deus ligada a outro estúdio da cultura»³⁸.

Na verdade, existiam formas de dizer Deus que se apresentavam mais conformes com os registos culturais e vetores de comunicação da espera ou das expectativas emergentes dos contextos e das realidades vivenciais da humanidade. E, neste sentido, J. Moltmann representa esse ensaio de reinterpretação; a sua proposta constitui uma nova e desafiante leitura hermenêutica radicada em representações significativas para os nossos dias, num tempo que é outro, num tempo de um tempo novo, e fundamentada na revelação do Deus bíblico, como Deus do futuro, Deus da promessa.

A «Teologia da Esperança», tal como a escola da esperança a sistematiza, ao invocar a Deus como «aquele que vem e aquele que está connosco», como «o anti destino e como aquele que é solidário»³⁹, na nossa modernidade, corresponde à elaboração de novos conceitos em momentos críticos para a teologia cristã, demonstrando como não basta exorcizar os desajustados ídolos conceptuais do antigo pensamento metafísico.

O Deus da esperança, Deus sempre novo, que se dá a conhecer em acontecimentos imprevisíveis, tem na ressurreição de Jesus, o anti destino em ação na história, na vitória sobre a morte e sobre todas as formas de negatividade ou de fatalismo histórico. Por isso, e ao contrário da teologia tradicional, que concebia as relações de Deus e da história a partir do quadro de representação metafísica do esquema grego de uma manifestação do eterno presente, J. Moltmann contrapõe com a originalidade do sentido bíblico da história, afirmando que a verdadeira categoria histórica é o futuro⁴⁰. Se a verdadeira categoria da história não é o passado, mas o futuro, então a história é uma história em aberto, orientada para o Deus que vem do futuro, de onde resulta que a verdadeira dialética não é já entre o presente e a

³⁸Cf. GEFFRÉ, *El Cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, 151.

³⁹Cf. GEFFRÉ, *El Cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, 165.

⁴⁰Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 181-214, onde o autor desenvolve uma sistemática oposição entre a história em sentido bíblico e a história em sentido grego, como base fundamental para o novo discurso sobre o Deus da esperança.

eternidade, mas entre o presente e o futuro. O nome de Deus não se dirá como eterno presente, mas definir-se-á enquanto o Deus que vem, o Deus «anti destino», que é também o Deus conosco.

Mais do que o dizer Deus como o todo-poderoso e onipotente, a originalidade bíblica requer alternativas da palavra teológica para alguns nomes divinos que já não estão na consciência religiosa da presente humanidade e da nossa modernidade. A verdade do Deus de Jesus, segundo J. Moltmann, como o Deus solidário, porque é o Deus crucificado ⁴¹, substitui, rigorosamente, a tradicional linguagem filosófica sobre Deus, e responde, alternativamente, à crise da modernidade nos questionamentos radicais aos fundamentos metafísicos da teologia prevalecente até então.

E face a um contexto histórico e cultural profundamente complexo e exigente, a emergência da «Teologia da Esperança» e a reflexão de J. Moltmann significam esforços de renovação reinterpretaiva que em nada se aproximam de uma passiva acomodação às circunstâncias, e muito menos qualquer forma de renúncia à identidade cristã da fé. Havendo a clara reivindicação de uma relevância da teologia cristã face às dinâmicas da secularização, J. Moltmann reclama um compromisso de grande autenticidade, que não aceita incursões por derivas de relativismo ensaiadas por algumas novas perspectivas teológicas⁴². Pelo contrário, é desencadeado um projeto em que a relação com o mundo implica a teologia, assentando-a na original identidade cristã, centrando-a no acontecimento que marca a origem, e é distintiva, do Cristianismo. Nas palavras de J. Moltmann, «um rejuvenescimento do cristianismo velho e grisalho só é possível a partir da sua própria origem»⁴³. A teologia cristã encontrará, portanto, a sua identidade na cruz de Cristo e a existência cristã encontrará a sua fundamentação no processo de identificação com o Crucificado. E, por consequência, a teologia cristã encontrará

⁴¹Cf. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, 199.

⁴²Cf. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, 34.

⁴³J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, 61.

a sua desejada relevância tanto quanto conseguir aprofundar e colocar em prática a esperança do reino do Crucificado⁴⁴.

Assim, num contexto radicalmente diferente, diante de todo o «pathos» crítico-filosófico, que invadiu largamente a teologia, diante dos reptos para uma abertura ao mundo, cuja identificação contextual é indispensável para a compreensão da «Teologia da Esperança», J. Moltmann não aceita que esse diálogo se realize sem critério e de maneira simplista, acriticamente, pois, defende que o retorno à autenticidade do Cristianismo e o impulso do Evangelho se deverão transformar em força significativa de absoluta esperança e de projeção para o futuro.

3. Redescoberta do futuro e da escatologia

Viver em função do amanhã, num fascínio pelo que ainda não é, num mundo feito por mãos humanas⁴⁵ é indissociável de uma consciencialização da história e da crescente historicidade do homem, em que a humanidade está empenhada em transformar o mundo historicamente, por meio do trabalho, da técnica e da civilização. A este advento da consciência histórica, na qual o homem é ser histórico e a história é compreendida como a aventura suprema da humanidade, corresponde uma nova questão antropológica. Uma vez que a história não é mais - como na clássica visão grega - uma anamnese, uma recordação, pelo contrário, é projeção para o futuro, e se apresenta como obra humana, na nova antropologia, a história torna-se o lugar de uma «antropofania» e a historicidade identifica ontologicamente a natureza humana. O devir histórico, neste sentido, não se confunde com o fenómeno neutro do tempo, enquanto movimento de um antes para depois, nem com a simples sequência dos anos, dos dias e das horas, ou ainda com o contínuo fluxo do devir, não é um processo puramente temporal ou cronológico; é um processo, sim, de humanidade e de humanização.

⁴⁴Cf. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, 48.

⁴⁵Cf. K. RANHER, *Écrits théologiques X*, Desclée de Brouwer, Paris, 1970, 113.

Desta nova cultura, e deste novo entendimento da história e da humanidade, diz J. Alfaro:

«A vida de cada homem está inserida na história da humanidade: faz-se na história, recebe da história e constitui o devir da história. Devido à sua consciência e liberdade, e pela sua relação com o mundo e com os outros, o homem está chamado a fazer-se fazendo a história: a historicidade constitui uma dimensão específica do homem»⁴⁶.

Não se entenderá esta consciência dos tempos modernos, não se compreenderá esta nova cultura nas suas expressões críticas ao passado e à tradição, nem o desenvolvimento do primado da esperança na modernidade e a sua orientação para o futuro, como o refere J. Moltmann, se aquele processo de mudança for interpretado a partir da teologia como algo exclusivamente negativo: «Critica-se a realidade passada em nome das possibilidades passadas e presentes do futuro. A crítica da origem pretende servir o futuro. A crítica da tradição e da instituição procura a liberdade para o novo»⁴⁷.

A reflexão sobre o futuro e sobre a esperança, a consciência da radical historicização de todos os domínios da realidade e o risco histórico, tal como a modernidade o verbalizou, a história e a historicidade, nem sempre, ao longo dos tempos, foram categorias fundamentais.

Para a teologia aquele pensamento moderno foi, tantas vezes, interpretado como uma contestação e como uma ameaça, como se o novo pensamento histórico se revoltasse contra a fé, como se a história experimentada e apreendida sob o signo da revolução e da mudança, em que dificilmente existe algo que seja firme e estável, minasse e relativizasse perigosamente a fé cristã.

⁴⁶J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1989, 255.

⁴⁷J. MOLTMANN, *Teología Política-Ética Política*, Sígueme, Salamanca, 1987, 104.

O reconhecimento das dificuldades e incompreensões do tempo novo por parte da Igreja são ditas do seguinte modo por J. Moltmann:

«Durante 150 anos, nem a teologia, nem a Igreja entenderam este primado moderno do futuro, nem a luta moderna pela verdade da esperança [...], tanto a teologia como a Igreja viram-se empurradas para uma postura defensiva e coligaram-se com poderes antirrevolucionários e ideologias conservadoras. Parecia-lhes que o futuro dos tempos modernos era o Anticristo e a sua esperança o espírito da blasfémia»⁴⁸.

Na verdade, a conceção e realização do futuro, a concretização histórica e histórico-salvífica, a perspetiva teológica na qual o homem é interpelado e incitado a responder no interior da história e a assumir responsabilidades históricas perante Deus, não faziam parte da centralidade do pensamento teológico. A estrutura da esperança e a definição do futuro escatológico perderam preponderância no Cristianismo como dimensão essencial da fé cristã. A este processo J. Moltmann referencia a apostasia, o pecado contra a esperança, ou seja, o abandono da esperança, enquanto renúncia ou renegação de uma dimensão essencial da fé cristã⁴⁹. Trata-se do «cisma dos tempos modernos»⁵⁰, uma vez que muitos cristãos acreditavam num Deus sem futuro, ao ponto de que «os que queriam um futuro para o mundo não tinham outra alternativa senão juntar-se ao movimento ateu e procurar um futuro sem Deus [...]. Em virtude de tal esquema, a velha fé judaico-cristã, que é esperança na sua própria essência, foi transformada numa fé mítica de lembrança»⁵¹. Aconteceu, pois, que o Cristianismo deixou de estar essencialmente ligado ao futuro e descrente da esperança. Aconteceu que muitos cristãos perderam o sentido do apelo ao Deus da esperança e viram

⁴⁸J. MOLTSMANN, *Teología Política-Ética Política*, 105.

⁴⁹Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 28-33. O autor caracteriza o pecado da desesperança, se bem que num outro enquadramento contextual, ao denunciar a «apostasia da esperança viva», as suas componentes e expressões, desenvolve as implicações e gravidade da falta de esperança quando ocorre no Cristianismo.

⁵⁰J. MOLTSMANN, «Fé, Revolução e Futuro» in GARAUDY, R., *Alternativas Socialistas 2*, Arcádia, Lisboa, 1975, 138.

⁵¹J. MOLTSMANN, «Fé, Revolução e Futuro», 138.

diluir-se a compreensão de uma história com densidade escatológica. Ou quando existia uma esperança não era acompanhada de expectativa, nem se reuniam condições para o seu cabal cumprimento. Eram as «esperanças mortas», com ausência de sentido, de perspectiva, de futuro e de objetivos, em que era servida a pior de todas as utopias: «a utopia do *status quo*»⁵². Foram os gérmenes da resignação que ganharam raízes no Cristianismo, em consequência daquele desesperar da esperança, redundando num «*taedium vitae*» de uma «cristandade não-escatológica, aburguesada»⁵³. A des-escatologização conduziu a essa espécie de aburguesamento do Cristianismo, com profundas consequências para a práxis cristã.

As primeiras comunidades cristãs caracterizavam-se pela atitude e pelo dinamismo da esperança, nascidos da fé, e provocavam o viver em diáspora, em tensão escatológica. Em contraposição, sempre que as comunidades cristãs perderam esse sentido da esperança absolutizaram o presente, sacralizaram o já instituído. Por falta de sentido dialético, por déficit de exercício profético, o Cristianismo, muitas vezes, ao longo dos tempos, não escapou à fatalidade da história de tantas religiões, a de serem ideologia justificadora da sociedade estabelecida. Esse afrouxamento do caráter profético da Igreja aconteceu em virtude da secundarização da natureza da esperança e do essencial horizonte do futuro prometido. O futuro, quando muito, era encarado como referenciado a algo longínquo, apenas acreditado, como se correspondesse a um tranquilizante, transformado num consolo, convertido numa forma de segurança e, por vezes, numa legitimação para os detentores do poder nas sociedades ou uma rendição ao efêmero mundano.

Quando a Igreja vivenciou o abrandamento da tensão escatológica, porque se perdeu a expectativa da esperança, por falta do sentido verdadeiramente escatológico, a existência cristã identificou-se com os valores e as práticas da existência burguesa. Desse modo, o

⁵²Cf. J. MOLTMANN, *Teología de la Esperanza*, 30.

⁵³J. MOLTMANN, *Teología de la Esperanza*, 30.

Cristianismo conciliou-se com grande sucesso com o poder da sociedade dominante, rendeu-se às «efetivas valorizações e orientações vitais da praxis burguesa (autonomia, propriedade, estabilidade, êxito)»⁵⁴.

A esperança, enquanto atitude e dinamismo identificador da fé cristã, tornou-se numa esperança sem inquietação, sem expectativa. E, como o refere J. B. Metz, «uma esperança sem expectativa é, no fundo, uma esperança sem alegria»⁵⁵.

O Cristianismo deixou de ser escatologia porque a verdadeira e genuína esperança emigrou da Igreja. Devido a um transladar da esperança para um futuro longínquo de eternidade, contrariando os testemunhos bíblicos e desvitalizando toda a esperança messiânica num futuro para a terra, a esperança escatológica foi expropriada da existência cristã e da Igreja e, como o classifica J. Moltmann, ao ter emigrado da Igreja, a esperança voltou-se contra ela, desfigurada de muitos modos: «A escatologia, assim como o efeito mobilizador, revolucionário e crítico desta sobre a história que o homem deve viver agora, foram abandonados às seitas de fanáticos e a grupos revolucionários»⁵⁶.

A escatologia cristã foi reduzindo o futuro à linguagem, foi ganhando um lugar secundário na teologia cristã, e todo o dinamismo escatológico foi, progressivamente, relegado para as ultraperiferias na dogmática oficial, integrante de um tratado sobre os «novíssimos», no fim da dogmática, como a «doutrina das coisas últimas», enquanto «apêndice solto, como algo apócrifo, carente de toda a importância essencial»⁵⁷.

Porém, nos primórdios do Cristianismo evidenciava-se o caráter escatológico da fé. Mas, já na segunda geração, essa característica da fé conheceu abrandamentos e obteve reflexos quanto ao esmorecer da tensão escatológica. Por consequência, «com o tempo, a

⁵⁴J. B. METZ, *Mas allá de la religión burguesa. Sobre el futuro del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1982, 14.

⁵⁵J. B. METZ, *Mas allá de la religión burguesa*, 1982, 14. O teólogo católico J. B. Metz compreende em termos substancialmente idênticos a reflexão de J. Moltmann sobre a esperança.

⁵⁶J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 20.

⁵⁷J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 19.

Igreja deixou para as seitas o entusiasmo escatológico. Acabou mesmo por acomodar-se ao mundo, transformando-se em poder estabelecido e em grandeza conservadora. Não admira que também a teologia se tenha, muitas vezes, esquecido de que a escatologia representa o horizonte de toda a fé cristã, devendo inspirar e dinamizar todas as expressões da fé»⁵⁸.

O primado moderno do futuro correspondeu, assim, ao lançar de novos reptos à Teologia e às Igrejas. Para além da generalizada postura defensiva, do ponto de vista teológico, a situação dos tempos modernos contribuiu para gerar a consciência de que se requeriam outros registos interpretativos para uma nova reflexão teológica sobre a história e o futuro da humanidade, para um novo pensar e projetar a compreensão e a reflexão sobre a realidade que correspondesse à esperança cristã.

Fazia-se sentir a necessidade de uma nova orientação escatológica para toda a teologia cristã. Tais ensaios passarão por uma redescoberta de uma cristologia escatológica, incluirão outras opções fundamentais para a teologia dogmática, em que o plasmar de uma teologia messiânica remontará a uma autenticidade cristológica, para uma nova doutrina acerca de Cristo, do Messias, do Libertador desejado, do Redentor esperado, aguardado com intensa expectativa⁵⁹.

Justificava-se então um novo humanismo que integrasse novas respostas à humanidade em fase crítica. Num mundo cada vez mais tecnicizado e secularizado multiplicam-se os vaticínios no sentido de que ficariam sem espaço de legitimidade, e sem futuro, a religião em geral, e o Cristianismo em particular. Aliás, nos tempos modernos, a consigna do humanismo ateu era: «é preciso suprimir Deus para que o homem viva». Verificava-se, portanto, a urgência de um novo humanismo que redescobrisse e recuperasse outra linha de sentido: «é preciso que Deus viva para que o homem exista».

⁵⁸W. KASPER, *Introdução à Fé*, 173.

⁵⁹Cf. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, 48-49.

Foi na teologia mais recente que se procurou lidar com a estrutura da esperança inerente à fé cristã, que se processou a redescoberta do futuro como dimensão essencial da fé cristã⁶⁰. Esta redescoberta passou, desde logo, pela escatologia bíblica, pela perspetivação do futuro escatológico no estilo de linguagem apocalíptica, através de um modelo teológico em que o fim dos tempos deixaria de ser entendido enquanto catástrofe, mas cumprimento e realização da história, agora assente numa compreensão autenticamente bíblica da escatologia.

Por isso, constituiu um processo de natureza revolucionária, como refere J. Moltmann:

«A descoberta da importância central que a escatologia tem para a mensagem e a existência de Jesus, e também para o cristianismo primitivo, descoberta que se iniciou nos finais do século XIX graças à obra de Johannes Weiss e de Albert Schweitzer, é, sem dúvida, um dos acontecimentos mais significativos que tiveram lugar dentro da moderna teologia protestante. Produziu um abalo e foi como que um terramoto, não só nos fundamentos da ciência teológica, mas também nos fundamentos da Igreja, da piedade e da fé no marco da cultura protestante do século XIX»⁶¹.

Todos estes processos da redescoberta do futuro como componente identitária da natureza da fé cristã e dos fundamentos para uma viva e audaciosa escatologia, em muito também favoreceram uma abertura para inovadoras vias de diálogo com os tempos modernos. A redescoberta do Cristianismo como a religião do futuro, que compreende o homem no seu poder de vencer toda a inevitabilidade, através do seu agir transformador da história, comportando novos influxos para uma viragem no pensamento teológico, constitui a resposta

⁶⁰Também se justificava a crítica da liberdade como liberdade de emancipação, no sentido das sociedades neoliberais, desenvolvida e destacada pela Teologia da Esperança, desde cedo, através de J. Moltmann na sua obra *Teología de la Esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1981; e pela nova Teologia Política, onde se destaca J. Metz na sua obra *Teología do Mundo*, Moraes, Lisboa, 1969.

⁶¹J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 43.

aos movimentos de contestação e à atualidade. Mais ainda quando esta descoberta da dimensão do futuro emerge alicerçada no pensamento bíblico, na afirmação de que o acontecimento salvífico não consiste num retorno às origens, mas é promessa para o fim da história, é libertação que tem mais a ver com as exigências do futuro e com o entusiasmo presente suscitado pela novidade incessantemente possível.

Neste desenvolvimento da redescoberta do futuro e da escatologia foi determinante o impulso dado pela filosofia da esperança de E. Bloch, que considerava o marxismo como a «filosofia do futuro», o «saber da esperança»⁶². Pelo novo aprofundamento que E. Bloch conferiu à escatologia de Marx – na relevância dada à interpretação da história como o êxodo de esperança – através de *O princípio esperança* ajudará o Cristianismo na redescoberta do horizonte bíblico da esperança⁶³ e influenciará o pensamento teológico, imprimindo-lhe uma nova orientação⁶⁴. Os vetores fundamentais da ontologia de E. Bloch cruzar-se-ão com a redescoberta da escatologia bíblica e terão indelével influência nos percursos da «Teologia da Esperança»⁶⁵.

Ainda antes do teólogo J. Moltmann, o filósofo E. Bloch deixou-se fascinar intensamente pela compreensão da história em fermentação no presente, sob pressão de uma grandiosa promessa ainda não realizada. Muito antes do Teólogo, através da filosofia da esperança, E. Bloch aprofundou a descoberta de uma consciência escatológica tornada possível, através dos percursos gerados pela literatura bíblica⁶⁶. E virá a revelar-se um decisivo contributo para a teologia, na sua redescoberta do futuro e da escatologia, a forma e

⁶²Cf. A. MORÃO, «Ernst Bloch», in R. CABRAL (ed.), *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Verbo, São Paulo, 1997. O autor refere que E. Bloch considerava o marxismo como a «filosofia do futuro», o «saber da esperança».

⁶³Cf. J. MOLTMANN, *En diálogo con Ernst Bloch*, 189.

⁶⁴Cf. J. MOLTMANN, *En diálogo con Ernst Bloch*, 120.

⁶⁵Cf. E. BLOCH, *El ateísmo en el Cristianismo. La religión del éxodo y del Reino*, Taurus, Madrid, 1983, 255. A Bíblia é abordada como contendo uma força explosiva e revolucionária sem paralelo, com prefigurações da libertação próxima e terrena, a liberdade, onde Bloch conclui existir a mais consequente aliança entre revolução e cristianismo. Só que, de acordo com esta obra, os círculos dominantes e a Igreja dominadora trabalharam a desfiguração dos textos bíblicos e, noutros casos, ocultaram-no.

⁶⁶Cf. C. GEFFRÉ, *El Cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, 255.

os fundamentos com que E. Bloch densificou o seu discurso sobre a expectativa histórica e a sua compreensão da história como aberta ao futuro.

Fulcral em E. Bloch é a clara centralidade do conceito de possibilidade, determinante para o desenvolvimento da sua ontologia do «ainda-não-ser». Possibilidade é a chave para a compreensão do presente histórico, não fechado, mas aberto e a caminho, em direção ao «novum», para o «Ultimum». Deste modo, a história cresce em direção a um futuro em que o mundo superará a sua situação alienada. Aquele «Ultimum» é a mais radical novidade, a plena realização, na «pátria da identidade».

Escreve Gómez – Heras, acerca da relação entre o futuro e a utopia em E. Bloch, que

«se o futuro é utopia, o presente é a possibilidade. O agora aparece como disposição para algo, virtualidade latente desse algo, tendência para um futuro em que a história encontrará o seu acabamento definitivo. Só no final da história se desvela a utopia. No presente, encontra-se como possibilidade e projeto. O ainda não acontecido que pode, no entanto, acontecer cada vez que o homem se coloca em ação impulsionado pela esperança»⁶⁷.

E. Bloch, ao dar ênfase maior à categoria do «ainda-não-acontecido», detalhando o conceito de «possibilidade», estende a toda a matéria uma dinâmica processual, encontrando-se o «possível» em gérmen em toda a realidade. O presente já está carregado de futuro, num produto de tendências e contradições do agora. E nesse processamento, todo o real transforma-se, em virtude da sua natureza progressiva, em possibilidade.

E é o próprio Teólogo da Esperança a reconhecer a importância desta compreensão dialética:

⁶⁷J. GOMES-HERAS, «Introducción. Un éxodo personal hacia la utopía», in J. MOLTMANN, L. HURBON, *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, Sígueme, Salamanca, 1980, 11.

«Só quando se reflete suficientemente sobre a categoria da possibilidade, durante tanto tempo ignorada pela filosofia, se pode compreender esse processo em que a esperança se comunica com a matéria.

Se a matéria é pensada historicamente, atribuindo-lhe as categorias de “futuro”, “novum”, “frente”, este materialismo histórico-dialético sobrepor-se-á, tem que implantar-se, sobretudo, contra o símbolo mítico e filosófico do círculo, do “eterno retorno” e, em sentido subjetivo, da anamnese»⁶⁸.

Tornou-se num vetor essencial para a reflexão teológica de J. Moltmann a contestação aprofundada por E. Bloch à ampla corrente do pensamento ocidental assente na figura conceptual do eterno retorno, em que, por consequência, se aniquilava a abertura da história para diante, negada como processo em devir.

Para J. Moltmann, a paixão da esperança desenvolvida por E. Bloch agrega toda a memória do messianismo judaico. Associada à herança do idealismo alemão e do marxismo, em especial, na linha do pensamento humanístico dos escritos juvenis de Marx, deu corpo a uma nova hermenêutica da esperança⁶⁹.

J. Moltmann fala da «teologia de Bloch»⁷⁰, que voltou a suscitar esperanças soterradas, afogadas e reprimidas, em que o «protótipo da esperança e do pensamento “para diante”, pelo qual constantemente se orienta Bloch, é a história da páscoa, o éxodo de Israel e o Deus do éxodo»⁷¹.

Nesta redescoberta do futuro, na sua relação e implicação histórica, conjugar-se-ão coordenadas para uma nova hermenêutica sobre a escatologia.

⁶⁸J. MOLTSMANN, *En diálogo con Ernst Bloch*, 172.

⁶⁹Cf. J. MOLTSMANN, *En diálogo con Ernst Bloch*, 112.

⁷⁰Cf. J. MOLTSMANN, *En diálogo con Ernst Bloch*, 111.

⁷¹J. MOLTSMANN, *En diálogo con Ernst Bloch*, 112.

Já J. Moltmann identificará como a nova fase da história da humanidade aquela em que, nos tempos modernos, se fez a descoberta do futuro. Pela primeira vez em toda a terra, os homens não quiseram sofrer inconscientemente a história, mas criá-la e controlá-la conscientemente. «O futuro torna-se o “leitmotiv” da história das revoluções europeias. A liberdade era a luta histórica do futuro contra o passado»⁷². Desde então, a categoria dominante da história para compreender a realidade é o futuro. Só então, no começo dos tempos modernos, a humanidade, pela primeira vez, se torna consciente do seu futuro. Pois, como o sublinhou J. Moltmann, se passarmos em exame os diversos movimentos históricos de renovação política e social, antes dos tempos modernos, prevalecia sempre o mito do eterno retorno:

«Paradoxalmente, todos os movimentos tendentes a criar um novo futuro se apresentaram sob a forma de um retorno. Falamos de re-nascimento, de re-forma, de revolução, de re-novação, etc. Em todos estes movimentos, os homens não pensavam na novidade do futuro, mas num paraíso perdido ou numa idade de ouro. Procuravam o seu futuro no passado. No tempo da Reforma, os reformados pensavam que restauravam a idade do ouro do cristianismo primitivo...O homem avançava na história voltando as costas ao futuro e de olhos fixos num passado que acreditava fazer reviver»⁷³.

É a nova consciência moderna que irá potenciar essa nova primazia do futuro. E, naquele contexto, J. Moltmann para além de reconhecer que se estava em presença de uma nova civilização, afirma que o grande problema, senão o único, que preocupa o homem moderno é o problema do futuro⁷⁴.

⁷²J. MOLTSMANN, *Fé, Revolução e Futuro*, 140.

⁷³J. MOLTSMANN, *Fé, Revolução e Futuro*, 139.

⁷⁴Cf. C. POZO, *Teología del mas allá, Razón y Fe*, Madrid, 1992, 76. Para C. Pozo, o facto de J. Moltmann haver colocado a problemática do futuro como a única que interessava ao homem moderno afirmou uma profunda demarcação relativamente ao «presentismo» de Bultmann.

No pensamento de J. Moltmann, o futuro, desenvolvido como esperança, será tema central. Em consequência da concentração da sua teologia em torno do futuro e da esperança, a dimensão escatológica, a tensão à consumação, a escatologia e a promessa, o horizonte futuro ao qual se dirige a esperança cristã, serão eixos essenciais do Teólogo da Esperança⁷⁵.

Portanto, da concepção da história como movimento orientado para o futuro, que Hegel, e sobretudo Marx contribuíram para potenciar, e que o filósofo E. Bloch realçou e recriou ao publicar o seu estudo sobre «o princípio esperança», resultarão contributos inesgotáveis para a reflexão teológica⁷⁶.

A descoberta e o sentido do futuro, e a esperança na alegria do futuro, propiciaram um húmus teológico fecundo, geraram um tempo de diálogo vivo com o mundo em mudança profunda e estrutural, e definiram novas possibilidades de reflexão com o marxismo⁷⁷.

Esta nova descoberta da posterioridade e da escatologia projetará rumos novos à teologia, num tempo que é inovador para a humanidade, na procura de um futuro no qual possamos realmente ter esperança, pois só um tal horizonte poderá inspirar as nossas atuais tarefas e responsabilidades, e dar um sentido aos sofrimentos e tornar mais intensa e autêntica a nossa alegria.

⁷⁵Cf. J. MOLTMANN, *Teología de la Esperanza*, 181-182.

⁷⁶Cf. J. L. ILLANES, J. I. SARANYANA, *Historia de la teología*, Razón e Fe, Madrid, 1996, 345.

⁷⁷Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, 64.

CAPÍTULO II – TEOLOGIA DA ESPERANÇA: INFLUÊNCIAS E DESENVOLVIMENTOS

Analisaremos, neste capítulo, a forma como a «Teologia da Esperança» foi influenciada pelo movimento da filosofia da esperança escatológica, compreendida como doutrina e praxis da esperança. De seguida, faremos o enquadramento e a fundamentação do processo de surgimento da «Teologia da Esperança». Esta abordagem dará lugar a uma apresentação das ideias chave em J. Moltmann. Será analisada a sua cristologia voltada para um futuro em Cristo. Esse futuro de Cristo traz algo radicalmente novo sem estar separado da realidade presente. Veremos como em J. Moltmann a ressurreição é a prefiguração do absoluto novo que há-de- vir, e como a sua eclesiologia se une à cristologia. A Igreja é a antecipação, o sinal do Reino de Deus, como antecipação escatológica de Cristo.

Ainda neste capítulo veremos como, para J. Moltmann, a escatologia se estabelece como parte intrínseca da reflexão teológica e como a esperança engloba e redefine distintos conceitos como mundo, história, humanidade, vinda de Cristo e juízo final.

1. O movimento da Filosofia da Esperança

O tema da esperança só ganhou espaço no pensamento filosófico há não muito tempo, assim como também é bem próxima de nós na cronologia histórica de uma nova afirmação da esperança escatológica no pensamento teológico.

No campo da Teologia o tratado sobre a esperança tinha expressão pouco relevante, de acordo com diversos teólogos, até a década de cinquenta do século anterior¹. Tudo decorria de uma conceção do mundo, resultado de uma visão metafísica que preferia a imobilidade ao

¹Cf. R.HAMEL, «Espérance», in G. MATHON, G. H. BRUDRY (ed.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, vol IV, Letouzey et Ané, Paris, 1956, 446.

movimento e a identidade essencial à mudança, em face dos acontecimentos, em relação à natureza, à sociedade e à humanidade. De acordo com o método metafísico, persistia preponderantemente o homem na sua imutável natureza fixa, o universo apenas capaz de mudanças de uma forma a outra, de um estado a outro, mas sempre sujeito ao perdurável princípio de identidade, estável e idêntico.

A Teologia não só se limitava a apresentar aquela que era a construção escolástica sobre a virtude da esperança, de acordo com o enquadramento abstrato próprio daquela escola de pensamento, em conformidade com o método metafísico e a orientação estruturada por S. Tomás de Aquino na «Suma Teológica», como prevalecia uma forte influência do pensamento grego-clássico, onde não havia lugar para a esperança, nem espaço efetivo para a liberdade e para a história.

Já no campo da filosofia, o tema da esperança esteve praticamente ausente da reflexão filosófica, até à história contemporânea, tendo, quando muito, espaço para uma expressão do pensamento aquando da abordagem dos tratados sobre as paixões da alma, sem que os autores lhe atribuíssem centralidade maior no pensamento².

Só muito posteriormente, no campo da filosofia, serão invertidas as inclinações e intensões sobre o horizonte da história e a força determinante da esperança.

Generalizadamente ausente da cultura contemporânea, em especial, a partir dos anos sessenta do século XX, ganham particular incremento trabalhos, desde logo, filosóficos, e teológicos, sobre a esperança. Emerge o movimento da filosofia da esperança, a chamada «Escola da Esperança»³.

²Cf. G. MORRA, «Esperanza», in CENTRO DE STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE (ed.), *Enciclopedia filosofica*, Vol. IV, G. C. Sansoni, Firenze, 1967, 62-70.

³Sobre a génese filosófica e teológica da chamada «Escola da Esperança», importa atender à reflexão desenvolvida em: B. MONDIN, *Esperança cristã e esperança marxista*, Telos, Porto, 1972.

A redescoberta da esperança ou a perspetivação da centralidade da categoria esperança no pensamento filosófico moderno e contemporâneo decorre de contributos especiais de algumas correntes de reflexão.

G. Marcel constitui uma destacada referência de um ensaio sobre a filosofia da esperança, tendo dado contributos para a redescoberta da importância nuclear da esperança numa reflexão sobre a existência humana e sobre a vida cristã⁴.

Na sua filosofia G. Marcel procura explicar a firmeza da esperança na busca do significado das coisas e do sentido último da experiência do concreto viver humano. Nesta perspetiva do pensar filosófico a existência compreendida como encarnação, sendo a encarnação um dado não apenas humano, mas que transcende o mundo estritamente físico, confere à concepção de homem a caracterização essencial de «homo viator», isto é, o humano é ser em itinerância, um viandante, numa existência em estado de peregrinação nos caminhos da história, numa busca de libertação de tudo quanto impede a pessoa de ser em plenitude.

G. Marcel fala da esperança como um ato radicado numa dimensão espiritual inseparável da experiência de comunicação, de relação com o outro, ao nível do «ágape», mas também é um saber, uma graça, um dom⁵. A esperança é para a alma o que a respiração é para o organismo vivo⁶. A alma que é caminhante e tem a consciência de que ser é ser em caminhada, ela, e apenas ela, nesta reflexão filosófica, quando é iluminada pela esperança, reanima-se e tem possibilidades de se libertar. Na sua ausência a alma resseca-se e extenua-se.

A experiência humana concreta estaria, nesta filosofia, sujeita a condicionantes que definem tudo quanto há de irreduzível no drama humano.

⁴ De acordo com G. ANGELINI, «Esperanza», in G. BARBAGLIO, S. DIANICH (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología I*, Cristiandad, Madrid, 1982, 437, G. Marcel mantém uma vinculação a uma visão escatológica convencional quanto aos pressupostos e à relação entre a filosofia e a teologia. Na verdade, a perspetiva pessoal e dialogal com que aborda a esperança procura fundamentar na esperança cristã uma crítica ao discurso cientificista e ao racionalismo profundamente arraigado no pensamento ocidental, na modernidade e contra o existencialismo ateu, muito em voga nos anos quarenta e cinquenta do século XX, especialmente em França.

⁵Cf. G. MARCEL, *Homo Viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 2005, 21.

⁶Cf. G. MARCEL, *Homo Viator*, 20-21.

G. Marcel parte do «fato de que toda a vida humana se desenvolve à maneira de um drama»⁷. Os termos «prova», «provação», «factum», «cativeiro», «prisão» ou «trevas» servem a G. Marcel, partindo de análises fenomenológicas e das experiências existenciais, para caracterizar as vivências do sofrimento, as frustrações⁸. A esperança seria, então, a resposta a tais vivências, às situações de cativeiro, de provação, de privação: «Tudo o que se pode dizer é que essa dialética tem por resultado o surgimento da situação fundamental à qual a esperança tem a missão de responder como a um pedido de socorro»⁹.

Assim, sem incursões por recortes conceituais sobre a esperança, considerando, sim, a atitude de espera, para aquele filósofo, a própria esperança é o viver em esperança. Neste sentido, a «esperança situa-se no quadro da provação, visto que não somente lhe corresponde, mas também constitui para ela uma verdadeira resposta do ser»¹⁰.

Em G. Marcel desenha-se uma primeira estrutura da esperança. No seu pensamento desenha-se uma antropologia impelida para diante pela promessa. Para este filósofo, a esperança humana é incitada por uma relação dialética entre ser e ter, remetendo-nos ao binómio consciência e tempo, a promessa e a fidelidade, o dever e o seu cumprimento, vinculação e permanência na geração do mais autêntico ser do indivíduo.

Já num contexto que visava a superação do pensamento escolástico da visão filosófico-teológica, foi determinante a configuração das ideologias de inspiração hegeliana, com uma vincada orientação histórico-dialética, também identificadas como «ideologias pós-cristãs sobre o futuro temporal e histórico social da humanidade»¹¹. Tal como o desenvolvimento dos estudos bíblicos contribuíram para que a reflexão cristã renovasse as suas conceções antropológicas e recuperasse a centralidade da perspectiva escatológica, o

⁷G. MARCEL, *Homo Viator*, 20.

⁸Cf. G. MARCEL, *Homo Viator*, 52.

⁹G. MARCEL, *Homo Viator*, 48.

¹⁰G. MARCEL, *Homo Viator*, 46.

¹¹G. ANGELINI, «Esperanza», in G. BARBAGLIO, S. DIANICH, (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología I*, Cristiandad, Madrid, 1982, 443.

pensamento fiel a Hegel e à perspetivação da história como um todo, como uma totalidade dirigida a um fim, a um «telos» definitivo, teve uma força nevrálgica para a descoberta da esperança e correspondeu a um propulsar de uma viragem histórica na filosofia e na teologia. Porém, o pensamento histórico dos tempos modernos e esta emergência da esperança que desponta na filosofia com uma nova e aguda consciência do dinamismo do mundo, do amanhã, do novo, ganharam raízes no messianismo judaico.

Neste novo universo cultural as ideologias e utopias do futuro avançaram não só com fundamentação em princípios da filosofia da história de Hegel, mas também na correlação direta com ideias cristãs. A demanda do futuro que caracterizou as ideologias e utopias de salvação, que conheceram uma poderosa capacidade de atratividade na história recente, e o correspondente manancial de conceitos como história e historicidade, que são categorias identitárias da fé cristã, emergiram da influência direta do pensamento bíblico. O mesmo se dirá quanto à centralidade e relevância da dimensão do futuro. A categoria do futuro, que é essencial para todo o dinamismo da esperança, e no desenhar das exigências da posterioridade, é inseparável da derivação da religião bíblica. Na verdade, como afirma W. Kasper,

«as ideologias e utopias do futuro, próprias da era moderna, não passam da secularização da esperança bíblica sobre a vinda do homem e do mundo novos. Tanto a fé ocidental no futuro e no progresso, como a esperança comunista quanto ao salto qualitativo para a futura sociedade sem classes onde todas as alienações históricas serão eliminadas, constituem ideias cristãs “enlouquecidas”, que têm suas raízes na escatologia bíblica. O seu dinamismo para o futuro é herança da escatologia judeo-cristã»¹².

¹²W. KASPER, *Introdução à Fé*, 173.

A necessidade de uma recuperação do sentido positivo da utopia e do futuro inspirou o marxismo a uma determinada esperança. Ao orientar toda uma teoria para a maior realização humana, ao apontar para a transformação qualitativa da sociedade, vencendo as barreiras da opressão no futuro, pois o futuro é fundamental no marxismo, lança o apelo à vontade do homem pela esperança. Assim, filósofos de inspiração marxista aprofundaram o fenômeno da esperança do futuro.

Neste contexto, é incontornável a consideração das correntes da cultura moderna e contemporânea especialmente despertas e disponíveis para uma nova abordagem temática da categoria esperança. De entre aquelas, torna-se imperioso destacar a reflexão filosófica de Ernst Bloch¹³.

Procedente da herança marxista, a filosofia da esperança defendida por Ernst Bloch, em especial na sua obra de referência sobre o «princípio esperança»¹⁴ provocou uma viragem cultural, de raiz filosófica, atribuindo à esperança uma ímpar principalidade, dando à interpretação da esperança humana, através da sua escatologia marxista, novos horizontes ao esperar humano e à estrutura histórica do homem.

Embora E. Kant seja apontado como precursor longínquo do movimento de renovação da filosofia da esperança, pois com ele a esperança ganha um novo enquadramento, na medida em que a questão do sentido do «esperar» integra o conjunto dos problemas que o filósofo devia esclarecer¹⁵, mesmo depois de Kant a esperança continuou a ser um assunto reservado aos teólogos. «O mérito de ter tirado a esperança da obscuridade em que estivera

¹³Vários pensadores abordaram a questão da esperança da humanidade, também eles, filósofos marxistas, como R. Garaudy, M. Machovec, V. Gardavsky. No entanto, E. Bloch apresenta o mais poderoso e marcante ensaio sobre a esperança materialista e dialética, como um instrumento objetivo para a construção do futuro, do «novum», do mundo outro.

¹⁴Cf. E. BLOCH, *O princípio esperança* vol. I, II, III, Contraponto/Ed. UERJ, Rio de Janeiro, 2005-2006. *O princípio esperança* foi escrito durante o exílio nos Estados Unidos, no período 1938-1947, e teve publicação definitiva em 1959, cinco anos antes da *Teologia da Esperança* de J. Moltmann.

¹⁵Cf. B. MONDIN, *As teologias do nosso tempo*, Paulistas, Lisboa, 1977, 77.

durante séculos e de lhe ter conferido prestígio no campo filosófico assinalando-lhe um papel principal na explicitação última das coisas pertence ao alemão Ernst Bloch»¹⁶.

A filosofia de E. Bloch dominou a paisagem filosófica e literária do século XX e as suas obras fazem parte de uma instância muito significativa para o ulterior desenvolvimento não só do marxismo¹⁷, mas, essencialmente, como filósofo da utopia, pela sua compreensão da utopia como categoria filosófica que representa um princípio de luta, como uma força social, capaz de invocar o futuro e de iluminar o presente, que remonta ao novo e desafia a história ao inexplorado, tornando a esperança sempre revolucionária¹⁸.

E. Bloch recupera o sentido da utopia, recria-a, densificando-a como uma tendência permanente do sendo, que se realiza incessantemente e como porvir, como ainda-a-ser. No seu pensamento é a vontade utópica que tudo remete para a essência: «A essência não é aquilo que já foi, pelo contrário, a essência do mundo está, ela mesma, na Vanguarda»¹⁹, lugar de identidade do homem e de todas as coisas²⁰.

Porém, nesta filosofia da esperança, a utopia que se transformou «numa das mais importantes categorias filosóficas e marxistas»²¹, não projeta apenas para o futuro, mas ilumina o presente. A utopia «designa uma realidade objetiva e real»²² ou, como considera aquele autor, uma «utopia concreta», na qual propõe a articulação do possível, latente no presente, não circunscrita ao âmbito social, também presente na arte, pois no pensamento de E. Bloch, a arte é o lugar de fixação momentânea do processo dialético do real, das

¹⁶B. MONDIN, *As teologias do nosso tempo*, 77.

¹⁷O carácter utópico e escatológico da esperança defendido por E. Bloch dá fundamento a que seja integrado no «marxismo esotérico» ou, como ele próprio prefere designar, como a «corrente quente» do marxismo: cf. E. BLOCH, *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino*, Taurus, Madrid, 1983, 252-253.

¹⁸Cf. E. BLOCH, *Marxismo e utopia*, Editori Riuniti, Roma, 1984, 141-142.

¹⁹E. BLOCH, *O princípio esperança* vol. I, Contraponto/Ed. UERJ, Rio de Janeiro, 2005-2006, 85.

²⁰No âmbito deste trabalho daremos atenção, em particular, ao volume I de *O princípio esperança* porque é nele que E. Bloch centra os fundamentos da filosofia da esperança, aí desenvolve o conceito de «ainda-não-consciente», fulcral na sua antropologia, estruturante da sua ontologia da esperança e do sentido teleológico da história.

²¹E. BLOCH, *Marxismo e utopia*, 140.

²²E. BLOCH, *Marxismo e utopia*, 141.

possibilidades concretas nele contidas. A arte define-se como o «utópico por excelência», em particular através da música²³.

Na relação conexa entre a utopia e a arte, esta traz à consciência do mundo uma intuição concreta e esclarecida do essencial: «A essencialização poética tem, assim, como objetivo revelar algo de essencial existente na matéria empírica, mas ainda não claramente revelado, ou mesmo desconhecido; o fator subjetivo do poético desempenha aqui o papel de parteira em relação a essa revelação prévia do estético»²⁴.

No entanto, se deste modo a utopia ilumina o presente, ela permanece sempre revolucionária, impulsiona-nos para uma vida diversa, outra. Na utopia encontramos a revolução²⁵.

A utopia articula-se com a esperança como elemento antecipador de transformações futuras da história, moldando já formas futuras de consciência dessa realidade e das possibilidades da sua transformação. Em E. Bloch, «o importante é que o olhar cheio de fantasia e carregado de esperança da função utópica»²⁶ materialize a transição do velho para o novo. No «agora», como um momento do Novo, a realidade, mais o futuro que lhe é inerente nessa tendência utópica, mobiliza a ação humana na história, gerando o «novum», «o ainda-não»²⁷.

²³Cf. E. BLOCH, *Marxismo e utopia*, 147-150.

²⁴E. BLOCH, «Marxismo e Literatura», in G. LUKÁCS, E. BLOCH, H. EISLER, B. BRECHT, *Realismo, Materialismo, Utopia. Uma polémica (1935-1940)*, Moraes, Lisboa, 1978, 69.

²⁵Cf. E. BLOCH, *Marxismo e utopia*, 141-142. Sobre a utopia, este filósofo da utopia confere-lhe uma nova atmosfera e um mais vasto horizonte de conteúdos. Invoca Müntzer, Saint-Simon, Fourier, para dizer uma memória histórica das utopias, de utopias de uma vida melhor, uma memória sempre revolucionária. No entanto, remete para outros dos seus livros onde diverge das teorias idealistas acerca da utopia e se afasta do otimismo irrealmente utópico. O autor remete esta reflexão, para além das obras aqui analisadas, para *O espírito da utopia (Spírito dell'utopia)*, Sansoni, Florença, 2004) e para *Thomas Müntzer, teólogo da revolução*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1973).

²⁶E. BLOCH, *O princípio esperança*, 165.

²⁷O discurso de E. Bloch está profundamente fecundado por uma cultura bíblica e por algum misticismo judaico, que observa imagens bíblicas como tentativas, das mais marcantes e revolucionárias da história, de uma utopia concreta prefiguradora do Reino da liberdade: cf. E. BLOCH, *El ateísmo en el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1983.

A utopia, que perpassa todo o pensamento filosófico de E. Bloch, suporte de futuro, garante à esperança natureza utópica e antecipadora, a função de revelar o ainda-não-consciente no agora, o poder de latência e tendência do ser. A esperança, «a mais humana de todas as emoções e só acessível aos homens, refere-se ao mais amplo e luminoso horizonte»²⁸. A esperança é um «sonho diurno» que se projeta para o futuro, é o «ainda-não-consciente», representação psíquica do que «ainda não é». Essa esperança procura ser clara e consciente, desenha-se como «docta spes». Quando o «ainda não consciente» acontece num ato concreto e consciente ganha função mobilizadora do agir humano e projeta a transformação da história. Deste modo, a esperança surge como a chave da história e da existência humana orientada para o futuro.

A esperança, em E. Bloch, tematiza-se como o estado objetivo de agregação dinâmica do ascendente, por meio da transformação do presente. Trata-se, portanto, de uma ontologia do que «ainda não é», como abertura permanente para o futuro, sendo a esperança o impulso para diante, inerente tanto à matéria como ao homem (momento culminante da dinâmica da matéria, portador da consciência da aspiração finalizada e da orientação escatológica), vínculo que projeta mutuamente a natureza e a humanidade em tensão na história para a plenitude, para a «Pátria da Identidade». Trata-se do «Paraíso do futuro que fará dos homens adultos»²⁹, da emergência do homem novo, o único verdadeiro homem.

A esperança mantém, pois, esta tendência para ir longe, no prosseguir ainda mais adiante, num êxodo para o diferente, que está por se realizar³⁰. Portanto, esta aspiração finalizante, numa orientação projetiva da história, caracteriza e é distintiva da ontologia de

²⁸E. BLOCH, *O princípio esperança*, 82.

²⁹E. BLOCH, *El ateísmo en el cristianismo*, 94.

³⁰E. BLOCH, *El ateísmo en el cristianismo*, 85.

Bloch, na qual funda o conceito de «matéria» que é inaugurador de todas as possibilidades de futuro para o mundo e para a humanidade³¹.

Só assim E. Bloch explicita uma filosofia da matéria definida a partir do que o autor designa por arco utopia-matéria. «A utopia é uma função da matéria»³² e a categoria «possibilidade» é, por consequência, sinónimo de matéria, tal como «o nome matéria vem de “mater”, mãe. Matéria significa gravidez ou processo de parto»³³. Quer seja a matéria física, quer seja económico-social, o carácter da matéria é o seu estado de gravidez, do ser-em-possibilidade, enquanto abertura de um vasto horizonte, de uma vasta prospetiva que poderá resultar em qualquer coisa de totalmente diverso de tudo quanto já esperamos e antecipamos³⁴. É nesta linha de pensamento que, para E. Bloch, o conceito de «processo» tem importância maior. O real é processo.

Mas, se a matéria incorpora a tendência para a sua crescente determinação e, finalmente, para a sua plenificação, no homem configura-se com impulso radical, tensão para o futuro, como tarefa da liberdade e do trabalho humano.

Se a consciência humana participa da própria estrutura do real, vive a dialética do «já» e do «ainda não», sofre, como todo o universo, das carências, da disponibilidade e possibilidade para a plenitude, no homem, o princípio esperança que habita o ser humano, a esperança, essa essência manifesta-se como «consciência antecipante», propriedade constitutiva do humano.

O «esperar», constitutivo da existência humana, é, pois, nuclear para a compreensão a fundo da esperança de E. Bloch. Por essa razão, diz o teólogo J. Alfaro, «é preciso partir da

³¹Cf. J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, Sígueme, Salamanca, 1985, 56, onde o autor enquadra os três momentos fundamentais da ontologia de Bloch, a «Origem» (material), «Processo», «Pátria da Identidade», numa interconexão que é inerente à escatologia de plenitude e fundamento da dinâmica ascendente da matéria na filosofia da esperança.

³²E. BLOCH, *Marxismo e utopia*, 158.

³³E. BLOCH, *Marxismo e utopia*, 157.

³⁴Cf. E. BLOCH, *Marxismo e utopia*, 158-159. O autor reconhece que, deste modo, nasce um novo materialismo, que corrige, embora nele se fundamente, o materialismo económico-dialético de Marx. Esta perspetiva confere consistência a uma nova forma de materialismo que inaugura o materialismo utópico.

sua base antropológica: o “esperar”, estrutura ontológica que condiciona a possibilidade de toda a decisão e ação do homem. Tem razão Bloch: o homem vive enquanto espera»³⁵.

A consciência antecipante ou antecipadora, para Bloch, aponta para uma antropologia da esperança, na sua vinculação com o futuro, como diretriz, mas também enquanto causa de ação, vontade de conquista, e de crescente praxis. Tal só é possível porque o princípio esperança radica no mais profundo da existência, da consciência humana, indutora de desejo, de movimento para diante, para o «futurum».

Ao humano incumbe mobilizar os fatores sugestivos, os processos históricos, os nexos da ação e de realização, e da surpresa, da grande surpresa, de que a matéria é portadora.

Ora, a realidade em transformação, implicando a tendência histórica para o vindouro, manifesta uma ideia escatológica da história «entendida como caminho do homem em busca da sua própria identidade, como desvelamento do “homo absconditus” e como um processo de toda a realidade que, justamente com o homem, ascenderá à pátria da identidade, onde ninguém alguma vez esteve e onde o homem se encontra na sua própria casa»³⁶.

A história, lugar privilegiado do novo através do impulso da esperança, que não pode renunciar a avançar sempre mais adiante, finaliza o universo do humanismo de E. Bloch, o humanismo novo, o humanismo da esperança. A história dirige-se para o «telos» definitivo da simbiose ativa entre a humanidade e a natureza, no fim da história, na meta da realização de uma humanidade não alienada. Este impulso permanentemente criador de história caminha para um absoluto «Ultimum». O «Ultimum» será o totalmente novo, a etapa da mais forte transcendência. E é este o «éschaton» de E. Bloch, por ele denominado de «pátria da identidade», a conter um «absolutum».

³⁵J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1989, 197.

³⁶A. GIUDICI, «Escatología», in G. BARBAGLIO, S. DIANICH (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología*, Cristiandad, Madrid, 1982, 394.

Porém, adverte E. Bloch que «o nosso destino radica no transcender, no transcender em todos os campos. Mas, trata-se de um transcender sem transcendência»³⁷. Trata-se do transcender na imanência, pois, na sua escatologia da esperança, E. Bloch rejeita uma plenitude última transcendente à história.

No seu conceito de transcendência, aquele «transcender sem transcendência» chama-se processo. Realiza-se em direção a um futuro, certamente ainda inseguro e com obscuridade, ainda não realizado, mas já inculcado no fundo do ser. Aquele transcender supõe uma perspectiva finalista da matéria em processo. Supõe o movimento da história numa imparável tendência para a eclosão da categoria «novum». Permite que E. Bloch tenha fixado na fronteira da imanência esse «transcender sem transcendência». É o vermelho quente de um futuro humano e cósmico, que obriga a suplantar de maneira permanente o já realizado, o já conquistado, em direção ao horizonte escatológico da «pátria da identidade».

É uma escatologia do mundo sem ressurreição que prevalece em E. Bloch. No seu pensamento, o transcendentalizar apenas depende da atuação humana que determina fins e metas.

Nesta escatologia exclusivamente imanente, a intensão da sua filosofia não é destrutiva, nem iconoclasta, ao jeito de alguns dos discursos de ateísmo militante³⁸. Pelo contrário, caracteriza-se, num registo crítico, pela inquietação e pela procura de um humanismo novo, de um sentido último de plenitude para a humanidade na emergência do «homo absconditus»³⁹, ainda não encontrado, nem realizado.

Para J. Moltmann, E. Bloch avança e inova naquela que é a sua maneira de interpretar a religião. Enquanto oferece esperança, a religião vai de encontro à processualidade do homem e do mundo: «Ernst Bloch progride um pouco mais: a religião é esperança, e esta

³⁷E. BLOCH, *Marxismo e utopia*, 156-157.

³⁸Apesar de algumas fórmulas reducionistas E. Bloch não assimilou integralmente o ateísmo crítico-religioso de Feuerbach, ao contrário de K. Marx: cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 439-440.

³⁹Cf. J. ALFARO, *De la cuestión de hombre a la cuestión de Dios*, 190.

baseia-se na diferença ôntica entre o que é e o que ainda não é, entre existência e essência, entre presente e futuro»⁴⁰.

A filosofia da esperança de E. Bloch integra elementos e conteúdos da escatologia do cristianismo, naquela que considera ser a autêntica essência da religião, no seu messianismo escatológico-humano, na força da esperança, que é uma força historicamente eficaz e ativadora. Como o diz J. Moltmann, «esta interpretação da religião vai mais além da explicação e da crítica tradicional que o marxismo faz da religião»⁴¹.

Assim, E. Bloch desenvolve aprofundadamente o vetor escatológico, recorre aos textos bíblicos para dar corpo a uma escatologia que não se confunde com o «supraterreno»⁴². Sobre o «futurum» bíblico, fundamental para a sua hermenêutica da esperança, o «novum» que para E. Bloch, pela primeira vez, em tão rasgada dimensão utópica, aparece na Bíblia⁴³, transporta a força de um grande protesto, é o arquétipo do Reino da Liberdade, e aparece «como um transcender com rebelião»⁴⁴.

Se é verdade que na escatologia do fim da história, em E. Bloch, o topos do «Último» está longe de implicar uma mera continuidade linear dos acontecimentos, antes supõe o «salto», a «explosão», naquela que deverá ser a verdadeira realização do existir, contudo, exclui qualquer horizonte a-histórico, que não seja intramundano na totalidade da tarefa humana da libertação⁴⁵.

⁴⁰J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 440.

⁴¹J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 438.

⁴²Cf. E. BLOCH, *El ateísmo en el cristianismo*, 56.

⁴³Cf. E. BLOCH, *El ateísmo en el cristianismo*, 58.

⁴⁴E. BLOCH, *El ateísmo en el cristianismo*, 67. O Filósofo da Esperança identifica-se neste seu livro com uma tradição subversiva da Bíblia, cuja perigosidade radica na fundamentação de uma religião da utopia humana, utopia do não ilusório na religião.

⁴⁵E. Bloch valoriza a religião em tudo quanto comporta de «antídoto contra a trivialidade e o niilismo». Em tudo o que não constitui ópio e imposição dos ídolos opressores, enquanto não alimenta autoalienação nem o afastamento do sentido do real, de um sentido deste mundo. Para E. Bloch o ateísmo é o pressuposto da utopia concreta. Ao mesmo tempo que para o autor «deve ficar vazio e deixar de existir o céu, concebido como a garantia do salário pago pelas boas ações». Imediatamente afirma, no mesmo contexto, que «o que se pretende utopicamente com o céu enquanto Reino da nossa liberdade, deve também ser nossa utopia “geo” - gráfica». E. BLOCH, *El ateísmo en el cristianismo*, 228.

E. Bloch abomina a trivialidade e o niilismo que fermentam o desencantamento, o desencantamento absolutizado, que torna os humanos estranhos à transformação da história, à promessa, ao «Novum». Contra tais intentos que apenas servem a aniquilação da humanidade, o autor de *O princípio esperança* reconhece em expressões da memória judaico-cristã conteúdos que fundam utopicamente todo o transcender.

Na marcha para a humanização, no êxodo para a Liberdade, nesta realização da utopia como humanismo concreto, perante tal interpretação do devir histórico, E. Bloch é, sobretudo, criticado pelo seu postulado teleológico.

Apesar de toda a extensão crítica ao seu discurso sobre os horizontes da esperança, as reflexões teológico-filosóficas de E. Bloch, bem como todo o movimento da filosofia da esperança, foram decisivos e tornaram-se referência para os teólogos da esperança propondo uma nova perspectiva para o futuro da humanidade e para o conferir à esperança um novo enfoque próprio da escatologia cristã⁴⁶.

Assim, a teologia cristã em muito fica a dever à filosofia da esperança de E. Bloch, como reconhecidamente os agradecimentos de J. Moltmann o explicitam⁴⁷, por tudo quanto contribuiu o Filósofo da Esperança para a recuperação e nova compreensão do conceito de escatologia. J. Moltmann considera que «difícilmente poderia uma filosofia diferente da de “O princípio esperança” ser mais útil para nos ajudar a renovar e elaborar a doutrina cristã da esperança»⁴⁸.

⁴⁶J. Moltmann reconhece e sublinha, desde logo, no prólogo à terceira edição da sua obra *Teologia da Esperança*, que muito se deve a Ernst Bloch e, em particular, à publicação de *O princípio esperança (Das Prinzip Hoffnung)*, Suhrkamp, Frankfurt, 1959), A «Teologia da Esperança» desenvolveu-se à medida que se aprofundou o debate entre J. Moltmann e E. Bloch. Aquela dialética das ideias favoreceu e potenciou a reflexão teológica. A reprodução de parte desse confronto e debate com E. Bloch foi publicada como apêndice da obra de referência moltmanniana: cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1981, 437-466.

⁴⁷Cf. J. MOLTSMANN, «Agradecimento a E. Bloch», in J. MOLTSMANN, L. HURBON, *Utopía y esperanza. Dialogo con Ernst Bloch*, Sígueme, Salamanca, 1980.

⁴⁸J. MOLTSMANN, *Esperanza y planificación del futuro*, Sígueme, Salamanca, 1971, 287.

J. Moltmann recorrerá, pois, teologicamente, de modo crítico ao «princípio esperança» de E. Bloch, procederá à adoção de conceitos daquele universo, num processo que visará dar forma a uma outra reflexão especificamente cristã da escatologia cristã.

No «diálogo teológico com Bloch»⁴⁹, J. Moltmann não hesita em utilizar a terminologia de E. Bloch, como o «homo absconditus» do futuro ainda não encontrado nem realizado; a compreensão do homem, o seu carácter de pergunta, a sua abertura, o seu inacabamento, em busca da sua vida e da sua verdade, em esperança e êxodo; uma determinada visão do mundo em tensão escatológica e da história em impulso e ânsia em direção ao futuro, aberta para o «éschaton»; uma perspetivação da esperança propulsora em constante dialética histórica⁵⁰.

Sem prejuízo do confronto crítico, das divergências e diferenças de pensamento, a reflexão de J. Moltmann reflete uma criativa comunicação com o filósofo do espírito da utopia e da esperança, como G. Angelini o manifesta nas seguintes palavras sobre o surgimento da Teologia da Esperança:

«A visão da existência humana – considerada sobretudo nas suas dimensões histórico-sociais – que brota da teologia da promessa está muito próxima da imagem que Bloch propõe através da sua ontologia do ainda-não-ser: trata-se de uma existência em situação de incongruência com a realidade, enquanto tende, na esperança, para o novo futuro que está prometido; a determinação negativa do futuro como contraposição ao presente, só superável mediante os grandes temas bíblicos da justiça, vida, reino de Deus»⁵¹.

⁴⁹J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 441.

⁵⁰E. Bloch também saúda e reconhece em J. Moltmann a importância e a centralidade dada à componente escatológica. Identifica-o como impulsionador de uma nova corrente que procura prolongar a mensagem escatológica do cristianismo das origens, redescoberto também na vertente profética, na abordagem do futuro como história e «o topos do Último»: cf. E. BLOCH, *El ateísmo nel cristianismo*, 56.

⁵¹G. ANGELINI, «Esperanza», in G. BARBAGLIO, S. DIANICH (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología I*, Cristiandad, Madrid, 1982, 442.

Ao nível dos princípios, na interconexão dos conceitos, no essencial das intuições e em diversas das orientações da reflexão, existe um equivalente sobressalto no revelar o que já está no mundo e já o excede: o que é denso, tenso, latente e pleno. Há uma mesma intensão: revelar o esplendor prometido e o tumulto em que tudo germina.

2. O surgimento da Teologia da Esperança

A repercussão do pensamento e da obra teológica de J. Moltmann fazem com que seja apontado como fundador da «Teologia da Esperança». Na verdade, o pensamento moltmanniano tem sido habitualmente caracterizado como uma teologia da esperança, fazendo daquela virtude teologal e sua correspondente compreensão escatológica a ideia matricial da sua teologia⁵². No entanto, apesar de não ser totalmente destituída de sentido a caracterização da teologia de J. Moltmann quando referenciada à categoria «esperança», todo o seu pensamento teológico é catalisado pela interpretação dialética da cruz e da ressurreição de Cristo, que se converterá na ideia mais importante do autor⁵³. No pressuposto de que não seria possível uma teologia da esperança que não enraizada na cruz e no sofrimento, nem deveria ser possível uma teologia da cruz que não fosse projetada pela esperança que é outorgada pela ressurreição, J. Moltmann acentuará a ideia de uma nova criação, já iniciada na ressurreição de Cristo. Daqui resultará uma nova perspectiva que abre a história, a humanidade e toda a criação para uma realidade futura, da natureza do porvir. É deste modo que a Teologia da Esperança é interpretada e se desenvolve, em J. Moltmann, numa perspectiva escatológica.

⁵²Cf. R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander, 1998, 297-319.

⁵³Cf. R. BAUCKHAM, «Jürgen Moltmann», in D. F. FORD, *The Modern Theologians*, Blackwell, Oxford, 2008, 147-162, para o qual é insuficiente e imprecisa a caracterização do pensamento moltmanniano limitado a uma diretriz restritiva da esperança. Considera, pois, que a compreensão dialética da morte e ressurreição de Cristo, nesta articulação entre estes fatores dá à teologia de J. Moltmann um forte caráter cristológico distintivo e uma nova perspectiva escatológica.

A partir do lançamento do livro *Teologia da Esperança: Estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma Escatologia Cristã*⁵⁴, o Teólogo da Esperança suscitou reflexões e discussões em círculos de amplo debate. Para além da atualidade do seu pensamento, a sua longevidade, acompanhada de uma larga bibliografia, favoreceram toda uma relevante expressão teológica ao seu trabalho.

Assumindo a esperança como princípio hermenêutico e tendo ensaiado uma exposição do Cristianismo segundo uma dinâmica escatológica, pelo modo como contribuiu para o surgimento da reflexão sobre a escatologia, J. Moltmann constituiu-se numa referência inspiradora, e a sua obra e teologia influenciaram diversos contextos do pensamento contemporâneo⁵⁵.

A estruturação da «Teologia da Esperança» desenvolve-se de forma explícita e mais sistemática entre os anos de 1958 e 1964, quando se intensificou e aprofundou a reflexão entre os editores do periódico «Evangelische Theologie», através das controvérsias existentes entre a *Teologia do Antigo Testamento*, de Gerhard von Rad, e a *Teologia do Novo Testamento*, de Rudolf Bultmann, com o objetivo de chegar a uma teologia sistemática que fosse bíblicamente fundamentada.

Logo em 1959, J. Moltmann publica um pequeno texto de 35 páginas, pouco divulgado, mas que o autor aponta como se tratando de um primeiro seu texto de natureza programática e de índole mais estruturante para o seu trabalho de reflexão teológica⁵⁶.

É mergulhada neste ambiente que a «Teologia da Esperança» ganha projeção com a publicação da já referida obra de J. Moltmann, em 1964⁵⁷. Nela, o desenvolvimento da

⁵⁴J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Kaiser Verlag, Munique, 1964.

⁵⁵Cf. W.-D. MARSCH, J. MOLTSMANN, *Discusión sobre Teología de la Esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1972.

⁵⁶Cf. J. MOLTSMANN, *Die Gemeind im Horizont der Herrschaft Christi*, Neukirchen-Veuyn, 1959.

⁵⁷J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, Kaiser Verlag, Munique, 1964. Para o presente trabalho tomámos por base a tradução feita pelas Ediciones Sígueme, 1981.

temática da esperança assume a maior centralidade teológica, como o próprio autor o refere, uma vez que a esperança corresponde a um fator hermenêutico, pois já não se trata de apenas teorizar sobre a esperança, mas a partir dela, sendo a esperança o âmago da teologia: «a esperança constitui o fundamento e o centro do pensar teológico»⁵⁸.

Atento às novas correntes de pensamento antropológico e apercebendo-se da importância que o sentido da esperança passou a ter na consciência coletiva do seu tempo, J. Moltmann compreendeu que a escatologia representava uma via significativa através da qual a fé cristã se poderia converter numa referência marcante e decisiva na sociedade.

J. Moltmann caracteriza o mundo moderno como um megaprojeto da civilização técnico-científica⁵⁹, e é a partir dessa concepção que analisa os desafios colocados pela modernidade, reinterpreta a civilização e os seus valores em tudo quanto comportam de repto ao Cristianismo. Ou seja, o surgimento e a edificação da «Teologia da Esperança» também integram esta dimensão contextual e, em particular, as chamadas «contradições fundamentais»⁶⁰ identificadas por J. Moltmann, que correspondem em múltiplos vetores às crises da sociedade, as quais constituirão questionamentos e interpelações à fé cristã e para a reflexão teológica.

J. Moltmann aponta o apagamento do sentido coletivo, do interesse público e aprofunda a crítica a um modelo de sociedade que se organiza em torno do individualismo exacerbado. Questiona a exacerbada valorização da intensidade do instante, a interpretação literal do «carpe diem», o exagero do agora, do momento, em que o presente imediato é tido como objetivo maior, pois tal sociedade desinveste no bem comum e desinteressa-se pela solidariedade humana⁶¹.

⁵⁸J. MOLTMANN, *Teología de la Esperanza*, 24.

⁵⁹Cf. J. MOLTMANN, *O caminho de Jesus Cristo. Uma cristologia com dimensões messiânicas*, Vozes, Petrópolis, 1993, 110.

⁶⁰Cf. J. MOLTMANN, *O caminho de Jesus Cristo*, 110.

⁶¹Cf. J. MOLTMANN, *Ética da Esperança*, Vozes, Petrópolis, 2012, 63.

A desesperança, proveniente do abatimento e da frustração que contaminam tudo, amplia-se numa sociedade sem ideias, sem perspectivas quanto ao futuro. A falta de esperança arrasta as pessoas para a resignação, a indolência e para a tristeza⁶².

Para J. Moltmann uma geração que se acostumou com a morte sem sentido banaliza a vida. De fato, com a crueldade da guerra, com a lógica do extermínio em massa, com a realidade brutal dos campos de concentração durante a Segunda Guerra Mundial, «a vida deixou de ter importância para nós, porque foi transformada em algo sem sentido. Deixamos de amar a vida para que a própria morte e a morte das pessoas amadas não continuassem a nos afetar excessivamente. Por meio da couraça psíquica de indiferença queríamos nos tornar intocáveis»⁶³.

Intensificavam-se no seio da sociedade contradições fundamentais. Apesar de todos os avanços decorrentes da ciência e da técnica comportarem progressos em áreas muito vastas e diversificadas, também se instalaram ameaças, riscos e contradições. A exposição da humanidade aos riscos da extinção, acentuados ainda mais pelo incremento dos programas nucleares, fez com que a morte se tornasse uma divindade fascinante e assustadora⁶⁴. Para além de que a tecnologia nuclear cada vez mais corresponde a uma ameaça de aniquilação total⁶⁵. Segundo J. Moltmann, vive-se nesta contradição em que foi decretada a idade derradeira a toda a humanidade⁶⁶. «A idade derradeira é a idade em que o fim da humanidade pode acontecer a qualquer momento. Por meio das possibilidades de uma guerra atômica mundial, a espécie humana tornou-se perecível no seu conjunto. Nenhum ser humano pode sobreviver ao inverno nuclear que se segue a uma grande guerra atômica»⁶⁷.

⁶²Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 30.

⁶³J. MOLTSMANN, *Ética da Esperança*, Vozes, Petrópolis, 2012, 59.

⁶⁴Cf. J. MOLTSMANN, *Ética da Esperança*, 61.

⁶⁵Cf. J. MOLTSMANN, *La justicia crea futuro. Política de paz y ética de la creación en el mundo amenazado*, Sal Terrae, Santander, 1992, 38.

⁶⁶Cf. J. MOLTSMANN, *Ética da Esperança*, 61.

⁶⁷J. MOLTSMANN, *Ética da Esperança*, 61.

Com a criação de um sistema de intimidação, comportando o risco iminente de uma destruição massiva, o perigo atômico inculca o medo da morte. Se o poder atômico representa um «efeito assustador e, ao mesmo tempo, fascinante»⁶⁸ para a humanidade, nesta ambivalência expressa-se uma das mais violentas contradições, pois, ao mesmo tempo que se proclama a onipotência por parte da humanidade, também se consagra a possibilidade de destruição global.

Senão, vejamos como J. Moltmann interpreta sinais do seu tempo histórico:

«O “nuclearismo” tem algo de religioso tanto positivamente, quanto negativamente, porque promete a onipotência e a destruição total. Nesse sentido o sistema de intimidação atômica é uma “religião encoberta” conquanto aprofunda os temores dos homens ao infinito e, explora sem limites suas necessidades de segurança. É a religião do “niilismo”, do determinismo, a blasfêmia perfeita, o apocalipse da humanidade própria»⁶⁹.

De alguma forma, outras das contradições fundamentais da modernidade, como a crise ecológica e a crise econômica e social, constituem ameaças à vida e a um sentido para a história.

J. Moltmann sublinha a profunda disparidade das clivagens sociais⁷⁰ existentes entre ricos e pobres, considerando que essas assimetrias de poderio econômico se estão a acentuar, tendendo a ampliar as desigualdades e injustiças⁷¹, em consequência das mais diretas responsabilidades geopolíticas⁷² dos países mais industrializados, devido à lógica de dominação exercida em benefício do enriquecimento do chamado «Primeiro Mundo».

⁶⁸J. MOLTSMANN, *O caminho de Jesus Cristo*, 115.

⁶⁹J. MOLTSMANN, *O caminho de Jesus Cristo*, 119.

⁷⁰Cf. J. MOLTSMANN, *Ética da Esperança*, 62.

⁷¹Cf. J. MOLTSMANN, *O caminho de Jesus Cristo*, 111.

⁷²Cf. J. MOLTSMANN, *La justicia crea futuro*, 13.

Portanto, é um determinado modelo de crescimento e de exploração que caracteriza a civilização ocidental, e os valores reguladores da relação entre Povos e Estados que se tornam numa ameaça para a humanidade futura, sendo já responsável pela eliminação de tantas vidas, e das mais variadas formas de vida.

Acompanhemos a seguinte leitura crítica de J. Moltmann à chamada civilização ocidental:

«A atual contradição entre os povos do Terceiro Mundo em processos de empobrecimento e endividamento, e países industriais do Primeiro Mundo em rápido desenvolvimento, o crescente distanciamento norte-sul, o montante da dívida em crescimento constante, ou qualquer que seja a descrição, tudo isto não é uma crise passageira da civilização mundial dominante, mas um defeito de nascença desta própria civilização»⁷³.

J. Moltmann alerta para os perigos do mito do crescimento contínuo, que sacrifica pessoas, animais, plantas e a terra, de uma civilização humana à escala mundial assente no crescimento e no consumo. Questiona os valores que orientam as sociedades e dirigem a ciência, reduzidos sobretudo à «conquista do poder, garantia do poder e busca do lucro»⁷⁴, que, conseqüentemente, provocam a crise ecológica. Acusa o resultado da ideologia do progresso, dessa irracionalidade na dominação da humanidade sobre a natureza, num dos mais sérios perigos para a sobrevivência da vida e do planeta.

Apesar das catástrofes ambientais cada vez maiores, cujo desfecho poderá ser a morte ecológica universal, segundo J. Moltmann, o nexó causal da catástrofe do sistema terra⁷⁵

⁷³J. MOLTSMANN, *O caminho de Jesus Cristo*, 111.

⁷⁴J. MOLTSMANN, *O caminho de Jesus Cristo*, 116.

⁷⁵Cf. J. MOLTSMANN, *O caminho de Jesus Cristo*, 117.

continua a ser a mesma vontade ilimitada de dominação a impulsionar a humanidade no controlo da natureza e da terra.

«A própria vida está hoje em perigo extremo, porque de uma ou de outra forma não é mais amada, mas está entregue aos poderes da destruição»⁷⁶. E perante todas estas contradições, a postura de inoperância diante das ameaças e riscos vividos pela humanidade, a atitude de indiferença ou de encolhimento que se generaliza, ainda mais faz ampliar a eloquência do absurdo. Neste rumo de desesperanças «a pessoa resigna-se, fica apática, indiferente a tudo, não ama mais a vida, a morte também não a toca mais, ela perde o interesse, antecipa psiquicamente a morte, não a sentindo mais fisicamente quando chega. Também com uma mentalidade destas não nos opomos às ameaças, mas capitulamos diante delas e assim as provocamos»⁷⁷.

Segundo J. Moltmann, todo este contexto cultural determinado pela estruturação das mentalidades e condicionamento dos comportamentos, tendo por base fundamental e como ponto de partida o indivíduo, a subjetividade e a interiorização racionalista, tudo isto «coloca o ser humano num total isolamento»⁷⁸ em relação aos outros indivíduos e na relação com a própria sociedade, segundo uma ética incapaz de responsabilizar os indivíduos em relação aos outros, nas relações e nas incumbências sociais.

Também a religião se tornou, na estruturação deste modelo de sociedade, uma ocupação privada: «tornou-se a religiosidade do indivíduo, coisa particular relegada para a intimidade subjetiva, remetida para edificação do indivíduo»⁷⁹. A fé cristã, gradualmente, desvincula-se de uma expressão social, exprime-se enquanto vivência do indivíduo, adotando um registo de experimentação existencial alheia às relações e implicações sociais de cada crente. Como afirma J. Moltmann, tornou-se «tal fé literalmente irrelevante para a realidade

⁷⁶J. MOLTSMANN, *Ética da Esperança*, 69.

⁷⁷J. MOLTSMANN, *Ética da Esperança*, 68.

⁷⁸J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 406.

⁷⁹J. MOLTSMANN, *Ética da Esperança*, 402.

social, porque se encontra na terra de um ninguém social»⁸⁰. Desvinculada do próximo, do sentido da alteridade, também a teologia se colocou ao serviço da teoria da religião burguesa, «ao serviço das classes cultas e dominantes dessa sociedade, não porém, das vítimas da sociedade moderna»⁸¹.

O caminho teológico percorrido por J. Moltmann responde a tantas destas contradições do mundo moderno, sofre influências de outros campos do pensamento, ensaia respostas às crises que, em diálogo ou em discussão crítica com a sociedade, catalisaram e contribuíram para o desenvolvimento das suas ideias principais e mais fecundas.

A emergência da fé cristã referenciada à ideia da posterioridade, como abertura a um Deus do futuro, que abre a história a uma novidade absoluta, no novo contexto cultural encontra interlocutores mais recetivos para a consideração de toda uma dimensão escatológica, em que a esperança confere sentido, orientação e dimensão prospetiva.

É neste quadro contextual do surgimento da «Teologia da Esperança» que em J. Moltmann ganha maior fulgor, razão e sentido a sua principal sistematização sobre a esperança. No seu pórtico introdutório começa por questionar sobre o lugar que a escatologia cristã tem ocupado na configuração da reflexão teológica do seu tempo, segundo ele, enquanto apêndice da teologia⁸².

Ao tratar a questão da escatologia J. Moltmann aproxima-se da essência do Cristianismo. Parte do pressuposto de que o Cristianismo é escatologia do princípio ao fim. Na relação entre a escatologia e a revelação, fundamenta a esperança, conferindo-lhe especial enraizamento cristológico. Assim, J. Moltmann define uma clara contraposição relativamente às orientações até então colocadas pela dogmática cristã.

⁸⁰J. MOLTSMANN, *Ética da Esperança*, 408.

⁸¹J. MOLTSMANN, *O caminho de Jesus Cristo*, 110.

⁸²Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 19.

Na sua obra, J. Moltmann dá novo lugar à escatologia, substituindo o conceito da preocupação com «as coisas últimas» ou com o final, reposicionando-a na história, num espaço do presente, como meio e caminho antes do final. É um futuro desconhecido, mas que se manifesta no aqui e agora. Portanto, «o escatológico não é algo situado ao “lado” do cristianismo, mas é, simplesmente, o centro cristão, aquilo que dá o tom a tudo o que nele há, a cor da aurora de um novo dia esperado, a cor que está banhando tudo o que existe»⁸³.

Na «Teologia da Esperança» a escatologia cristã ganha um novo horizonte. Corresponde a um novo entendimento e enfoque pela forma como se interliga e potencia a esperança cristã. A escatologia projeta-se à medida que estabelece uma fundamentada distinção entre o que será, o previsível, o calculável, e o que J. Moltmann designa como «futuro», o que vem, o desejável, o que não pode ser calculado, mas antecipado. Em consequência dessa fundamentação, também designada através do conceito de «por-vir», como o que se encontra em possibilidade, a esperança constitui-se como o fator propulsor capaz de suscitar a «paixão pelo possível»⁸⁴.

3. Ideias chave em J. Moltmann

A «Teologia da Esperança» deve boa parte da sua dinâmica original a uma decidida vontade de diálogo com as correntes modernas da filosofia e com a filosofia da ciência. E J. Moltmann corresponde exemplarmente a esse esforço de diálogo com o pensamento contemporâneo⁸⁵. Do ponto de vista metodológico, esse princípio de abertura e de diálogo caracteriza e influencia a teologia de J. Moltmann, numa abertura e abrangência que é essencial e estrutural para a teologia, através da fecunda discussão com as ciências e outras disciplinas acadêmicas, com outras tradições religiosas e cristãs.

⁸³J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 20.

⁸⁴J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 43.

⁸⁵Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 30.

Outro dos elementos característicos da teologia moltmanniana é o seu rasgo ecuménico que, muito para além das fronteiras eclesiais, abarca diversas memórias, assim como a realidade nas suas diversas componentes públicas e a totalidade das expressões da vida e da história, integrando uma pluralidade de contextos e discursos, em que as implicações do confronto das ideias nas sociedades laicas são consideradas como um valor. Implementa-se, assim, uma «teologia do Reino de Deus», no campo do mundo, da história, em que «a teologia deverá garantir uma reflexão própria e nova sobre a história humana e das coisas»⁸⁶.

Um dos traços identitários do discurso moltmanniano é a componente dialética, decorrente da assumida herança do pensamento dialético de Hegel⁸⁷.

Se a «Teologia da Esperança» começa com a ressurreição de Cristo, a abordagem do Deus crucificado, dessa outra face de Cristo, fará com que o Teólogo da Esperança desenvolva a ideia hegeliana do «imenso poder do negativo». Será esta também uma das expressões da grande influência de Martinho Lutero.

J. Moltmann, em particular em *O Deus Crucificado*, ao mesmo tempo que recorrerá a Hegel, servir-se-á da dialética negativa e da «teoria crítica» de T. Adorno e M. Horkheimer, porque, como diz aquele teólogo, «sem perceber a dor do negativo, a esperança cristã não pode tornar-se realista, nem atuar para libertar»⁸⁸. E, neste sentido, terá um objetivo: demonstrar que a «esperança crucificada» pode ser esperança de ressurreição.

Na sequência da influência de Hegel, J. Moltmann unirá a expectativa do novo com a teologia da cruz, com o sofrimento, com a paciência da cruz, relacionando-as diretamente numa fundamentada articulação com a teologia paulina da cruz.

⁸⁶J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 44.

⁸⁷Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 117.

⁸⁸J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 27.

Segundo J. Moltmann, justificar-se-á falar de uma «eschatologia crucis»⁸⁹. Em resultado da dialética da cruz e da ressurreição, ganha expressão destacada a tensão entre aniquilação e neocriação, entre debilidade dos mais débeis e os potentados – como no «Magnificat» de Maria (Lc 1, 45-46), em que se derrubam os poderosos entre o que «ainda-não-é» e aquilo que «já-não-é».

O imenso poder do negativo afirma-se a partir da cruz de Cristo, nos lugares do mais absoluto silêncio e de abandono. Aí, a cruz de Cristo iluminou de esperança cada um dos crucificados da terra. Diz J. Moltmann: «o Crucificado redime esse inferno e creio que aí emerge a esperança, não só junto do negativo, mas por meio do poder do negativo»⁹⁰. Há, assim, uma vincada dialética em que se acentua a antítese a que está vinculado o novo e, portanto, também a cruz do Ressuscitado. Cristo ressuscitado rasga um caminho radicalmente outro, de esperança, que atravessa o nada e toda a negação de perspectiva, projetando ilimitadas possibilidades e horizonte de futuro com sentido realizador. A negatividade na história transfigura-se nas possibilidades iniciadas com a esperança da ressurreição.

Nesta «eschatologia crucis», integrando conteúdos da «theologia crucis» de Lutero, configura-se em J. Moltmann uma hermenêutica dialética que confere uma nova relação entre a história e a escatologia.

A existência humana, na obscuridade dos sofrimentos, tão marcada pela força do negativo, contraria qualquer inevitabilidade, erradica todo o fatalismo, contraria o absurdo do nada. A história, nesta dinâmica da «eschatologia crucis», em J. Moltmann, caminha para um futuro entrevisto como plenitude. Como conclusão do aprofundamento da dimensão dialética da sua teologia, sobre o poder do negativo, diz J. Moltmann que a cruz «está erigida no cosmos, para dar futuro ao caduco, firmeza ao volúvel, abertura ao que está firme e esperança

⁸⁹J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 27.

⁹⁰J. MOLTSMANN, *En diálogo con Ernst Bloch*, 147.

ao que dela carece e, portanto, para reunir todo o existente e tudo o que já-não-existe na nova criação»⁹¹.

Outro dos princípios metodológicos da teologia de Moltmann é a sua componente política, pela sua responsabilidade pública, enquanto dimensão prática, da qual decorrem incumbências e consequências. Sem que a praxis faça com que na teologia predomine o primado da razão instrumental, e sem que em J. Moltmann a teologia se circunscreva a uma teoria da praxis, essa dimensão prática da teologia, sendo essencial, cruza-se com um sentido da contemplação e com uma sua dimensão doxológica⁹². Mas, da aplicação dos princípios metodológicos e, muito em particular, deste caráter prático da teologia de Moltmann, em que a esperança cristã implica uma praxis política, dimana uma explícita teologia política, pretendendo a teologia contribuir para a mudança radical da sociedade, extraindo todas as implicações do pensamento escatológico e da sua teologia da cruz⁹³.

E é neste contexto de compromisso consequente com a sua civilização, e na procura de respostas com implicações materiais às mais fundas inquietações da humanidade, que J. Moltmann identifica ser o problema do futuro a questão crucial da modernidade. Segundo ele, o grande problema, senão o único, que preocupa o homem contemporâneo, em contraposição às precedentes civilizações, é a inquietude e a orientação para o futuro⁹⁴. É desta base referencial de valores que emerge um discurso sobre a esperança, ou seja, sobre o futuro desenvolvido como esperança. A escatologia, o horizonte da promessa, é a perspectiva de futuro ao qual se refere e dirige a esperança⁹⁵.

Para J. Moltmann somos movidos pela esperança e projetados para o futuro, em irrequieto anseio por ele, na medida em que o conteúdo da verdade cristã diz respeito ao futuro. Por isso, o esperar, em J. Moltmann, é tendencialmente escatológico, como é próprio

⁹¹J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 251.

⁹²Cf. J. MOLTSMANN, *Um novo estilo de vida*, 134-135.

⁹³Cf. J. MOLTSMANN, *Teología Política-Ética Política*, 46-49.

⁹⁴Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 25.

⁹⁵Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 26.

de quem interiorizou o sentido de esperar sempre mais além, até que a plenificação possa acontecer de forma definitiva.

Nesta nova compreensão do poder avassalante do futuro e da esperança, que antecipa esse futuro na história e na vida presente, como procurámos anteriormente contextualizar, a «Teologia da Esperança» em muito foi influenciada na densificação do conceito de escatologia pela filosofia da esperança de E. Bloch⁹⁶.

J. Moltmann dialoga e distancia-se de E. Bloch⁹⁷, pois, o futuro apresenta-se como «um Outro», remete a um Outro novo, que traz novidade, entendendo a fé como expectativa do futuro prometido por Deus no projeto do Reino e em Jesus. A esperança é «memória Christi»⁹⁸ porque se fundamenta na vida, morte e ressurreição de Jesus e no anúncio da vinda do Ressuscitado. J. Moltmann sublinha: «“Ele é a nossa esperança” (Col 1,27). Anunciando ao mundo o futuro de Cristo, a fé orienta-se n’Ele para a esperança no seu futuro ainda por vir»⁹⁹. Portanto, o verdadeiro objeto da esperança encontra-se definitivamente no futuro de Deus.

J. Moltmann institui um nexos profundo entre a esperança e a ressurreição, de modo que a sua teologia da esperança se baseia profundamente no mistério da ressurreição de Cristo. O futuro de Cristo é, na «Teologia da Esperança», um futuro absolutamente surpreendente, qualitativamente outro face à história, como acontecimento radicalmente novo.

Sendo verdade que a revelação do ressuscitado é um acontecimento já atual, «no evangelho do acontecer de Cristo, esse futuro é já presente nas suas promessas, o Evangelho

⁹⁶E. Bloch, na sua grande obra de referência *O princípio esperança*, contribuiu para a renovação e elaboração da «Teologia da Esperança» de J. Moltmann, onde o homem se define essencialmente como capacidade inesgotável de esperar e onde aquele filósofo marxista identifica em todas as dimensões e expressões da vida o elemento de esperança e de investigação da «Utopia», sendo o tempo um processo aberto à mais radical novidade histórica.

⁹⁷Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 437- 466.

⁹⁸Cf. J. MOLTSMANN, *No fim, o início: breve tratado sobre a esperança*, Loyola, São Paulo, 2007, 112.

⁹⁹J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 22.

anuncia a erupção atual desse futuro»¹⁰⁰. Em bom rigor, Cristo não se foi embora, «a ressurreição não inaugurou um vazio cristológico na história»¹⁰¹. Contudo, a expectativa cristã aguarda algo de completamente novo, algo não acontecido até agora¹⁰².

Esta cristologia da ressurreição de Jesus é adventícia. Ela chega, inscreve-se em função do impulso da promessa e da sua progressiva realização, mas não plenamente realizada. Perspetiva-se sob o signo do acontecimento vindouro, remetido ao futuro, da mesma forma que o futuro de Cristo ainda permanece em aberto.

E ao contrário da cristologia tradicional, orientada sobretudo para o passado, na «Teologia da Esperança» de J. Moltmann, a cristologia é essencialmente orientada para o futuro. Falando de Jesus e do seu futuro, ao contrário da anterior cristologia, que destacava a manifestação da sua divindade no primeiro advento de Cristo, como acontecimento pretérito, com a «Teologia da Esperança» a cristologia projeta-se para o segundo advento.

Assumindo uma orientação escatológica, J. Moltmann demarca-se e estabelece uma rutura com a visão do tempo e da história entendida enquanto círculo fechado do presente, amarrada a uma conceção cíclica e determinista. De modo diverso, o tempo é, no pensamento moltmanniano, movimento progressivo e ascendente, aberto a horizontes cada vez mais vastos, uma vez que a ressurreição de Cristo é o «acontecimento que funda a história»¹⁰³ a partir da qual toda a restante história é iluminada e reinterpretada. «A expectativa do que virá em virtude da ressurreição de Cristo converte necessariamente toda a realidade

¹⁰⁰J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 181-182.

¹⁰¹J. L. RUIZ DE LA PENA, *A Páscoa da Criação. Escatologia*, BAC, Madrid, 2000, 137. Trata-se de um questionamento que é recorrente nas interpelações ao pensamento de J. Moltmann, o de saber se o futuro consistirá simplesmente numa descoberta ou revelação do já agora ocultamente presente.

¹⁰²Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 297.

¹⁰³Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 236.

experimentável e toda a experiência real numa experiência provisória e numa realidade que, todavia, ainda não contém em si aquilo que se está esperando»¹⁰⁴.

Esta cristologia caracteriza-se por uma forte acentuação da componente escatológica, decorrente do fato de J. Moltmann assentar a sua teologia na ressurreição de Cristo, acontecimento que parte do tempo e não cessa de nos projetar para o futuro e de suscitar a atitude da vigilância. «O ato de vigiar desperta todos os sentidos para o vindouro. Vigiar e estar sóbrio, vigiar e esperar, vigiar e ficar de olhos bem abertos estão correlacionados na fé messiânica»¹⁰⁵.

O primado da esperança é, deste modo, reafirmado na ótica da teologia de J. Moltmann enquanto «companheira inseparável da fé»¹⁰⁶. Se é a fé quem une o ser humano a Cristo, é a esperança a abrir essa fé para o vasto futuro de Cristo. «A fé é o “prius”, mas a esperança detém o primado»¹⁰⁷. À fé corresponde-lhe a prioridade, porém à esperança corresponde-lhe a primazia. A fé sem a esperança seria redutora e permaneceria inerte, esvaziada de vitalidade. É, pois, a esperança quem impulsiona e dinamiza, projeta e move a fé e é ela quem permite ao crente materializar novos compromissos transformadores da vida e da história.

Tal afirmação da esperança é correlativamente interligada, na obra de J. Moltmann, com a explanação da religião cristã como religião da promessa, fundada na promessa¹⁰⁸. O Deus que se manifesta a Israel é o Deus que age, intervém e promete e que, por consequência, se abre ao futuro. Esta matriz identitária da revelação e da relação entre Deus e Israel é

¹⁰⁴J. MOLTMANN, *Teología de la Esperanza*, 236-237. Cf. *Ib.*63-74, onde é fundamentado por J. Moltmann que o futuro de Cristo não se limita à simples manifestação de tudo quanto Ele é já na atualidade e do que foi como acontecimento passado, contrapondo-se assim ao pensamento de Karl Barth, ao negar que a ressurreição de Cristo tenha analogia com qualquer outro acontecimento ou experiência. Para J. Moltmann a ressurreição de Cristo carece de qualquer paralelo na história que conhecemos, tendo apenas analogia com o que esperamos, com o que a esperança nos promete.

¹⁰⁵J. MOLTMANN, *Ética da Esperança*, 19.

¹⁰⁶J. MOLTMANN, *Teología de la Esperanza*, 25.

¹⁰⁷J. MOLTMANN, *Teología de la Esperanza*, 26.

¹⁰⁸Cf. J. MOLTMANN, *Teología de la Esperanza*, 124.

plenamente afirmada em Cristo. Em J. Moltmann, o modo de conceber o papel da ressurreição de Jesus na história potencia até à mais extensa extremidade a orientação para o futuro. A ressurreição de Cristo é o princípio da vida de ressurreição para todos os crentes e, por conseguinte, «estes encontrarão o futuro nele, e não apenas como ele. Por isso os crentes esperam o seu próprio futuro esperando o futuro de Jesus»¹⁰⁹.

Neste encadeamento, e em J. Moltmann, também a eclesiologia tem raízes cristológicas. A Igreja vive entre o passado da história de Jesus e a abertura ao futuro universal no qual a história conhecerá a sua plena consumação, dando total cumprimento ao seu sentido de futuridade.

Por esta razão também a eclesiologia de J. Moltmann é dominada pelo registo messiânico e escatológico. A Igreja é perspectivada em função da realização do Reino de Deus, em direção à consumação escatológica. Ou seja, a Igreja permanece em constante caminho, ela é comunidade «orientada para o futuro do Senhor»¹¹⁰. Por isso, essa é a sua missão, a sua função e o seu lugar na história, de onde resulta uma compreensão escatológica dessa missão da Igreja dentro da sociedade e no mundo. «É a comunidade de Deus quando é comunidade para o mundo»¹¹¹, ela é Igreja para o mundo, numa missão caracterizada pelo dever de contribuir, na construção do Reino, para a transfiguração e na transformação deste mundo.

Se é verdade que toda a ação da Igreja se projeta hoje numa missão futura, o olhar do cristão e o seu agir acontecem na história. Se o agir do crente é projetado para diante, para o futuro, à procura do «éschaton», contudo, para J. Moltmann, «isto não significa unicamente salvação da alma, salvação pessoal diante do mundo mau, consolação para a consciência assediada, mas significa sobretudo realização da esperança escatológica do direito, humanização escatológica do homem, socialização escatológica da humanidade, paz

¹⁰⁹J. MOLTMANN, *Teología de la Esperanza*, 107.

¹¹⁰J. MOLTMANN, *Teología de la Esperanza*, 421.

¹¹¹J. MOLTMANN, *Teología de la Esperanza*, 422.

escatológica da criação inteira»¹¹². Por consequência, uma Igreja orientada para o Reino de Deus, em J. Moltmann, acontece quando a Igreja, em conformidade com a sua esperança no seu futuro com Cristo, assume materialmente no mundo a construção da paz e da justiça, da humanização e da hominização.

A vocação do Cristianismo na sociedade é inseparável da missão da esperança cristã, da esperança viva e atuante. Assim, «o cristianismo não tem que servir a humanidade para que este mundo continue sendo como é, ou seja, preservado naquilo que é, mas para que se transforme e se converta em tudo quanto lhe foi prometido»¹¹³.

Será justo, pois, reconhecer que em J. Moltmann se redescobre o lado crítico da esperança, crítico contra as condições sociais vigentes e contra qualquer forma de acomodação. Como se lhe deve, no plano escatológico, o repto incisivo contra qualquer tentativa de estabilização institucional ou de uma visão da Igreja ao serviço de uma imobilização social¹¹⁴.

Nesta definição do religioso, e a partir desta visão de Deus como realidade futura, também o conceito de revelação se reconfigura e transforma. Deixa de poder ser entendida a revelação de Deus, para J. Moltmann, em sentido epifânico. «À epifania do presente eterno», que se circunscreve a explicar o existente, contrapõe J. Moltmann um significado e alcance «proléptico», ou seja, de antecipação do futuro¹¹⁵.

Na teologia tradicional o conceito de revelação referia-se a qualquer coisa que teria sucedido no passado e se teria revelado de uma vez para sempre naquele que era o mistério de Deus. Na «Teologia da Esperança», pelo contrário, a revelação é entendida como manifestação de Deus em forma de promessa. O mesmo se aplica também ao acontecimento da revelação de Cristo: «A revelação de Cristo ressuscitado não é uma forma de epifania do

¹¹²J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 424.

¹¹³J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 423.

¹¹⁴Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 419.

¹¹⁵Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 109.

eterno presente; pelo contrário, exige que a revelação seja compreendida como apocalipse do futuro prometido pela verdade»¹¹⁶. Deste modo, a revelação reporta-nos para um Deus que vem ao nosso encontro e que só poderemos aguardar com uma esperança viva.

No pensamento moltmanniano há uma trajetória progressiva da revelação da realidade trinitária. A Trindade esteve desde sempre presente na história, na qual se foi desvelando lentamente, até que Jesus Cristo e o Espírito Santo no-la revelaram. É em Jesus Cristo que se revela a Santíssima Trindade¹¹⁷. Essa economia trinitária tem especial fecundidade na reflexão teológica de J. Moltmann. O pensamento trinitário abriu caminho para uma reflexão libertadora sobre o mundo e para a elaboração da sua «doutrina trinitária social». A comunhão trinitária constituiu-se como a base para o pensar relações de comunhão, para uma libertação social e integral.

Outro registo central no pensamento de J. Moltmann é que «sem apocalíptica a escatologia teológica fica reduzida à história dos povos ou à história existencial do indivíduo»¹¹⁸. É a apocalíptica quem rasga novidade e dá perspetiva à escatologia teológica cristã, abrindo-lhe as janelas para além da realidade cósmica dada¹¹⁹. Consequentemente, Deus não é apenas, no pensamento moltmanniano, um Deus presente, mas o Deus da esperança e do porvir¹²⁰.

A esperança cristã baseada na morte e ressurreição de Cristo confere à escatologia moltmanniana um pendor dialético, ou seja, tem por característica não ser uma escatologia já realizada na história presente, nem uma escatologia dependente de uma realização total no futuro. Sendo muito mais do que a realização de potencialidades imanentes em realização na

¹¹⁶J. MOLTMANN, *Teología de la Esperanza*, 109.

¹¹⁷O aprofundamento teológico da história trinitária de Deus teve particular argumentação em J. Moltmann no seu livro *Trinidad y Reino de Dios. La Doctrina sobre Dios*, Sígueme, Salamanca, 1983.

¹¹⁸Cf. J. MOLTMANN, *Teología de la Esperanza*, 179.

¹¹⁹Cf. J. MOLTMANN, *Teología de la Esperanza*, 179.

¹²⁰Cf. J. MOLTMANN, *Teología de la Esperanza*, 38.

história, esta escatologia comporta o mais surpreendente acontecimento, o absolutamente novo¹²¹.

A esperança, na forma como é compreendida e desenvolvida por J. Moltmann, é configuradora de uma matriz antropológica. A natureza da esperança e as suas implicações determinam uma nova visão antropológica, uma antropologia teológica, na medida em que entende a esperança, a partir dos seus fundamentos, conexa com a aventura da liberdade, na relação do humano com a história, que requer a experiência e o agir como uma disciplina da esperança. É que a esperança não é uma abstração, mas um princípio de ação. Toda a esperança cristã ou é, ou tende a ser esperança em ação, cruzando-se o enraizamento do sentido da esperança com o dinamismo criador e projetivo da liberdade. Deste modo, emergem os fundamentos de uma nova antropologia, através da clarividente afirmação da possibilidade humana de intervenção e de superação, como poder de autotransformação e de transfiguração das circunstâncias da sociedade, capaz de ser sujeito e capaz de iniciativa em relação ao mundo que o envolve, avançando no sentido de ser mais, realizando-se como expressão da liberdade¹²².

Nesta visão do humano, marcada pela dimensão escatológica e pelos consequentes compromissos de ação histórico-social, resulta que a liberdade é possibilidade, é abertura ao «ainda-não», e neste sentido a humanidade é projeto. O ser humano define-se, por isso, muito mais pelo que «ainda não é», que transporta o potencial de poder ser e do tender a ser mais, do que pelo que «já» é. Assim sendo, o compromisso da liberdade é, ao mesmo tempo, responsabilidade em relação aos apelos do presente histórico, como é responsabilidade face aos apelos do futuro. Nesta antropologia dinâmica, feita de capacidade inventiva e constituída

¹²¹Cf. J. MOLTSMANN, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, Sígueme, Salamanca, 1987, 289 ss. Traço distintivo de J. Moltmann é a sua visão de uma escatologia integral, que envolve toda a história, toda a criação e todas as criaturas, e é cósmica, no fim dos tempos, na consumação do mundo, como glória de Deus e realização plena da criação. Porque o nosso trabalho se reporta mais à relação entre a história e a escatologia, não desenvolveremos aqui este vetor da teologia moltmanniana.

¹²²Cf. J. MOLTSMANN, *Um novo estilo de vida*, 160.

pela força criadora da liberdade, tudo se passa como se a liberdade fosse outro nome da esperança.

Porque é liberdade – porque a esperança é expressão da vida da liberdade – é esperança, capacidade de esperar e avançar para o que espera. E porque é esperança, tem de ser livre, capaz de decisão em ordem a sempre mais e melhor humanidade.

Em síntese, poderíamos adiantar que, a conceção da esperança cristã dentro da «Teologia da Esperança», e o que suscitou o seu pensamento, resulta, numa refundação da Teologia desde o ponto de vista da esperança, destacando como teses fundamentais, que o Cristianismo é escatologia do princípio ao fim, que existe todo um enraizamento cristológico da escatologia cristã, fundada na ressurreição de Cristo, e que desta contextualização dimana uma nova antropologia e outra perspetiva perante o problema do futuro, resultando, deste modo, uma reflexão já designada com o «teorema da teologia da esperança»¹²³. Não como teorema celestial, mas a pensar historicamente Deus e teologicamente o homem, num esforço por agarrar a vida a partir da vida, do concreto da história, num pensar o humano para comunicar esperança, e aclarar o caminho e o horizonte da história.

¹²³Cf. R. GIBELLINI, *La teologia di Jürgen Moltmann*, Queriniana, Brescia, 1975, 80.

CAPÍTULO. III – ACERCA DO CONCEITO DE FUTURO. A RELAÇÃO DA ESCATOLOGIA COM A HISTÓRIA

No seguimento da contextualização da «Teologia da Esperança», entraremos agora na abordagem de um vetor nuclear deste trabalho: a relação entre a história e a escatologia, tendo como fonte principal o pensamento de J. Moltmann.

Em primeiro lugar, faremos o enquadramento dos dois grandes polos das críticas a J. Moltmann e à «Teologia da Esperança». Um primeiro, que destaca a crítica à conceção abstrata da esperança, ocupada com o futuro, na medida em que descarta as implicações da encarnação. O outro polo, cujas críticas sublinham que a escatologia se conjuga com a história de forma incorreta. O futuro e a promessa de Deus estariam dependentes de uma esperança militante. Assim, entraremos naquela que é a perspetiva de J. Moltmann sobre história e escatologia.

Apresentaremos a sua visão de como a escatologia busca na história uma base forte de compreensão e de identificação, e o como o nosso futuro é projetado na história e, mais que isso, projeta-se para além da história.

Por último, consideraremos como no pensamento teológico há uma escatologia transformadora. Uma ética da antecipação do futuro, da ação transformadora para antecipar o máximo possível a nova criação de todas as coisas, já inaugurada em Cristo.

Terminaremos com uma reflexão pessoal sobre a responsabilidade da esperança, desenvolvida a partir da feliz intuição de J. Moltmann sobre o «querer por esperança». Levaremos à conclusão acerca da esperança como força material, sendo o cristão convocado a ser esperança pelo agir.

1. Dois polos das críticas a J. Moltmann e à Teologia da Esperança

Um dos principais objetivos do pensamento moltmanniano era responder a um profundo processo de desistorização da fé cristológica, resultante da Igreja em situação de cristandade, em que a perspectiva sobre a história esvanecera a sua orientação escatológica. Para os cristãos o viver da fé afrouxara quanto à força profético-escatológica, e a reflexão teológica também perdera em intensidade e interesse existencial.

J. Moltmann quis contribuir para o florescer da esperança messiânica, e libertar do novo cativeiro da Babilônia os muitos condicionamentos e constrangimentos em que se situara a fé cristã. O autor procurou garantir ao Cristianismo um novo enfoque para a esperança e para a escatologia. Na sua perspectiva toda a teologia escatológica deveria converter-se numa teologia política como teologia sócio crítica¹.

É exatamente a partir de tais pressupostos que a «Teologia da Esperança» se configura, assumindo a responsabilidade que a fé cristã tem no pensar e edificar a história. Assim, a fé e a teologia interligam-se com a história humana, comportando incumbências relativas a outros, requerendo responsabilidades sociais, ganhando implicações políticas.

J. Moltmann considera ser a praxis cristã um objetivo essencial da teologia. O trabalho teológico teria como função suscitar no cristão uma atitude crítica no meio social de pertença. Da teologia esperava-se uma implicação libertadora, uma praxis transformadora da história.

E é esta questão crucial da relação teologia-praxis o lugar nuclear de entroncamento da crítica de fundo à «Teologia da Esperança» e, em particular, à obra moltmanniana². Apesar do

¹Cf. J. MOLTSMANN, *Teología Política. Ética Política*, 103-131. Com frequência J. Moltmann é apontado como um dos fundadores da chamada «teologia política», tal como o teólogo católico J. B. Metz. Esta é uma referência que J. Moltmann não nega, embora compreenda a teologia política não como corrente teológica nova, nem enquanto disciplina teológica especial. Cf. J. MOLTSMANN, *Teología Política. Ética Política*, 9.

²Na consideração das críticas formalizadas à «Teologia da Esperança» e a J. Moltmann, optámos, no plano metodológico, por uma orientação sincrónica que, sem pretender estender o somatório de toda a crítica, nem estabelecer a ordem cronológica da sua exposição, objetiva, pela via analítica, agregar as marcas substantivas e as linhas de fundo dos conteúdos que dão fundamento aos posicionamentos críticos no campo das diversas correntes de pensamento teológico.

seu tom crítico, são esclarecedoras as palavras de J. Alfaro quanto à responsabilidade histórico-prática:

«O aparecimento do problema “teologia-praxis” coincidiu com a redescoberta da escatologia e da esperança cristã. Foi J. Moltmann o primeiro a introduzir o tema: o binómio “promessa-missão” expressa a revelação de Deus na história e a resposta da esperança como compromisso com a praxis libertadora, com a fraternidade humana e com a justiça. A teologia da esperança está orientada por si mesma para a praxis histórica em favor da libertação de toda a opressão. Criticou-se com razão a redução moltmanniana da revelação à promessa e, por conseguinte, da teologia à compreensão da esperança, mas não se pode negar o mérito de ter descoberto a conexão da esperança cristã com o compromisso em prol da criação de um mundo mais justo e humano, nem de ter trazido à teologia a sua responsabilidade por um porvir mais humano do mundo: é preciso realizar a unidade entre conhecimento teológico e ação»³.

Na medida em que J. Moltmann deu ênfase maior à compreensão escatológica da esperança fundamentando a vinculação entre o futuro intra-histórico e o fim da história, por tudo quanto contribuiu para a afirmação do conseqüente sentido das responsabilidades históricas inerentes à esperança cristã, suscitou as críticas mais substantivas a partir deste lugar nuclear do seu pensamento.

J. Moltmann aprofundou a «Teologia da Esperança» tendente a responder a uma das teses, a um dos polos da crítica em que lhe apontavam um escatologismo de pendor imanentista. Uma vez que consideravam alguns teólogos, como W. Kasper, haver um acentuar de componente preponderantemente histórica e intramundana, o Teólogo da Esperança procurou dissipar esses questionamentos sobre um seu desproporcional

³J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, Sígueme, Salamanca, 1985, 152-153.

compromisso pela salvação do mundo, pela sua libertação da opressão, e quanto à argumentação de que no pensamento moltmanniano se poderia ter perdido a mais clara noção do sentido e do horizonte escatológico, em resultado do vínculo entre o futuro intra-histórico e o fim da história. Assim, quanto a esta teologia do futuro há o reparo de que incorre «no perigo de se transformar em dinamismo do futuro ilimitadamente revolucionário»⁴.

Enquanto J. Moltmann afirma que Deus age na história e a escatologia se revela no presente, porque o presente converge, através do agir humano, para o futuro escatológico, para a esperança da Parousía⁵, alguns dos seus críticos, como B. Mondin, neste polo de contraposição consideram redutora aquela compreensão da ação do homem na história⁶. Mais se assemelharia a um meio pelo qual o próprio Deus ficaria aprisionado à vontade humana. A escatologia, estando na história, ficaria subordinada à ação política, como se condicionada ou limitada pela solução transformadora do agir humano na sociedade. Por isso, afirma esta crítica que o futuro entendido cristãmente, «o futuro de Deus que a fé cristã confessa, não é somente um futuro a partir de baixo (“futurum”), mas ainda futuro (“zu-kunft”), no sentido original da palavra, futuro, que se subtrai à planificação e ao poder humanos e que nos vem sem qualquer derivação (“adventos”))»⁷. Este apontamento crítico parte da interpretação de que a transcendência para cima teria sido substituída por uma transcendência para diante, na direção de um futuro aberto feito da incessante autossuperação do homem para um futuro novo. Dependente da exigência da ação humana, diz esta crítica que sem a necessária distinção entre a especificidade da esperança cristã e a esperança secular, J. Moltmann não teria claramente a percepção de que os motivos e os objetivos de que se socorre a esperança secular são de ordem essencialmente diferente. Segundo afirma B. Mondin: «a esperança cristã distingue-se claramente da esperança secular: o futuro melhor que tem em vista não é imanente, intra-histórico, impessoal como aquele para que se orienta a esperança secular. O

⁴W. KASPER, *Introdução à Fé*, 188.

⁵J. MOLTMANN, *Esperanza y planificación del futuro*, Sígueme, Salamanca, 1971, 406-409.

⁶Cf. B. MONDIN, *Esperança cristã e esperança marxista*, Telos, Porto, 1972.

⁷W. KASPER, *Introdução à Fé*, 35.

futuro da esperança cristã não se realiza no tempo como um seu desenvolvimento lógico e natural, como uma sua extrapolação espontânea»⁸, mas mediante uma «crise» do mundo e das suas obras⁹.

Embora toda uma ontologia aberta seja uma das notas mais distintivas da esperança desenvolvida e fundamentada por J. Moltmann, contudo, surge a nota crítica de que «a promessa de Deus se converte em fundamento para uma esperança militante»¹⁰, cujo horizonte de realização e objeto aparece dependente do desempenho da liberdade humana na produção do futuro escatológico.

Considera esta linha crítica que estaria em falta dizer que «o cristão não tem uma esperança em relação a um futuro histórico social»¹¹.

J. Moltmann rejeita frontalmente uma finitude histórica condenada a perpetuar-se tal qual é. Para este teólogo da esperança, um mundo sem transcendência seria um mundo no qual nada de novo poderia acontecer, o mundo do eterno retorno do mesmo. Uma terra sem céu, «seria um mundo que não está aberto “para cima” nem para Deus, um mundo sem essa transcendência qualitativa. Tal mundo seria um “sistema fechado” que descansa sobre si mesmo, que gira ao redor de si mesmo»¹². Esta projeção do futuro e o elemento projetivo da história, pelo que dão corpo às possibilidades e sentido da esperança, justificaram outra grave reserva aos teólogos da esperança criticados pela ingênua e fácil esperança quanto ao mundo e ao futuro da humanidade, como escreve B. Mondin:

⁸B. MONDIN, *As teologias do nosso tempo*, Paulistas, São Paulo, 1977, 103.

⁹Uma das acusações mais vincadas e contundentes nalguns dos críticos de J. Moltmann, aponta para o fato de ter surgido de uma reflexão marxista. Por exemplo, o teólogo B. Mondin, para além da crítica aos teólogos da esperança por não cuidarem da distinção entre a esperança cristã e a esperança secular, desenvolve uma vasta antítese entre a esperança marxista e a dos cristãos, e sublinha a crítica às insuficiências das distinções entre a expectativa marxista e o horizonte que a esperança cristã espera. Cf. B. MONDIN, *Esperança cristã e esperança marxista*, Telos, Porto, 1972.

¹⁰G. ANGELINI, «Esperanza», in G. BARBAGLIO, S. DIANICH (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología I*, Cristiandad, Madrid, 1982, 443- 444.

¹¹G. ANGELINI, «Esperanza», 444.

¹²J. MOLTMANN, *Dios en la creación*, 178.

«Os teólogos da esperança parecem esquecer que entre as verdades escatológicas fundamentais figuram também as do juízo final e do inferno. A desatenção destas verdades leva os teólogos da esperança a apresentarem uma conclusão otimista, triunfalista da história, como se se tratasse duma festa colossal, em que todos serão proclamados vencedores e coroados de glória»¹³.

O modo singular de compreender a esperança escatológica e de entender uma escatologia especificamente cristã fazem parte de objetivos especialmente trabalhados por J. Moltmann na sua «Teologia da Esperança» e na consideração de uma escatologia que não liquidasse o «ainda não» em favor do «já» do «éschaton».

É verdade que em relação a J. Moltmann não se explicitam diretamente críticas à instrumentalização da teologia degenerada em ideologia, quando convertida num sistema de justificação e de legitimação social. Mas, na medida em que a esperança cristã tem implicações sociais e políticas, sendo que a economia da história é lugar incontornável da «Teologia da Esperança», e porque é característico das novas teologias políticas desenvolver os eixos materiais da eficácia histórica do Cristianismo, neste polo crítico aos teólogos da esperança, às teologias políticas ou da libertação, considera-se haver ali uma forma de retorno ao «joaquinismo»¹⁴. Ou seja, havendo uma aproximação de uma compreensão do tempo e da história em que o «já» do «éschaton» teria sido acentuado, numa etapa em que se teria experimentado a possibilidade da realização próxima da utopia. Aí teria havido uma tentativa de justificação entre a atualidade do cumprimento da promessa e a proximidade do futuro. Uma tal articulação da fé cristã e da praxis libertadora experimentada como proximidade da «parusia», criou espaço para a acusação de um errado «presentismo» apocalíptico, provocado por uma induzida abolição do «ainda não».

¹³B. MONDIN, *As teologias do nosso tempo*, 101.

¹⁴Cf. C. GEFFRÉ, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, 156.

Das objeções à «Teologia da Esperança» e na crítica à ideia que J. Moltmann tem da escatologia resulta a acusação de que a meta do futuro não seria a plena manifestação da glória de Cristo. Ela seria antes a edificação da utopia na terra. Este registo crítico mais corporizado através de B. Forte, reporta-se a uma alusão a Joaquim de Flora, que quis construir uma leitura trinitária da história na sucessão das eras do Pai, do Filho e do Espírito Santo¹⁵. A mitificação das suas profecias deu lugar ao chamado «joaquinismo», convertendo-se num imaginário no qual se projetaram muitas das aspirações da humanidade quanto a um processo histórico de recriação e de felicidade na história. Do mesmo modo, também às novas teologias políticas, sempre que aconteceu uma maior exaltação de uma etapa histórica de libertação e de maturação dos dons evangélicos, se procurou estabelecer uma interpretação da teologia da história com aquela visão milenarista e de um presentismo do Reino fixado num tempo histórico. E a J. Moltmann também se fez esta associação, sobretudo pela referência ao seu pensamento histórico e pela sua tentativa de pensar uma doutrina histórica da Trindade. «À intuição joaquinista vai dar – entendendo-a embora assaz equivocadamente – a tentativa levada a efeito por J. Moltmann de pensar a Trindade no horizonte da história»¹⁶.

No esforço humano por dizer os caminhos que Deus segue no curso da história e na valorização das razões da esperança, sempre que foram considerados processos de crescente realização histórica, emergiram perspectivas e possibilidades de avanços qualitativos na aproximação da idade utópica que estaria eminente, à imagem da comunhão trinitária.

Especificamente dirigida a J. Moltmann, surge a crítica relativa à sua doutrina trinitária do Reino e às narrativas da Trindade, pensadas e tornadas experiências vividas nas suas implicações existenciais. Com esta perspectiva destacada por B. Forte:

¹⁵Cf. B. FORTE, *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História. Ensaio de uma cristologia como história*, Paulinas, São Paulo, 1985, 316.

¹⁶B. FORTE, *A Trindade como História. Ensaio sobre o Deus cristão*, Paulinas, São Paulo, 1987, 84.

«a razão argumentativa se entremostra com frequência no seu ensaio a tentar esquemas, a operar “curto-circuitos” que reduzem a densidade narrativa a fórmula racionalizada. Não se escapa da impressão de que, uma vez por outra, se queira fazer “funcionar” demais a Trindade; isto é particularmente manifesto na elaboração final de uma “doutrina trinitária social”»¹⁷.

Portanto, neste primeiro polo crítico, a base argumentativa estrutura-se a partir das questões relacionadas com a teologia da história, a natureza da história e a esperança cristã na sua fundamentação escatológica. Assenta essa crítica em torno de alegados excessos na abordagem das concretizações temporais do compromisso histórico, na relação direta com a compreensão da esperança escatológica.

Noutro polo oposto em que se podem fixar críticas à «Teologia da Esperança» e no qual se agrega uma outra tese em relação à obra de J. Moltmann, onde se encontram alguns teólogos da libertação, centra-se na acusação de um escatologismo transcendental, devido a uma deformação associada a uma excessiva valorização do futuro meta histórico.

J. Moltmann nega inequivocamente uma imagem apocalíptica de um evento terminal da história, na medida em que a original e autêntica expectativa do futuro, na perspectiva cristã, não tem exclusivamente a ver com o fim, o fim da história, com a fase terminal de todas as coisas, mas com o princípio do Reino de Deus, o início da nova criação de todas as realidades¹⁸. O pensamento moltmanniano desenvolve toda a exigência de uma esperança encarnada na história, situada e contextualizada e, portanto, uma esperança profundamente ligada à vida. Contudo, teólogos como Rubem Alves, José Miguez Bonino, Juan Luís Segundo, Gustavo Gutiérrez e Hugo Assemann expressaram os fundamentos críticos à

¹⁷B. FORTE, *A Trindade como História*, 85.

¹⁸Cf. J. MOLTSMANN, *Vida, esperança e justiça. Um testamento teológico para a América Latina*, Editeo, São Bernardo do Campo, 2008, 57.

teologia política europeia, em particular, à «Teologia da Esperança». A colocação desta crítica é assim contextualizada por B. Mondin:

«A elaboração moltmanniana da teologia da esperança, toda projetada para um futuro ultraterreno e fundada exclusivamente sobre o acontecimento pascal, prestava-se a várias críticas. E de facto, alguns autores, como Josef Pieper, censuraram Moltmann de ter recuperado a ressurreição e a esperança à custa da encarnação e da paixão»¹⁹.

Ou seja, neste polo crítico a teologia moltmanniana é relegada para um patamar de «escatologismo», uma vez que, em prejuízo do compromisso histórico, estaria a absolutizar uma tensão escatológica, desencarnada e apenas centrada no acontecimento da ressurreição. A esperança estaria reduzida a uma forma de espiritualismo de pendor místico, desligada da vida concreta.

A sequência das críticas que se estruturaram a partir do alcance da encarnação e da função histórica tomaram como base a orientação do discurso do filósofo católico alemão Josef Pieper (1904/1997), que explanou a acusação de um desvio ou distorção teológica, uma vez que aproximaria J. Moltmann de uma linha docetista. Numa crítica à «Teologia da Esperança», qualificou-a de demasiado transcendental na determinação da promessa e marcadamente negativa quanto à valorização do presente histórico²⁰. A partir desta tese vários teólogos da América do Sul identificados com as Teologias da Libertação, como R. Alves, apontaram como grave erro de orientação na obra moltmanniana as insuficiências que decorrem de uma linguagem metafísica e meta-histórica, com as consequentes insuficiências dos seus conceitos, que conduzem a perigos de evasão histórica e de futurismo. Tal conceção

¹⁹B. MONDIN, *As teologias do nosso tempo*, 84.

²⁰A acusação de «docetismo» dirigida ao pensamento de J. Moltmann reveste-se de particular dureza uma vez que aquele teólogo em muito quis atender e desenvolver uma cristologia antropológica, com toda a centralidade que atribuiu à dimensão histórica da pessoa de Jesus, mais ainda quando é sabido o muito em que o autor contribuiu para a redescoberta e revalorização da humanidade de Jesus nas mais recentes teologias. Cf. J. MOLTMANN, *O Caminho de Jesus*, 74.

de teologia foi acusada de remeter «a história para o futuro sem se deixar comprometer nela»²¹. Em conformidade com esta linha crítica, a encarnação deveria ter conduzido o pensamento teológico de J. Moltmann para uma compreensão mais extensiva e funda da imersão na realidade humana, histórica, concreta e de perspetivação das possibilidades de auto libertação da praxis histórica, tomando força material no presente.

Apesar de toda a crítica feita por J. Moltmann à influência platónica que se apossou da escatologia cristã, na crítica de R. Alves a natureza e a dimensão do presente ficam negadas em J. Moltmann, assim como a densidade da experiência humana concreta e histórica, na medida em que o questionamento do presente histórico provém da força da promessa, que conduz a uma esperança transcendental²². Daí a acusação de docetismo em tudo quanto comporta de negação de uma completa historicidade, por não ter assumido cabalmente as dinâmicas da encarnação e as implicações das contingências da história²³. De acordo com a crítica de R. Alves, J. Moltmann apontaria para uma esperança de natureza especulativa e abstrata, esquecendo a densidade concreta do sofrimento humano, a profundidade da dor na história e a extensão das práticas da exploração.

Mesmo que J. Moltmann tenha insistido na ideia de que a conceção cristã da história não tem correspondência com uma filosofia idealista desligada da história e afastada da atenção às relações concretas do homem com a natureza e com a sociedade; apesar da sua insistência quanto ao carácter indissociável dos compromissos de vida e das incumbências da história concreta na sua relação de verdade e de coerência com o viver da esperança; apesar dos destacados alertas e orientações para que não se vacile face aos perigos e significado do que representaria subestimar ou desvalorizar a vida presente²⁴; mesmo assim, na abordagem à realização histórica da promessa e sobre o significado da autogeração do homem na luta política histórica, G. Gutiérrez, reportando-se ao Teólogo da Esperança, faz o reparo de que

²¹R. ALVES, *Teología de la esperanza humana*, Sígueme, Salamanca, 1973, 59.

²²Cf. R. ALVES, *Teología de la esperanza humana*, 59.

²³Cf. B. HAGGLUND, *História da Teologia*, Concórdia, Porto Alegre, 1995, 36-42.

²⁴Cf. J. MOLTMANN, *Teología de la Esperanza*, 33-41.

«cumpra ter sumo cuidado em não substituir um cristianismo do além por um do futuro; se um esquecia esse mundo, o outro corre o risco de descurar um presente de miséria e injustiça e de luta pela libertação»²⁵.

O sentido desta crítica a J. Moltmann sublinha as dificuldades em encontrar no campo da hermenêutica um enraizamento na experiência histórica concreta dos povos. Daí que a temática da história esteja no centro da polémica e dos debates entre a «Teologia da Esperança» e alguns dos teólogos latino-americanos.

Sobre a desvalorização da práxis histórica dos cristãos, E. Higuier discorre uma forte crítica a J. Moltmann relativamente à ausência na sua obra de um vetor de articulação entre as dinâmicas da promessa-esperança e o concreto da realidade do mundo em que vivemos. Para E. Higuier, em J. Moltmann não existe uma adequada compreensão da história, na qual cabe aos humanos agir, exercer atos de liberdade, assumir decisões e responsabilidades na ação, produzindo, criando história. Então, a crítica a J. Moltmann radica na acusação de que faria depender o futuro única e exclusivamente de Deus, segundo uma tensão escatológica em que os cristãos se arriscariam a morrer na sala de espera do futuro²⁶.

Este confronto crítico inclui um outro patamar nas leituras interpretativas da linguagem da «Teologia da Esperança», dado que na sequência das críticas às suas respostas políticas é feita a acusação de uma desvalorização das esperanças históricas²⁷.

Os Teólogos da Libertação acusaram a teologia de J. Moltmann de um certo conformismo. Traduzir-se-á num défice de vontade de mudança e numa evasiva atitude de transformação da história. Resultaria numa menor operatividade, emergente da aceitação da cruz da realidade na perspectiva da ressurreição. Portanto, para além da forte crítica à

²⁵G. GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação. Perspetivas*, Loyola, São Paulo, 2000, 274.

²⁶Cf. E. HIGUET, «Teologia da esperança – primeiro balanço crítico», in *Estudos de Religião* 10/11 (1995) 41, Dez. 1995, São Bernardo do Campo: UMEP, 41.

²⁷As primeiras críticas J. Moltmann respondeu aos Teólogos da Libertação e, em especial na sua obra *A Igreja força do Espírito: para uma eclesiologia messiânica*, Sígueme, Salamanca, 1978, na qual manifesta a sua predileção por aquelas experiências da práxis histórica da fé nos caminhos da libertação. No entanto, também reagiu e contestou diretamente os seus maiores adversários na teologia da libertação: Cf. J. MOLTSMANN, «Teología de la liberación. Carta abierta a José Miguez Bonino», in *Iglesia Viva* 60 (1975) 559 – 570.

«Teologia da Esperança» por não assumir plenamente a realidade histórica, alguns dos teólogos latino-americanos apontam também a J. Moltmann o fato da esperança ficar reduzida à condição de desejo. Em vez da necessidade imperiosa de se tornar viva e coerente como força material, pelo contrário, tornar-se-ia inoperacional. Sobretudo, porque estaria em falta a identificação do sujeito dessa escatologia utópica e da força da esperança no presente. Para esses teólogos da libertação, o sujeito da dimensão utópica e dos seus elementos escatológicos são os pobres e os oprimidos em cada um dos contextos históricos e sociais do sofrimento e da injustiça.

Também L. Boff na sua «Teologia da Libertação» reconhece como certas as críticas a J. Moltmann, na medida em que deixa de lado a participação do homem na sua própria libertação²⁸. Os mais pobres e oprimidos estariam esvaziados da fundamental tarefa histórica e da função libertadora no devir histórico. Nas relações entre promessa e história, não estaria o tema escatológico devidamente articulado na dialética entre futuro e atualidade histórica, onde a autogeração do homem na luta política histórica estaria dissociada da realização histórica da promessa.

Na medida em que para J. Moltmann as experiências históricas apenas são interpretadas enquanto referências antecipadoras e de valor analógico, como analogias e projetos não vinculados ao futuro escatológico totalmente outro, o Teólogo da Esperança foi criticado por não estimular, nem fortalecer, as esperanças históricas.

Reportando-se na crítica ao Teólogo da Esperança, afirma J. B. Libânio: em J. Moltmann,

«a história carece de seu caráter basicamente político. A ação não nasce da exigência da situação, não é um ato criativo que historiciza a negação e a esperança humana. O homem não é criador do novo futuro, mas age à luz do futuro prometido,

²⁸Cf. L. BOFF, *Teologia da Libertação*, Vozes, Petrópolis, 1979, 138.

que virá. Sua ação deve corresponder a ele, obedecer a ele em vez de criá-lo. E, quando fala da Igreja, apresenta-a como parteira do futuro, em violento contraste com a verdade histórica, sobretudo dos últimos séculos em que a Igreja esteve antes a reboque da história»²⁹.

À crítica de uma concepção demasiado abstrata e sobrenaturalista da esperança cristã, acresce a acusação de haver em J. Moltmann um enquadramento demasiado ideal do papel da Igreja, dado que se limitaria a uma mera função de denúncia dos problemas do sofrimento, da dor, da miséria, da tribulação e do desespero que atravessam a história da humanidade³⁰. A crítica a J. Moltmann estende-se à sua concepção deformada quanto à missão da Igreja, desencarnada, especulativa e inadequada para a assunção de objetivos e compromissos do agir transformador, quando deveria ser capaz de contribuir para a edificação de um mundo melhor. É uma crítica de fundo, por J. Moltmann estar vinculado a uma visão da Igreja dissociada da práxis, insuficiente nas análises e na compreensão da ação política, porque circunscrita ao terreno das abstrações. Deste modo, não estaria na teologia de J. Moltmann a ser levado suficientemente a sério o domínio do político, porque ficaria descurado o terreno das implicações concretas, complexas e dialéticas da práxis histórico-política, do serviço à libertação concreta e material do ser humano.

Neste outro polo da crítica a J. Moltmann, está em causa a sua cristologia escatológica. Fundamenta-se este polo crítico no reparo de que J. Moltmann se aproximaria de uma escatologia transcendental a qual enaltece que pela ressurreição a obra de Cristo não estaria terminada, não estaria ainda concluída. Na medida em que se destacaria que Cristo ressuscitado é ainda futuro para si mesmo, nesta sua cristologia o «ainda não» escatológico

²⁹J. B. LIBÂNIO, *Utopia e Esperança Cristã*, Loyola, São Paulo, 1989, 149.

³⁰Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, 284.

tudo projeta para o futuro. Deste pressuposto cristológico resulta uma orientação para o futuro, uma posição projetada para o porvir³¹.

Deste modo, edifica-se uma crítica sobre uma determinada espiritualização das promessas escatológicas, em prejuízo da vertente do cumprimento histórico. Tal cristologia escatológica desvalorizaria a vida presente e estaria desvitalizada da sua atualidade como realidade intra-histórica. A espera da «parousía» perderia força terrena, social, material.

Prevalece nesta crítica a tese de uma mundanidade humana deformada em virtude de uma fé cristã condicionada pelo vetor evasivo da esperança, segundo uma compreensão escatológica desligada do postulado da libertação e da transformação qualitativa da dimensão do tempo e da história. Assim, o Teólogo da Esperança teria subtraído à escatologia e à esperança a sua vertente social, cósmica e política. Teria descurado os fundamentos do potencial crítico e libertador da fé cristã diante da história, em consequência de uma errada compreensão da Páscoa. De acordo com estes seus críticos, a ação libertadora de Cristo estaria distante do coração do fluir histórico da humanidade. O dom libertador de Cristo estaria afastado de onde lateja o pulso da história, de onde homens e classes sociais pugnam por libertar-se da escravidão e opressão. A salvação de Cristo não estaria plenamente presente no coração da história. Por isso a humanidade e a história, e o mundo material, teriam ficado marcados por sequelas em virtude de uma entusiasmada escatologia futurista³².

Sobre as críticas que recebeu pela sua obra, J. Moltmann encarou-as, mesmo aquelas que lhe foram dirigidas com maior severidade, como oportunidades para o aprofundamento do diálogo teológico. Às primeiras críticas procurou responder através do alargamento da reflexão e do debate público, num exercício efetivo da dialética das ideias³³.

³¹Cf. R. ALVES, *Da Esperança*, Papyrus, Campinas, 1987, 52-68.

³²Cf. R. ALVES, *Da Esperança*, 66-68.

³³É de ter em devida conta a forma como o próprio J. Moltmann integrou na sua nova reflexão teológica algumas das críticas, como as formalizadas por R. Alves, segundo a qual o lugar da esperança cristã é o sofrimento. J. Moltmann deu passos marcados na colocação da «Teologia da Esperança» interpretada à luz da cruz e da paixão, e no âmago da sua reflexão cristológica. Cf. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo con base y crítica e la teología cristiana*, Sígueme, Salamanca, 2010, 308 – 309.

J. Moltmann reconheceu o valor de determinadas críticas, quer depois de um confronto público, nos anos 70, com diversas polémicas nalguns dos primeiros ensaios das «Teologias da Libertação», quer pela integração de novos elementos cruciais para a evolução do pensamento moltmanniano. O Teólogo da Esperança demonstrou uma invulgar abertura para acolher novos modos de conceber e aprofundar a sua teologia, sem que daí tenha resultado a renúncia a vetores fundamentais à sua obra. Assimilou ajustamentos e complementos à sua reflexão sem pretender estabelecer alternativas para a «Teologia da Esperança», como ficou bem patenteado na sua reflexão cristológica em *O Deus crucificado*³⁴, pelas respostas que naquela obra, entre outras, apresenta às críticas, na forma inclusiva como desenvolve o seu pensamento na interação direta com as observações dirigidas ao seu dizer da esperança escatológica.

2. História e Escatologia

Colapso ou viragem? Que esperança e que futuro para a terra?

A ideologia do crescimento exponencial e do progresso sem limites confronta-se hoje, fatalmente, com a fragilidade e a finitude de um mundo material demasiado exíguo para poder ser compatível com tamanha sede de expansão e crescimento. É a própria sobrevivência de uma sociedade planetária, embora orgulhosa do seu poder técnico, a demonstrar como é limitado e inviável ecológica e ontologicamente o modelo e o paradigma do capitalismo global. A dimensão dos riscos e dos perigos que se acentuam nos nossos dias desenham a sombra do colapso.

A miragem de pesadelo a que nos conduziu a corrida para o desenvolvimento e para o progresso infinito leva-nos previsivelmente para uma corrida para o abismo.

Ante a perspectiva do colapso global, em que emerge uma crise radical e global da nossa identidade e da nossa capacidade de continuarmos a habitar a Terra, estamos obrigados

³⁴Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 305-309. Aqui tem particular relevo teológico o debate crítico e as respostas à teóloga Dorothee Sölle sobre a cristologia escatológica que conduz à sua rejeição de uma teologia negativa de esperança.

a repensar os princípios e os valores fundamentais que como civilização nos norteiam. Neste tempo de disseminação global do niilismo, como o demonstrou Hermínio Martins³⁵, em que o produto de uma tecnosfera há muito entrou em piloto automático, para que se consiga inverter a tendência para uma colisão catastrófica, exige-se uma mudança na natureza do agir humano. A radicalidade do desafio remete-nos para o essencial da conduta humana, para uma moldura do dever, para a natureza qualitativa do nosso agir.

A voragem da modernidade e da globalização remetem-nos para o desafio mais radical lançado à condição humana. Trazem-nos a obrigação do reescrever da tarefa humana, a exigência do repensar as nossas responsabilidades, a reanálise e revisão do nosso sentido do dever de ação e das condições do nosso agir. Requerem-nos novos pressupostos para novas obrigações.

Os imensos problemas do nosso mundo fazem com que qualquer sociedade esteja ameaçada, «mais cedo ou mais tarde, pelo caos ou por uma ditadura, e pessoas isoladas ficarão desesperadas»³⁶.

Assustadoramente, prevalece a falta de esperança, a resignação, a indolência e a tristeza³⁷. Campeiam a debilidade, o desalento e o cansaço, «a simples e silenciosa ausência de sentido, de perspectiva, de futuro e de objetivos»³⁸.

Com uma forte carga de atualidade, J. Moltmann aponta o pior dos desesperos e dos desenganos de quando se perdeu a fé e a confiança nas esperanças. Descreve aquelas que são as esperanças mortas: «a dor do desespero consiste em que existe uma esperança, mas não aparece nenhum caminho que conduza até à sua realização»³⁹.

³⁵H. MARTINS, «Risco, incertezas e escatologia – Reflexões sobre o “experimentum mundi” tecnológico em curso», in *Episteme* 2 (1998) 41-75.

³⁶H. KÜNG, *Para quê um ethos mundial?*, Loyola, São Paulo, 2005, 176.

³⁷Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 28.

³⁸J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 30.

³⁹J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 30.

À postura de inoperância «diante do insuportável»⁴⁰, passando-se «à total insensibilidade»⁴¹, a essa condição letárgica do humano, hoje, diante da vida e perante o estado do mundo, como contrapor ao presente experimentado, com a vitalidade da esperança, as forças de cura e de libertação, ou seja, como significar e «antecipar o futuro que esperamos»⁴²?

Se «a esperança emigrou»⁴³, que espaço e que credibilidade, quais as possibilidades ou potencialidades de enunciar o futuro? A escatologia ficou remetida para as figuras da estéril retórica mais desacreditada? A escatologia cristã reduziu o futuro à linguagem?

Todo este enquadramento projeta-nos para uma questão nuclear desta nossa reflexão: a relação entre história e escatologia. Apresentando-se como crucial a dinamização da esperança no processo da história e o desenvolvimento de uma mentalidade escatológica comprometida, um apuramento rigoroso do pensamento de J. Moltmann sobre aquela matéria decorre mais exato na medida em que tenhamos em conta os dois polos opostos da argumentação crítica dirigida à Escola da Esperança. O pensamento moltmanniano foi apurado na sua clarificação sistemática também em resposta a cada um desses polos de confronto teológico. Sem a consideração daqueles reptos perderia lastro argumentativo e ficaria diminuída a dimensão singular do pensamento de J. Moltmann.

É o ponto anterior deste capítulo que nos permite a adequada resposta à pergunta escatológica: o que nos espera? A pergunta escatológica terá, deste modo, outra articulação com as perguntas sobre o futuro neste mundo, sobre o para onde vamos e acerca do que nos espera na história.

No pensamento moltmanniano há uma esperança messiânica num futuro para a terra, que precisa ser densificada. Há uma «cor de aurora de um novo dia esperado»⁴⁴ que deve ser

⁴⁰J. MOLTSMANN, *No fim, o início: breve tratado sobre a esperança*, Loyola, São Paulo, 2007, 103.

⁴¹J. MOLTSMANN, *No fim, o início: breve tratado sobre a esperança*, 103.

⁴²J. MOLTSMANN, *Ética da esperança*, Vozes, Petrópolis, 2012, 21.

⁴³J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 20.

⁴⁴J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 20.

recentrada na fé cristã. Há uma escatologia, assim como «o efeito mobilizador, revolucionário e crítico desta sobre a história»⁴⁵ que urge retomar.

Ensaio como a *Teologia da Esperança* de J. Moltmann quisera, deliberadamente, recuperar a credibilidade do discurso escatológico e reconfigurá-lo enquanto proposta significativa e operativa. Em muito porque o discurso cristão «tem falado muito do céu (ou, o que é pior, do inferno) e pouco da terra»⁴⁶, tem privilegiado a transcendência, o além, a eternidade, à custa do descrédito da imanência, do aqui e agora.

Em muito porque o discurso cristão sobre a esperança e o futuro se tornou ininteligível ou insignificante, importa refundar a sua verbalização e tematizar categorialmente de novo os seus conteúdos.

A verdade é que, para além da desvalorização do processo histórico, da tarefa de construir este mundo, como o afirma Ruiz de la Peña, «não está clara, na mente de muitos cristãos, a relação entre este mundo e o mundo futuro, entre compromisso temporal e esperança teológica»⁴⁷. Assim, estaremos longe de ter por bem sucedida a conciliação da antinomia entre presente e futuro, entre continuidade e novidade.

A escatologia não é uma futurologia. «Embora as futurologias versem exclusivamente sobre o ainda não (o caso arquetípico seria Bloch), a escatologia fala do já e do ainda-não»⁴⁸. É neste sentido que uma fundamentada consideração do conceito de escatologia, do seu lugar teológico, numa interpretação escatológica da história e da condição humana, faz parte dos objetivos e contributos mais relevantes do pensamento de J. Moltmann.

Para J. Moltmann, o Cristianismo é escatologia: «é esperança, olhada e orientada para diante, e é também abertura e transformação do presente»⁴⁹. É tensão escatológica, que de olhos postos no futuro, por meio da esperança, age no presente para antecipar o Reino. Deste modo, a escatologia torna-nos capazes de futuro, na exata medida em que um mundo outro é

⁴⁵J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 20.

⁴⁶J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 26.

⁴⁷J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 26.

⁴⁸J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 31.

⁴⁹J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 20.

possível, está prometido e é esperado⁵⁰. Mas, para o Teólogo da Esperança, este esperar é antes de tudo um esperar ativo⁵¹. Tal espera configura um inconformismo face às condições atuais do mundo, implica o sentido do intolerável perante as injustiças da sociedade e ante as desconformidades da vida, requer a inconivência e a insubordinação na história que precisa ser apressada na sua transformação. Tal apressar refere-se à urgência do compromisso, da mobilização das vontades em direção ao futuro anunciado, de modo a antecipar o futuro esperado. De acordo com J. Moltmann, há um sentido do escatológico que obriga a esse apressar da história, que na prática significa «não aceitar as coisas como elas são hoje, mas vê-las como podem ser naquele futuro e realizar agora esse poder ser significa fazer jus a esse futuro»⁵².

Há, assim, inerente à tensão escatológica sentida pelo cristão o olhar para o futuro e o projetar de uma nova realidade, numa orientação para a ação e para atuação daquele que espera. Desta forma, o amanhã anunciado ganha força material e presença na realidade vivida. Ou seja, como o define J. Moltmann, «em virtude da esperança não esmorecemos, não desanimamos de nós mesmos, mas nos mantemos irreconciliados e insubmissos num mundo injusto e de morte»⁵³.

Portanto, a escatologia reporta-se a um projeto de futuro, que habilita o cristão para o gerar de uma praxis histórica capaz de testemunhar sobre a esperança do Reino. Por conseguinte, toda a vida cristã e a existência da Igreja deveriam estar intensamente catalisadas por essa orientação escatológica e marcadas pelo problema do futuro.

Na procura de uma identidade distinta para o dizer da escatologia que identificará a fé cristã, J. Moltmann pergunta: qual é o «logos» próprio da escatologia cristã? E responde:

⁵⁰Cf. J. MOLTSMANN, *No fim, o início: breve tratado sobre a esperança*, 112.

⁵¹Cf. J. MOLTSMANN, *Ética da esperança*, 20.

⁵²J. MOLTSMANN, *Ética da esperança*, 21.

⁵³J. MOLTSMANN, *No fim, o início: breve tratado sobre a esperança*, 115.

«escatologia significa doutrina acerca da esperança cristã, a qual abarca tanto o esperado como o mesmo esperar vivificado por ele»⁵⁴.

À escatologia J. Moltmann define-a em conexão com a história:

«a escatologia terá que ver sempre com um fim, com o último dia, com a última palavra, com a última ação, com o “final da história”. No entanto, a “escatologia cristã” não tem a ver com tais “soluções finais” apocalípticas, porque o seu tema não é em absoluto “o final”, mas – muito longe disso – a nova criação de todas as coisas»⁵⁵.

J. Moltmann, quanto à escatologia cristã, refunda-a e retoma-lhe toda a importância essencial, uma vez que os testemunhos bíblicos estão imbuídos de uma esperança messiânica⁵⁶, e reagirá fundamentalmente à redução da apocalíptica ao «momento escatológico». Em alternativa, quis pensar o homem na história segundo uma escatologia que não subestimasse a mundanidade e a temporalidade definidoras do ser humano.

Pretendendo tornar mais significativa a descoberta da escatologia e querendo conferir-lhe força de eficácia, através de uma crítica contundente das teologias transcendentalistas, personalistas ou existencialistas, J. Moltmann optou por ressaltar uma dimensão intramundana e histórica da escatologia cristã, trabalhando, especialmente, o impacto político e social da historificação escatológica e apocalíptica.

Se para a escatologia cristã há um «já» escatológico (o Reino já está presente) porque Cristo já chegou e haverá um «ainda-não» (o Reino será consumado) porque Cristo chegará, desta esperança e desta tensão escatológica resultam repercussões para a práxis histórica e implicações para a condição humana, na sua historicidade.

⁵⁴J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 20.

⁵⁵J. MOLTSMANN, *La venida de Dios. Escatología Cristiana*, Sígueme, Salamanca, 2004, 13.

⁵⁶Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 19-28.

O horizonte de expectativa exige uma estrutura histórica processual e sucessiva na qual se materialize, como o define J. Moltmann, o «desenvolver uma doutrina cristã da praxis»⁵⁷. O horizonte escatológico de expectativa precisa de se apoderar do presente, reconfigurando-o, e constituindo a adequação do futuro da terra e da humanidade com o prometido e com o que há-de vir.

É neste sentido que o Teólogo da Esperança fala da missão escatológica dos cristãos, entendendo-a, justamente, como «expectativa criadora», tal como E. Bloch já a tinha caracterizado, como a dinâmica da esperança que, «por se abrir ao futuro universal do reino, incita à crítica e à modificação do presente»⁵⁸.

O futuro aguardado torna possível apreender possibilidades sempre novas, transporta potencialidades infinitas para o exercício da liberdade criadora na história. Por isso, a tensão escatológica vivenciada pela expectativa do futuro prometido do Reino sugere compromisso histórico. Assim refere J. Moltmann:

«O domínio que há-de vir do Cristo ressuscitado é algo que não se pode esperar e aguardar unicamente. Esta esperança e esta expectativa imprimem a sua marca também na vida, no trabalhar e no sofrer na história da sociedade. Por ele a missão não significa tão só propagação da fé e da esperança, mas também modificação histórica da vida»⁵⁹.

A certeza de futuro vem insuflar uma esperança criadora que precisa de se historificar. Aí, segundo a consideração moltmanniana, «o futuro não realizado ainda da promessa entra em contradição com a realidade dada. Nesta contradição a historicidade do real é experimentada como a linha de fronteira que separa o presente do futuro prometido»⁶⁰.

⁵⁷J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 431.

⁵⁸J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 432.

⁵⁹J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 425.

⁶⁰J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 292.

Mas é aqui, neste chão material e terreno, na ironia e na crítica à caducidade das circunstâncias, que se historiciza escatologicamente a verdade e a coerência das possibilidades da esperança, que se perspectiva a força transformadora da esperança cristã em direção no futuro do Reino.

A historicidade tem a ver com a própria natureza da existência humana, na medida em que exigentemente se refere ao mundo e ao tempo. Refere-se ao mundo como a um projeto; e refere-se ao tempo como a um enquadramento dinâmico da realização progressiva desse projeto. A historicidade é a forma de cartografar a exercitação das responsabilidades, o espaço para a profundidade do compromisso decisivo da liberdade.

A historicidade envolve a estrutura da liberdade e da esperança. Nela, o humano descobre-se como existência na história, como ser da história e compreende essa história como história do seu ser.

Nesta dialética do acontecer, para a «Teologia da Esperança», «todo o histórico está repleto de possibilidades, de possibilidades utilizadas e não utilizadas, aproveitadas e impedidas»⁶¹.

Nesta escatologia cristã, a história, nas suas possibilidades e perigos, apesar das suas ambiguidades e contradições, já comporta o prometido, enquanto acontecimento latente e esboçado. Na historicidade, Cristo é já acontecimento como latência e como tendência⁶².

Por consequência, esta compreensão da escatologia conclui que não seria aceitável apenas esperar o «final da história» para alcançar o Reino e a novidade da salvação: tudo já é “Kayrós”, espaço de graça e de libertação.

Esta consideração da história pressupõe que nela está em realização a esperança escatológica, a «humanização escatológica do homem, a socialização escatológica da

⁶¹J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 349.

⁶²Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 293. Este conceito da história é, em muito, integrado no pensamento de J. Moltmann como «matéria em processo», como o Teólogo da Esperança o explicita, enquanto contributo que radica no pensamento de E. Bloch. O seu materialismo dialético une dois extremos «natureza» e «futuro» num conceito histórico. E como refere J. Moltmann, no seu materialismo processual, o Filósofo da Esperança «fala de “tendências” e “latências” da realidade. Segundo Bloch, na matéria existem “relações e processos”». Cf. J. MOLTSMANN, *En diálogo con Ernst Bloch*, 116.

humanidade, paz escatológica da criação inteira»⁶³ Esta concepção da história, e do universo, em J. Moltmann, permite-lhe regressar ao Deus da promessa, ao Deus do éxodo, em conexão com todo o apelo às tarefas de libertação deste mundo e a abertura às possibilidades concretas de um novo tempo para os oprimidos.

Esta é uma das referências importantes da reflexão teológica de J. Moltmann, a redescoberta da história, a valorização do histórico e do concreto, como integrantes da identidade dos cristãos⁶⁴.

O aspeto histórico permite-nos estabelecer uma rutura com uma estreita concepção individualista e ultrapassa fronteiras artificiais entre vida de fé e tarefa terrestre, entre Igreja e mundo. A construção de uma história outra, de justiça, tem valor de aceitação do Reino, e a valorização de toda a história humana reafirma a existência de uma só história da presença de graça e de edificação do Reino.

A realidade é interpretada como história e o momento presente como frontispício do novo. Toda a realidade, no tempo concreto, está dinamizada e orientada para um fim pleno de sentido realizador. E esse fim e essa absoluta novidade constituem o «éschaton» da história, que está a acontecer, manifestando-se em processo, historicando-se⁶⁵. J. Moltmann expressa toda esta dialética presente-futuro de forma especialmente feliz: «Manifestando-se num tempo em que ainda não é possível o seu futuro, torna possível este futuro»⁶⁶.

Para além de pretender, J. Moltmann, no contexto da dialética presente/futuro, afirmar como tem um sentido a história da humanidade, procura explicar como o futuro absoluto, de que fala a teologia, tem a ver com o presente e com o futuro histórico.

⁶³J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, 424.

⁶⁴J. Moltmann revela-se sensível ao risco da desvalorização ou da secundarização da vida presente no viver da esperança cristã (cf. *Teología de la Esperanza*, 33-41. Alguns dos seus trabalhos posteriores procuraram, ainda mais assumidamente, valorizar a luta histórica do homem em contextos de exigente agir transformador, de luta pela libertação.

⁶⁵Para J. Moltmann tornou-se fascinante no pensamento de E. Bloch a ideia do «éschaton» na história. Nele, a “consciência antecipante” é fundamental para toda a sua obra. E, através do «ainda-não-consciente», pelo desenvolvimento de uma poderosa «ontologia do ainda-não», toda a matéria comporta uma dimensão fecunda, compreendida a partir do conceito de «processo», de «realidade tendencial», como matéria em processo, enquanto processo que avança dialeticamente.

⁶⁶J. MOLTSMANN, *En diálogo con Ernst Bloch*, 153.

Sobre a dialética presente/futuro, J. Moltmann recusa duas orientações hermenêuticas que se apresentam em polos opostos: a escatologia consequente, segundo a qual o Reino de Deus é pura futuridade, e a escatologia realizada, que o considera totalmente já presencializado na história.

Se J. Moltmann baseia toda a expectativa do novo na mensagem profética do Antigo Testamento, e se a «Teologia da Esperança» tem na ressurreição o seu ponto central, uma vez que toda a nova compreensão da escatologia se dirige a ela e a partir dela⁶⁷ - «a escatologia cristã fala do futuro de Cristo, o qual ilumina o ser humano e o mundo»⁶⁸ - no entanto, sobre a dialética história/escatologia, na construção de uma teologia orientada para o futuro, de maneira histórica, J. Moltmann recorre à filosofia da história de E. Bloch⁶⁹.

Como forma de garantir um novo conteúdo ao pensamento escatológico, J. Moltmann encontra no «mestre da esperança» ou, como também o classifica, «na “teologia” de Bloch»⁷⁰, as bases para uma renovada teologia com uma nova e criativa perspetivação da escatologia.

É, pois, incontornável reconhecer o discurso propositivo de E. Bloch e a profundidade da influência daquela escatologia neomarxista na estruturação do pensamento teológico de J. Moltmann, de modo particular, na relação entre história e escatologia, na dinamização da esperança no processo da história.

Existe, portanto, uma antropologia escatológica que apresenta um enraizamento, como o reconhece J. Moltmann, na filosofia da esperança:

«A novidade da filosofia de Ernst Bloch consiste em não reduzir esta potência que existe dentro do homem, nem a sua esperança, a pura interioridade, nem em adiar a

⁶⁷Cf. W.-D. MARSCH, J. MOLTSMANN, *Discusión sobre la Teología de la Esperanza*, 13-14. Para J. Moltmann, a escatologia cristã distingue-se tanto da fé da promessa do Antigo Testamento, como da escatologia profética e apocalíptica, pelo fato de o seu futuro da história falar de Cristo e do seu futuro. Por isso, sublinha o autor, que «a escatologia cristã é, no seu núcleo, cristologia em perspetiva escatológica». J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, 252.

⁶⁸J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, 255.

⁶⁹Importa sublinhar que o reconhecimento e a referência à utilização das bases filosóficas de E. Bloch não significam que, de algum modo, se possa inferir que apenas aquela hermenêutica da esperança influenciou J. Moltmann, como em capítulos anteriores tivemos oportunidade de o fundamentar.

⁷⁰J. MOLTSMANN, *En diálogo con Ernst Bloch*, 111.

sua realização para um além, mas em colocar junto com a “potência do homem em direção ao mundo” uma ontologia da “potência do mundo em direção ao homem”. Dá-se uma correlação entre a potência do homem, materializada nas suas esperanças, e a potência do processo. Todo o real transforma-se, pela sua natureza processual, em possibilidade»⁷¹.

Sobre esta importância do projeto-esperança de E. Bloch, o teólogo J. L. Ruiz de la Peña descreve o admirável esforço propositivo do filósofo de *O princípio esperança*:

«a sua ontologia retrata a realidade como possibilidade em processo, capaz de auto transcender-se em direção à novidade; o mundo torna-se assim num “laboratório de uma salvação possível”. A sua antropologia exalta a responsabilidade criativa do homem, ao mesmo tempo que lhe reconhece uma indiscutível prioridade ontológica e axiológica. A totalidade do real, aberta a “um futuro sempre maior” por obra da transcendência surgida na história e, portanto, imanente ao mesmo processo (“transcender sem transcendência”), orienta-se em direção a uma plenitude de ser e de sentido (o “Novum Ultimum”) onde se realizarão por fim a superação de todas as contradições e a instauração da desejada “pátria da identidade”»⁷².

A partir da perspectiva blochiana de história, compreendida em fermentação, utopicamente aberta, e adotando o seu processual conceito de homem, - «o homem é o ser que

⁷¹J. MOLTMANN, *En diálogo con Ernst Bloch*, 172. A primazia da possibilidade é uma chave para interpretar o presente carregado de futuro, de acordo com a «ontologia do ainda-não-ser». Como o disse J. Moltmann: «Desde Aristóteles tem estado vigente o princípio de que a realidade está acima da possibilidade. E. Bloch procurou inverter este princípio: a possibilidade está acima da realidade». J. MOLTMANN, *En diálogo con Ernst Bloch*, 153.

⁷²J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, 11.

por antonomásia está orientado para o futuro»⁷³- J. Moltmann densifica os conteúdos do futuro que a esperança espera.

Nesta perspetiva, J. Moltmann aproxima-se visivelmente de E. Bloch na compreensão da dinâmica da história aberta ao futuro, estando o futuro grávido de uma novidade genuína⁷⁴.

Mas, ao falar de um futuro gerador de uma radical novidade, J. Moltmann supera o nó essencial do problema ontológico blochiano, pois, na «Teologia da Esperança» o futuro escatológico não se restringe a uma extrapolação do desenvolvimento evolutivo do mundo, a uma atualização das possibilidades latentes no presente, não se confina na história à possibilidade já em germinação, à simples potenciação ou evolução da «dynamis» inerente à história.

Para além de uma linha prospetiva de continuidade em que, segundo E. Bloch, se engendra a novidade, o «Novum Ultimum» como «reino da identidade», já em J. Moltmann à história não é negada a alteridade, o totalmente Outro.

O futuro, de acordo com o pensamento teológico de J. Moltmann, está em processo na história, mas pressupõe o postulado teleológico, consubstancial à esperança cristã, implica o «telos» conclusivo e plenificador.

Como afirma Juan Alfaro, o humanismo de E. Bloch tem o seu aspeto mais positivo, altamente positivo, pela importância primordial que reconhece à construção histórica da esperança: «a história, lugar privilegiado do novo sob o impulso da esperança, que não pode renunciar a marchar sempre mais longe»⁷⁵. Foi esta a perspetiva do processo histórico e da

⁷³J. MOLTSMANN, *En diálogo con Ernst Bloch*, 172.

⁷⁴Este conceito de realidade formula-o E. Bloch partindo do conceito aristotélico de matéria, como «ser em possibilidade». Mas como refere J. Moltmann, «se este conceito estava ordenado de modo meramente passivo à “entelequia” da forma, Bloch associa-se à viragem dos aristotélicos renascentistas, do teísmo ao panteísmo (Avicena, Giordano Bruno, etc.): a mesma matéria produz as suas formas. Ela mesma é o agente do processo. A matéria é em si mesma o fecundo seio materno; no fundo ela mesma é o deus que se manifesta e cria a si mesmo. A história desta matéria é o “deus em devir”». J. MOLTSMANN, *En diálogo con Ernst Bloch*, 117.

⁷⁵J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 191.

esperança sempre esperante que na escatologia marxista de E. Bloch mais influenciou a «Teologia da Esperança» de J. Moltmann.

Contudo, o entendimento da realidade como história aberta à novidade e ao futuro também é seguido da crítica a E. Bloch. Contrapondo-se a uma interpretação secular da história como processo imanente, processo infinito e autopropulsado, afirma J. Moltmann:

«Um conceito da história sem ideia de transcendência, uma escatologia do mundo sem ressurreição, um princípio esperança que não vá mais além do que a planificação económica, dos conceitos de desenvolvimento e progresso e da ciência das tendências, tem forçosamente que defraudar o sentido aberto da realidade e o anseio do indigente ser humano»⁷⁶.

Nesta afirmação de um futuro que comporta o elemento de novidade, de uma magnitude imprevisível, não planificável e não evolutiva, ganha espaço a crítica ao «logro do devir histórico»⁷⁷. A tese de uma história interminável ou de um processo «ad infinitum», como sugere E. Bloch, foi objeto de questionamentos, entre outros, também por J. Moltmann, na medida em que o «princípio esperança» corre o perigo de se desmoronar a si mesmo⁷⁸, em virtude do seu inacabamento crónico, num mundo transformado num processo sem fim, interminavelmente marcado pelo permanente défice ontológico.

Na dialética presente/futuro, e na relação entre a escatologia cristã e a história, J. Moltmann integra no seu pensamento teológico o messianismo que proclama na história um futuro que está muito para além do agora possível. Reconhece que o presente está já carregado de futuro. Defende uma dinâmica progressiva, que conduzirá à eclosão do atualmente gestado na história e fundamenta «uma consciência de advento»⁷⁹.

⁷⁶J. MOLTMANN, *En diálogo con Ernst Bloch*, 195.

⁷⁷Cf. J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 193.

⁷⁸Cf. J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, 445.

⁷⁹Cf. J. MOLTMANN, *En diálogo con Ernst Bloch*, 116.

Porém, em J. Moltmann, o futuro não é dedutível do presente, não se limita a ser apenas uma variante do presente. O ainda-não de uma história aberta ao futuro ilumina toda a história. Mas, para além do exclusivo acontecer histórico, «a expectativa do que virá, em virtude da ressurreição de Cristo, converte necessariamente toda a realidade experimentável e toda a experiência real numa experiência provisional e numa realidade que não contém ainda em si aquele que se está esperando»⁸⁰.

Assim, a esperança no futuro escatológico já aberto na ressurreição de Cristo é um dom que preexiste à história, e a transcende, elevando-a. Coexiste com ela e a ela advirá para a sua mais absoluta recriação.

Desta maneira, a ressurreição é o ponto central da «Teologia da Esperança» de J. Moltmann, que bem se poderia chamar «Teologia da Ressurreição», com afirma W. D. Marsch, porque toda a nova compreensão da escatologia se dirige a ela e a partir dela⁸¹. É o futuro que aponta para o início; o futuro que vem e nos coloca na sua direção.

De acordo com J. Moltmann, a esperança cristã fala do futuro de Cristo, o qual ilumina o ser humano e o mundo⁸². Constitui um dom qualitativamente novo. Novidade não-derivada, Ele é o futuro dos nossos esforços pelo futuro.

Para a escatologia de J. Moltmann, o Ressuscitado inaugura o verdadeiro futuro do homem e do universo que está ligado a ele. O seu futuro absolutamente novo, sem limite está para além de um futuro que é possível imaginar pela prospetiva e tentar dominar por planos – futuro sempre limitado da humanidade.

Na teologia de J. Moltmann a ressurreição já realizada em Cristo ainda subsiste para nós em promessas, num ainda não, que projeta toda a esperança humana para o futuro de Cristo. É o novo, como fim e fermento da história.

⁸⁰J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, 236-237.

⁸¹Cf. W.-D. MARSCH, J. MOLTMANN, *Discusión sobre la Teología de la Esperanza*, 13-14

⁸²Cf. J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, 247.

É, no fundo, o binómio continuidade/novidade, na dialética presente/futuro, assim dita de forma concisa e expressiva: «um futuro sem novidade é mera extrapolação do presente, e um presente sem continuidade é a negação pura e simples do futuro»⁸³.

Desta interconexão entre compreensão da escatologia cristã e a interpretação da história emerge a perspetiva de uma nova e fecunda vinculação entre o futuro intra-histórico e o fim da história, da qual resulta um exigente sentido de responsabilidade política e social. Todo este contexto teológico implica a esperança. Da experiência da historicidade ao sentido da esperança, o «éschaton» na história comporta a responsabilidade da esperança, o mesmo será dizer, suscita o dever pelo que ainda não é, provoca o dever sobre o que ainda não é.

Todo este vasto horizonte de possibilidades que se colocam para o exercício da liberdade e da criatividade humanas é das cruciais conquistas do pensamento teológico de J. Moltmann. A extensiva e profunda responsabilidade histórica inerente a esta esperança escatológica explicita a repulsa de todo o gérmen anti utópico, exclui qualquer das modalidades da resignação perante o presente e futuro da história humana, rejeita todas as expressões de passividade dos cristãos no aguardar do Reino. Em vez de uma relação sossegada com o mundo, a esperança transcendente – em tudo quanto combate o perigo letal para a praxis cristã de quem considere o fim dos tempos, o «éschaton», como garantia mecanicista, determinista e dissociada de um agir transformador – a esperança cristã impulsiona o humano para a ação, para o instante genesíaco do homem, para o acontecer, antecipando fragmentos do futuro.

Podemos, pois, concluir com as palavras de J. Moltmann sobre esta antropologia escatológica: «Só mediante a transformação real da nossa vida e das suas circunstâncias vitais e pela superação do atual e vinculante, através de um processo de transformação, irrompe na história a liberdade que declara iniciado o nosso futuro»⁸⁴.

⁸³J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, 7.

⁸⁴J. MOLTMANN, *En diálogo con Ernst Bloch*, 180.

Assim, é através da inter-relação entre a história e a escatologia que melhor se explicita a esperança teológica em J. Moltmann. No discurso da Escola da Esperança, ao contrário de uma postura conformista e passiva, na prática impotente, diante da vida real, a esperança ganha força material, traz um forte elemento político, no sentido de uma contraposição ao «status quo». Essa nova função da esperança comporta uma nova consciência e uma nova linguagem diante da vida e da história. Como tal, a esperança cumpre a função de transformar a realidade. Ela torna-se uma força material, uma força de mudança real. Materializa-se incorporando-se na história, ensaiando a antecipação do futuro. Pelo agir humano, a esperança cria as possibilidades materiais para que a escatologia, em tudo quanto exige de rutura atual, implique transfiguração na vida real.

3. Querer por esperança

Em que medida uma orientação escatológica se tornará uma ilusão? O futuramente novo que implicações requerem para que não se converta numa vaga esperança?

J. Moltmann aponta um vetor distintivo para o reconhecimento de uma correta orientação escatológica, para a compreensão do futuro pelo cristão. Na sua feliz expressão, os conteúdos escatológicos da esperança ganham significado positivo quando conduzem «a um querer por esperança»⁸⁵.

Se é tão verdadeiro que existem labirintos da dor e da mágoa, um amargurado chão da história, se persiste uma arquitetura da noite e do medo, haverá uma esperança resistente a todas as mortes, a todas as dores?

Diz-nos K. Barth: «um fim sem fim é atroz. É a imagem da perdição humana»⁸⁶.

Um sonho impossível? Estaremos, por acaso, condenados ao eternamente idêntico a si mesmo, à história perpetuada tal qual é? Será fatídico o nosso futuro, de uma finitude

⁸⁵ J. MOLTSMANN, *En diálogo con Ernst Bloch*, 120.

⁸⁶ K. BARTH, *Esquise d'une dogmatique*, Cerf, Neuchâtel, 1968, 210.

inevitável? O amanhã será redutível ao ontem, prescindindo a humanidade da projeção de um futuro outro e do projeto de uma história outra?

De uma forma sintética Ruiz de la Peña leva à escrita o nó do problema: «ou o futuro está grávido de uma novidade genuína ou a história não tem justificação, uma vez que discorre no e para o vazio»⁸⁷.

Um futuro gerador de autêntica novidade, o futuro, quando aparece carregado de conteúdos sociais, recebe o nome de utopia. A utopia é o futuro que ilumina a história presente e é o motor que a partir da interioridade do tempo o empurra para diante. É o luminoso. O desejado.

Captando lucidamente o espírito utópico, diz L. Hurbon: «Enquanto força antecipadora, a utopia liberta do fatalismo e expressa a esperança das massas numa viragem radical dos seus condicionamentos de opressão»⁸⁸.

Tal como E. Bloch, descreve J. Moltmann que a «utopia é o órgão metódico para o novo»⁸⁹ e, portanto, na sua essência transporta uma orientação escatológica que nos projeta para o futuramente novo. É o «para onde» que alimenta a esperança. Um futuro mais esperado do que conhecido. «Uma esperança menos vista que desejada: o futuro. É a meta pressentida mais do que conhecida, não alcançada, mas sim perseguida»⁹⁰.

Segundo a perspectiva cristã, a base e o motivo da esperança encontram-se, como refere J. Moltmann, no êxodo e na ressurreição⁹¹, conferindo à compreensão do Reino um sentido de orientação para o futuro, totalmente escatológico. Esse tempo outro suscita um profético alvoreço. Provoca júbilo, gera uma alegria expansiva.

Sobre o desejo e do que os olhos querem ver, à véspera esplendorosa do fruto, onde habita a plenitude e onde mora o prometido, hão-de corresponder inquietação e sobressalto, fascínio e exaltação.

⁸⁷J. L. RUIZ DE LA PENA, *La pascua de la creación*, 21.

⁸⁸L. HURBON, *Ernst Bloch: utopía y esperanza*, 52.

⁸⁹L. HURBON, *Ernst Bloch: utopía y esperanza*, 120.

⁹⁰GÓMEZ-HERAS, *Introducción. Un éxodo personal hacia la utopía*, 10.

⁹¹Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, 20-21.

Desse futuro e dessa promessa, transbordantes de apelos e de espera, no coração da vida e para além dela, num crescendo e no extremo da distância, a esperança do Reino é também uma tensão.

Por conseguinte, se a esperança é um dado antropológico, antes de ser uma coordenada teologal, contudo, o sentido e orientação escatológica da esperança cristã introduzem um outro patamar de exigência, adicionam na história expectativa e intensificam o inconformismo face ao relativismo do agora. Porém, os cristãos não sabem mais do que outros acerca do futuro. Querem a reconfiguração do coração do mundo. Com outros rejeitam a desfiguração da terra e ensaiam etapas que conduzam a coordenadas de salvação.

Mesmo quando para outros a historicidade do homem seja de sentido ascendente, a esperança cristã instigará sempre à insubordinação na história face a qualquer utopia do «status quo». Porque na esperança cristã radica uma ontologia escatológica, na qual a nossa consciência encontra a sua essência. A aspiração pelo totalmente outro inaugura uma diferente matriz antropológica, uma antropologia escatológica capaz de irmanar a história e a condição humana com a sua glorificação⁹². Por consequência, a construção histórica estará sempre marcada pelas contingências do presente, em contraste com a plenitude esperada pela esperança cristã.

Enquanto referência teologal a esperança cristã não se contrapõe, como alternativa ou em rutura, a qualquer expressão da esperança. Antes potencia a esperança humana, confere-lhe outro sentido mais amplo e eleva-a para um novo horizonte de realização.

Na historicidade humana a ressurreição afirma que o mundo ainda não está concluído, mas está em processo histórico, rumo ao «éschaton» absoluto. E é essa luz que revela algo mais à esperança humana. A luminosidade do Ressuscitado plenitudifica projetivamente a esperança.

⁹²Cf. J. MOLTMANN, *En diálogo con Ernst Bloch*, 180.

O maior poder de futuro que aviva a expectativa escatológica cristã não desvaloriza, nem substitui, qualquer experiência histórica da esperança, mas atribui garantia de sentido ao novo que ainda está por acontecer.

Pelo seu poder de futuro, o Cristianismo olha a história orientada para um futuro sempre maior. Recorrendo às palavras de W. Kasper, porque o Cristianismo é a religião do futuro absoluto, «o Cristianismo é a crise da arrogância (hybris) humana»⁹³. Cria impaciência, porque não é religião de saciados, nem de satisfeitos. «Não é ópio do povo que adormece, mas fermento que move»⁹⁴.

Na abertura para o futuro qualitativamente novo, o aguilhão do futuro arde implacavelmente na carne de todo o presente e faz da expectativa escatológica cristã um contínuo estímulo crítico, uma crítica às instituições, contra estruturas sociais, contra a mentalidade que nelas predomina⁹⁵.

O que a esperança nos promete conduz a uma esperança criadora, com quem busca o futuro, como quem está transpondo fronteiras. Suscita um «esperar», numa espera que adquire o sentido de inconivência com o estado do mundo e suas condições, de indignação ética e política face às realidades da injustiça social, de inconformismo ante as negações e ataques à vida.

O que a esperança nos promete instiga o «apressar» da esperança no futuro, que deita raízes no presente e ganha corpo no acontecer quotidiano. Cumpre uma função mobilizadora e libertadora da história, como um movimento na direção do que se aguarda⁹⁶. E é esse poder avassalador do futuro a conferir outro horizonte de realização e de sentido ao agir humano, diferenciando-o do agir despido da esperança. Mas, inspirando sempre a ação, exigindo compromisso. Ou seja, a esperança no futuro escatológico de Deus principia por possibilitar projetos de transformação na história.

⁹³W. KASPER, *Introdução à Fé*, 179 -180.

⁹⁴W. KASPER, *Introdução à Fé*, 199.

⁹⁵Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Dios futuro del hombre*, Sígueme, Salamanca, 1970, 172.

⁹⁶Cf. J. MOLTMANN, *Ética da Esperança*, 21.

Em consonância com J. Moltmann, podemos falar de uma escatologia transformadora como desenvolvimento de uma cristologia escatológica. Há uma ética da esperança, como ética messiânica, como ética transformadora: «a ética do seguimento de Jesus é uma ética da antecipação do seu futuro»⁹⁷. Esta ética transformadora «introduz a ação transformadora para antecipar o máximo possível a nova criação de todas as coisas, que Deus prometeu e inaugurou em Cristo»⁹⁸.

O nosso futuro é projetado na história e, mais do que isso, projeta-se para além da história. Mas é no interior da história que a existência humana é interpelada e incitada a dar uma resposta, exercendo o dever do risco histórico, em oposição a todo o imobilismo de pouca fé.

Com efeito, o «éschaton» impele o agir humano à realização de um futuro terreno melhor⁹⁹. A expectativa escatológica cristã encoraja ao compromisso transformador neste mundo, para que se torne reino de justiça, de amor e de paz.

A esperança escatológica mostra o possível e o mutável no mundo. Como afirma J. Moltmann, essa esperança chama a uma missão prática, «que é uma “praxis” que modifica o mundo e está desejosa de futuro»¹⁰⁰.

O conceito de «praxis» que é comum ao marxismo e ao pensamento social é avocado pelo discurso teológico para expressar a imperiosa coincidência entre a transformação das circunstâncias materiais e da própria consciência do que se é, numa coincidência entre o «fazer» e o «ser». A «praxis» é assim a unidade dialética entre a teoria e prática, cada uma alimentando e enriquecendo a outra.

Em busca da «cidade futura», a experiência da realidade nas suas possibilidades de mudança, como história, nessa «praxis», não só o homem está aberto ao futuro, como também o mundo está cheio de futuro e de possibilidades ilimitadas de transformação¹⁰¹.

⁹⁷J. MOLTSMANN, *Ética da Esperança*, 56.

⁹⁸J. MOLTSMANN, *Ética da Esperança*, 59.

⁹⁹Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Dios futuro del hombre*, 172.

¹⁰⁰J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, 374.

Quanto a esta expectativa cheia de esperança, do seguinte modo conclui J. Moltmann:

«A “praxis” da missão transformadora necessita de uma certa confiança com o mundo e de uma esperança para o mundo. Procura o real e objetivamente possível neste mundo, para apreendê-lo e para realizá-lo em direção ao futuro prometido da justiça, da vida e do reino de Deus»¹⁰².

Porém, esta esperança não pode ignorar a complexidade do real, não alimenta falsas expectativas, nem a esperança cristã proclama um acesso facilitista a um fim feliz da história do mundo ou um qualquer consolo ilusório face à angústia existencial e perante as contradições da história. A hermenêutica cristã conhece uma «hermenêutica do perigo»¹⁰³.

Com a consciência dos riscos e dos apuros, com o conhecimento do grito de catástrofe, das ameaças à humanidade e das possibilidades de aniquilação que se colocam ao mundo, a esperança cristã torna-se força material pelo que exige de compromisso na antecipação do futuro, na antecipação do «shalom», na superação do tempo da dor e da morte. A festa libertadora da ressurreição, escreveu J. Moltmann, iniciar-se-á na dialética da vida, onde acontece a dialética cristã¹⁰⁴. Aí, a «festa libertadora» cria uma tensão na vida diária, suportando conscientemente todas as limitações e cada uma das dores e sofrimentos, no mundo ainda não libertado, na certeza de que se realizará «a festa da liberdade, uma “festa sem fim”»¹⁰⁵.

O futuro orienta a ação. Em direção ao «ulteriormente novo»¹⁰⁶, o esperar torna presente, mediante mecanismos de antecipação, o futuro em direção ao qual a história se encaminha.

¹⁰¹Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, 374.

¹⁰²J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, 374.

¹⁰³J. MOLTSMANN, *La justicia crea futuro*, 59.

¹⁰⁴Cf. J. MOLTSMANN, *Un nuevo estilo de vida*, 64.

¹⁰⁵J. MOLTSMANN, *Un nuevo estilo de vida*, 55.

¹⁰⁶Cf. J. MOLTSMANN, *En diálogo con Ernst Bloch*, 117.

Em sintonia com a compreensão da perspectiva cristã da escatologia aprofundada por J. Moltmann, «em esperança e ação o homem transcende-se a si mesmo»¹⁰⁷. Assim, a escatologia conduz a um «querer por esperança»¹⁰⁸, através do nosso agir transformador da história, que é antecipador do futuro de plenitude.

É o «querer por esperança» que materializa a poderosa articulação entre a esperança teológica e a esperança prática. O «querer por esperança», que envolve o desejo e implica a vontade, impulsiona o nosso dever diário de agir, de intervir.

O «locus theologicus» da esperança é a história, num tempo concreto, numa realidade presente, que é latência de algo e tendência para algo. E é a partir deste conceito aberto e dinâmico da história que se realiza o «querer por esperança», pela descoberta da inadequação entre o que a esperança pressente como possível futuro e o que a experiência aporta como presente concreto. Da insatisfação causada pelo agora, porque não é o tempo da plenitude, impulsiona-se o querer por esperança. Por isso, em virtude da esperança, aqueles que foram tocados pelo sopro do futuro, permanecem irreconciliados e insubmissos num mundo injusto e de morte¹⁰⁹.

Aqueles que foram tocados pelo sopro do futuro hão-de experimentar uma desmedida esperança, porque vivem da libertação de uma esperança maior¹¹⁰. É neste sentido que J. Moltmann fala da «constante mais-valia da promessa»¹¹¹. As realizações históricas e o alcançar de metas concretas induzem à intensificação de novas e mais vastas expectativas, em vez da distensão do ânimo e das disposições.

É a mais-valia da esperança que não permite o estreitar horizontes, antes dilatar e multiplicar as perspectivas para além de todo o já conquistado na realidade histórico. Deve-se «à constante mais-valia da promessa e ao seu permanente excesso para além da história»¹¹² o

¹⁰⁷J. MOLTSMANN, *En diálogo con Ernst Bloch*, 117.

¹⁰⁸J. MOLTSMANN, *En diálogo con Ernst Bloch*, 120.

¹⁰⁹Cf. J. MOLTSMANN, *No fim, o início: breve tratado sobre a esperança*, 115.

¹¹⁰Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Sígueme, 132.

¹¹¹J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Sígueme, 132.

¹¹²J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Sígueme, 132.

poder de projetar e orientar as potencialidades da história para possibilidades inéditas, devido ao caráter inelutável do Deus da promessa.

Acompanhando o pensamento de J. Moltmann, todos quantos foram tocados pelo sopro do futuro, pela promessa, crescem na consciência de que esperam um «ainda não» que transcende todo o presente, que transcende toda a experiência e toda a história:

«Da promessa procedem elementos de agitação que não permitem contentar-se com um presente que não está pleno. Sob o signo da promessa esta realidade não é experimentada como um cosmos divinamente estabilizado, mas como história que avança, progride e sai para horizontes novos, ainda não contemplados»¹¹³.

O Teólogo da Esperança também descreve uma dimensão utópica da esperança, enquanto integra uma componente estratosférica, para além da «topia» e da topografia, para lá do já vivido ou conhecido. A esperança supõe uma u-topia, que num recurso a conceitos caros a E. Bloch, «é o “vermelho quente” de um futuro humano e cósmico, todavia inexausto, que obriga a transcender de maneira permanente situações dadas e conquistas realizadas»¹¹⁴.

J. Moltmann, sobre os conteúdos do futuro esperado e desejado, fala da «futurização do futuro atual»¹¹⁵, para referenciar esta sincronização entre as experiências humanas do tempo e o futuro escatológico: «Nenhum horizonte atual de futuro é idêntico “ao futuro” mesmo, nem pode identificar-se com ele»¹¹⁶.

Nestes termos, verifica-se que sobre o futuro e a esperança se processa uma (re)significação do conceito da utopia e a sua consubstanciação com o âmbito da «praxis», com implicações ético-políticas. O aspeto criador e reconfigurador da realidade histórica, indicando o futuro na realidade presente, através da «praxis» transformadora, faz da espera,

¹¹³J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, 132.

¹¹⁴J. MOLTMANN, *En diálogo con Ernst Bloch*, 170.

¹¹⁵J. MOLTMANN, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, 146.

¹¹⁶J. MOLTMANN, *Dios en la creación*, 149.

mais do que o estar ancorado a uma simples promessa de um ultramundo a-histórico, um motor da história.

Por isso, não há esperança na pura espera, nem se alcança o que se espera na espera pura, resignada e passiva, que se torna espera vã.

A esperança é o motor da história, que oferece impulso à praxis. Tal como a utopia, a esperança «supõe e mantém acesa a firme persuasão de que a mudança deve ser levada a cabo por nós»¹¹⁷. Tal como «a utopia se apresenta como força histórica de repulsa ao derrotismo, ao fatalismo, gerados pela ideologia dominante»¹¹⁸, assim também a escatologia cristã, através da esperança, antecipa o futuro, uma realidade distinta, possível e melhor. Como diz J. Moltmann, a esperança «é uma força historicamente eficaz e ativadora»¹¹⁹.

A esperança inclui uma cartografia da procura. Tem mais a ver com o chão da indagação. Relaciona-se necessariamente com o que ainda não conhecemos, com o que nos falta do caminho a percorrer. Tal como a fé, é o espaço da falta, da fratura.

Nesta sequência, é motor da história, a esperança, na medida em que se une inseparavelmente ao agir transformador na história, com clara e enérgica incidência no político, no espaço comum de que é feita a praxis social. A fé (a esperança) torna possível a política. A esperança irá desencadear um dinamismo irresistível de compromisso na transfiguração da vida e da história.

Há, assim, uma hermenêutica política que dimana da esperança cristã e de uma teologia escatológica. Porque, em última instância, uma escatologia escatológica terá que se traduzir numa teologia política, sócio crítica¹²⁰.

Se a «divinização da política é uma superstição que os cristãos não podem permitir-se»¹²¹, embora a esperança implique o agir, como uma disciplina da esperança, a política, pelo contrário, também torna possível (a fé) a esperança.

¹¹⁷J. B. LIBANIO, *Utopia e esperança cristã*, 119.

¹¹⁸J. B. LIBANIO, *Utopia e esperança cristã*, 118.

¹¹⁹J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, 438.

¹²⁰Cf. J. MOLTSMANN, *Teología política, ética política*, 15.

O agir, essa embriaguez lúcida por uma realidade magnífica a descobrir através do avanço para diante de todo o universo, torna possível a responsabilidade da esperança. Comprova a verdade dos compromissos.

Aliás, a «responsabilidade da esperança» (1 Pe 3,15) corresponde a uma obrigação da comunidade cristã, é uma incumbência que transforma a comunidade cristã num constante alvoreçar dentro de cada sociedade¹²², sendo esperança pelo agir.

As tarefas terrestres comprovam a verdadeira generosidade para com o futuro, dando tudo ao presente na edificação da Cidade Outra, recriando e renovando, ao mesmo tempo, o vigor da esperança. Porque cada vez mais se sabe que, um dia não muito longe não muito perto, acontecerá a infindável festa da alegria.

¹²¹J. MOLTMANN, *Teología política, ética política*, 15.

¹²²Cf. J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, 28.

CONCLUSÃO

A História não é linear, é intermitente, faz-se de fluxos e de refluxos, num cerzir de tantos condicionamentos e constrangimentos, num zigzaguear que não consegue esconder, e muito menos travar, a edificação de uma sociedade outra. E é a consciência do tamanho do amanhã que impede o sossego da acomodação ou da resignação a uma etapa histórica determinada. Incita à crítica e à não instalação do presente. Provoca, sim, o ironizar a caducidade das circunstâncias pretensamente «absolutas».

O olhar posto no futuro não permite o otimismo fácil, nem alimenta o ópio de uma passividade derrotista ou qualquer tentativa de iludir as realidades. Mas, a expectativa das madrugadas felizes, os amanhãs, geram a esperança como motor da história.

Tomar partido pelo futuro gera uma itinerância que não pode ser apaziguada por nada, por nenhuma adversidade ou contrariedade. Dentro das complexidades da história, ou até na obscuridade do instante vivido, as razões da esperança responsabilizam-nos pelo que ainda está por fazer, geram o dever pelo que ainda não é, pelo que ainda não foi possível realizar. Nesta experiência antropológica, a condição do ser humano é de impulso, desejo, saudade do futuro, do ainda-não-determinado, que funda, como princípio dinâmico, todas as possibilidades de futuro do mundo e da humanidade.

Assim, o horizonte futuro e de sentido, ao mesmo tempo que nos faz aguentar longas vigílias em desassossego, lança-nos na aventura que é criar e transformar a vida e a história. O amanhã da escatologia desencadeará o querer por esperança, num dinamismo irresistível de compromisso ético e político.

De acordo com J. Moltmann, uma esperança escatológica tem relevância política e um cristianismo consequente tem efeitos revolucionários, ainda que não seja um programa revolucionário.

Como afirma o Concílio Vaticano II, «a esperança escatológica não diminui a importância das tarefas terrestres, mas antes apoia o seu compromisso com motivos novos» (GS 21).

O futuro assim desenvolvido como esperança e o anúncio da erupção atual desse futuro, correspondem a contributos inovadores de J. Moltmann para o pensamento teológico. Esta nova compreensão do poder catalisador do futuro e da esperança, que antecipa esse futuro na história e na vida presente, é uma marca distintiva da «Teologia da Esperança, que em muito se ficou a dever ao profícuo diálogo com a filosofia de E. Bloch.

A escatologia marxista é peculiar, pois as tendências históricas para um fim necessitam do empenho do único agente da história, que é o homem, o que implica, necessariamente, a «praxis» para a obtenção de uma sociedade transformada. Aí o futuro estará aberto à imensidão das potencialidades humanas.

Já a história para os cristãos tem sentido e valor em si mesma, porém, com uma diferenciada fundamentação e compreensão em virtude da relação entre a história e a escatologia. Como o fez J. Moltmann, perante a história é imperioso e é incontornável para os cristãos desenvolver uma hermenêutica da esperança. Mas, a esperança cristã é entendida como um esperar contra toda a esperança (cf. Rom 4, 18-24).

Por se fundamentar em Cristo ressuscitado, a escatologia cristã, sendo absolutamente maior do que a realização da esperança que está a acontecer no coração da história, comporta uma futura novidade absoluta. Ora, esta natureza ontológica da esperança partilhada pelos cristãos surge como a força que vem potenciar os horizontes de toda a esperança humana.

Esta esperança define uma determinada antropologia, enquanto marca essencial do ser e da existência humana, e porque condicionante crucial na assunção do tempo, do sentido do agir e dos compromissos históricos.

Colocamo-nos perante uma leitura antropológica e política da esperança. Há uma base antropológica que se estrutura com fundamento no viver da esperança cristã. Há uma

antropologia da esperança fundada numa ontologia do futuro. O ser humano, na sua delimitação fundamental, está em êxodo.

No campo da antropologia poderemos falar de uma viragem antropológica. Em muito se fica a dever a J. Moltmann pela sua influência no aprofundamento do alcance da dinâmica do esperar como vetor essencial da condição humana. Com ele, uma antropologia da esperança configura uma ontologia do porvir.

O presente trabalho permitiu evidenciar o contributo de J. Moltmann nesta redescoberta da mensagem escatológica e o seu influxo na inclusão do futuro como dimensão essencial da fé cristã, num processo contextual proveitoso para o diálogo com a modernidade. Daquele diálogo, certamente que uma das mais significativas contribuições trazidas pela obra daquele teólogo, resulta a determinação de uma nova e criativa vinculação entre o futuro intra-histórico e o fim da história.

O processo de investigação realizado aprofundou a nossa compreensão de que um Cristianismo que não se assuma como escatologia, que não seja plenamente escatologia, quanto ao essencial nada terá a ver com Cristo.

Pela mão de J. Moltmann foi possível desenvolver uma reflexão teológica sobre a escatologia, a promessa, o horizonte futuro ao qual se dirige a esperança. A Teologia, que tem por missão interpretar a estrutura escatológica da fé, é, neste sentido, também ciência da esperança.

A ideia teológica central em J. Moltmann, que é mobilizante de toda a sua reflexão, é a interpretação dialética da cruz e da ressurreição de Cristo, que fundamenta o entendimento escatológico da esperança, diretriz da sua teologia. Cristo é a promessa que se cumpre na história. Nele, promessa e história coincidem. Ele é a promessa, já realizada e, ao mesmo tempo, por acontecer, fonte geradora da esperança.

BIBLIOGRAFIA

I – Fontes

MOLTMANN, J., *Esperanza e planificación del futuro: perspectivas teológicas*, Sígueme, Salamanca, 1971.

___, *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*, Sígueme, Salamanca, 1973.

___, *El lenguaje de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974.

___, «Fé, Revolução e Futuro», in R. GARAUDY, *Alternativas Socialistas 2*, Arcádia, Lisboa, 1975, 137-144.

___, «Teología de la liberación. Carta abierta a José Míguez Bonino», in *Iglesia Viva* 60 (1975), 559-570.

___, *El experimento esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1977.

___, *La Iglesia, fuerza del Espíritu: hacia una ecclesiología mesiánica*, Sígueme, Salamanca, 1978.

___, *El futuro de la creación*, Sígueme, Salamanca, 1979.

___, «Agradecimiento a E. Bloch», in J. MOLTMANN, L. HURBON, *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, Sígueme, Salamanca, 1980, 188-194.

___, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1981.

___, *Un nuevo estilo de vida. Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Sígueme, Salamanca, 1981.

___, *Experiencias de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1983.

___, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Sígueme, Salamanca, 1983.

___, *La dignidad humana*, Sígueme, Salamanca, 1984.

___, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, Sígueme, Salamanca, 1987.

___, *Teología Política-Ética Política*, Sígueme, Salamanca, 1987.

___, *La justicia crea futuro. Política de paz y ética de la creación en el mundo amenazado*, Sal Terrae, Santander, 1992.

- ___, *¿Que es teología hoy?* Sígueme, Salamanca, 1992.
- ___, *O caminho de Jesus Cristo. Uma cristologia com dimensões messiânicas*, Vozes, Petrópolis, 1993.
- ___, *Cristo para nosotros hoy*, Trotta, Madrid, 1997.
- ___, *Dio nel progetto del mondo moderno: contributi per una rilevanza pubblica della Teologia*, Queriana, Brescia, 1999.
- ___, *A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida*, Loyola, São Paulo, 2002.
- ___, *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*, Unisinos, São Leopoldo, 2004.
- ___, *La venida de Dios. Escatologia cristiana*, Sígueme, Salamanca, 2004.
- ___, *No fim, o início: breve tratado sobre a esperança*, Loyola, São Paulo, 2007.
- ___, *Vida, esperança e justiça. Um testamento teológico para a América Latina*, Editeo, São Bernardo do Campo, 2008.
- ___, *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, Sígueme, Salamanca, 2010.
- ___, *Ética da Esperança*, Vozes, Petrópolis, 2012.

II – Estudos sobre J. Moltmann

- BAUCKHAM, R., MOLTSMANN, J., *Messianic Theology in the Making*, Marshall Pickering, Basingstoke, Hants, UK, 1987.
- BAUCKHAM, R., *A teologia de Jürgen Moltmann*, T&T Clark, Edimburgo, 1995.
- BAUCKHAM, R., «Jürgen Moltmann», in D. F. FORD, *The Modern Theologians*, Blackwell, Oxford, 2008, 147-162.
- DEANE-DRUMMOND, C., *Ecology in Jürgen Moltmann's theology*, The Edwin Mellen Press, Lampeter, Ceredigion, Wales, 1997.
- DOUGLAS, M., *Origins of the Theology of Hope*, Fortress Press, Filadélfia, 1974.

- DUMAS, A., «Ernst Bloch et la theologie de l'esperance de Jürgen Moltmann», in G. RAULET (ed.), *Utopie, marxisme selon Ernst Bloch: Un système de l'inconstructible, hommages à Ernst Bloch pour son 90^e anniversaire*, Payot, Paris, 1976, 222-238.
- GARCIA, B. F., *Cristo de la esperanza: da cristología escatológica de J. Moltmann*, Salamanca, Biblioteca Salmanticenses, 1988.
- GIBELLINI, R., *La teologia di Jürgen Moltmann*, Queriniana, Bréscia, 1975.
- GIBELLINI, R., *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander, 1998.
- GREINACHER, N., MOLTSMANN, J., *Biografía e teologia: itinerari di teologi*, Queriniana, Brescia, 1998.
- HIGUET, E., «A Teologia da Esperança – Primeiro balanço crítico», in *Estudos da Religião* X, 11/12 (1995) 27-52.
- LORENZEN, L., *A doutrina da Trindade de Jürgen Moltmann*, Paulus, São Paulo, 2002.
- MARSCH, W.-D., MOLTSMANN, J., *Discusión sobre Teología de la Esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1972.
- MARDONES, J., *Teología e ideología: confrontación de la teología política de la esperanza de J. Moltmann con la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt*, Mensajero, Bilbao, 1979.
- MOLNAR, P., *The function of the Trinity in Moltmann's Ecological Doctrine of Creation*, in *Theological Studies* 51 (1990) 673-697.
- MÜLLER-FAHRENHOLZ, G., *The kingdom and the power. The theology of Jürgen Moltmann*, Fortress Press, Minneapolis, 2001.
- OTTO, R., *The God of hope: the Trinitarian vision of Jürgen Moltmann*, University Press of America, Lanham, 1991.
- SCHUURMAN, D., *Creation, éschaton, and ethics: the ethical significance of the creation-eschaton relation in the thought of Emil Brunner and Jürgen Moltmann*, P. Lang, New York, 1991.
- TAG, S., *God's history in the theology of Jürgen Moltmann*, P. Lang, New York, 1996.

VOLF, M., KRIEG, C., KURCHARZ, T., (Orgs.), *The future of theology: essays in honor Jürgen Moltmann*, Erdmans, Gran Rapids, Mich., 1996.

III – Bibliografia geral

ALFARO, J., *Revelación cristiana: fe y teología*, Sígueme, Salamanca, 1985.

ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1989.

ALVES, R., *Teología de la esperanza humana*, Sígueme, Salamanca, 1973.

ALVES, R., *Da esperança*, Papyrus, Campinas, 1987.

ANGELINI, G., «Esperanza», in G. BARBAGLIO, S. DIANICH (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología I*, Cristiandad, Madrid, 1982, 420-445.

BARTH, K., *Esquisse d'une dogmatique*, Cerf, Neuchâtel, 1968.

BLOCH, E., *Thomas Münzer, teólogo da revolução*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1973.

BLOCH, E., *El ateísmo en el Cristianismo. La religión del éxodo y del Reino*, Taurus, Madrid, 1983.

BLOCH, E., *Marxismo e Utopia*, Riuniti, Roma, 1984.

BLOCH, E., *Spirito dell'utopia*, Sansoni, Florença, 2004.

BLOCH, E., *O princípio esperança*, Contraponto/Ed. UERJ, Rio de Janeiro, 2005-2006.

BOFF, L., *Teologia da Libertação*, Vozes, Petrópolis, 1979.

BOROS, L., *Nós somos futuro*, Loyola, São Paulo, 1971.

BREUNING, W., «A parousía», in J. FEINER, M. LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis. Compêndio de dogmática histórico-salvífica* vol. V, Vozes, Petrópolis, 1974, 743-763.

CABRAL, R. (ed.), «Logos», in *Enciclopédia Luso-brasileira de Filosofia*, vol. II, Verbo, São Paulo, 1997, col. 227-228.

DANIEL, S., *A Sedução das Novas Teologias*, CPAD, Rio de Janeiro, 2007.

FORD, D. F., *The Modern Theologians*, Blackwell, Oxford, 2008.

FORTE, B., *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História*, Paulinas, São Paulo, 1985.

- FORTE, B., *A Trindade como História. Ensaio sobre o Deus cristão*, Paulinas, São Paulo, 1987.
- GEFFRÉ, C., *El Cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Cristiandad, Madrid, 1984.
- GIUDICI, A., «Escatología», in G. BARBAGLIO, S. DIANICH (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología I*, Cristiandad, Madrid, 1982, 390-420.
- GUTIÉRREZ, G., *Teologia da Libertação*, Perspetivas, Loyola, São Paulo, 2000.
- HAGGLUND, B., *História da Teologia*, Concórdia, Porto Alegre, 1995.
- HAMEL, R., «Espérance», in G. MATHON, G-H. BRUDRY (ed.) *Catholicism. Hier, aujourd'hui, demain* vol IV, Letouzey et Ané, Paris, 1998, 446-449.
- HEINEMANN, F., *A filosofia no século XX*, Gulbenkian, Lisboa, 2014.
- ILLANES, J. L., SARANYANA, J. I., *Historia de la Teología*, BAC, Madrid, 1995.
- KUNG, H., *¿Vida eterna?*, Trotta, Madrid, 2000.
- KUNG, H., *Para que um ethos mundial?* Loyola, São Paulo, 2005.
- LIBANIO, J. B., BINGEMER, M. C., *Escatologia cristã*, Vozes, Petrópolis, 1985.
- LIBANIO, J. B., *Utopia e Esperança Cristã*, Loyola, São Paulo, 1989.
- LUKÁCS, G., BLOCK, E., EISLER, H., BRECHT, B., *Realismo, Materialismo, Utopia. (Uma polémica 1935-1940)*, Moraes, Lisboa, 1978.
- MARCEL, G., *Homo Viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- MARSCH, W.-C. (ed.), *Dibattito sulla "teología della speranza" di Jürgen Moltmann*, Queriniana, Brescia, 1973.
- MARTINS, H., «Risco, incertezas e escatologia-Reflexões sobre o "experimentum mundi" em curso», in *Epistem 2* (1998) 41-75.
- METZ, J. B., *Teologia do Mundo*, Moraes, Lisboa, 1969.

- METZ, J. B., MOLTMANN, J., OELMÜLLER, W., *Ilustración y teoría teológica. La iglesia en la encrucijada de la sociedad moderna. Aspectos de una nueva teología política*, Sígueme, Salamanca, 1973.
- METZ, J. B., *Mas alla de la religion burguesa. Sobre el futuro de cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1982.
- MOLTMANN, J., HURBON, L., *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, Sígueme, Salamanca, 1980.
- MONDIN, B., *Esperança cristã e esperança marxista*, Telos, Porto, 1972.
- MONDIN, B., *As teologias do nosso tempo*, Paulistas, São Paulo, 1977.
- MONDIN, B., *Os grandes teólogos do século vinte*, Paulus, São Paulo, 2003.
- MORRA, G., «Esperanza», in CENTRO DE STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE (ed.), *Enciclopédia Filosófica* vol IV, G. C. Sansoni, Florença, 1967, 62-70.
- MÜNSTER, A., *Ernst Bloch: filosofia da praxis e utopia concreta*, Unesp, São Paulo, 1993.
- PINHO, A. de, «[Entrevista] Jürgen Moltmann», in *Humanística e Teológica*, 28/1-2 (2007) 16-45.
- POZO, C., *Teología del más allá*, Razón y Fe, Madrid, 1981.
- PRIVITERA, S., *Esperança Humana e Esperança Escatológica*, São Paulo, Turim, 2004.
- RAHNER, K., *Il concetto di futuro: considerazioni frammentarie di un teologo. Nuovi Saggi* vol III, Paoline, Roma, 1969.
- RAHNER, K., *Écrits théologiques X*, Desolée de Brouwer, Paris, 1970.
- RAHNER, K., *Curso fundamental da fé. Introdução ao conceito de cristianismo*, Paulus, São Paulo, 2004.
- RUDONI, A., *Introduzione all'escatologia*, Marietti, Turim, 1980.
- RUIZ DE LA PENA, J. L., *La outra dimensão. Escatología cristiana*, Sal Terrae, Madrid, 1975.

___, *Muerte y marxismo humanista: aproximación teológica*, Sígueme, Salamanca, 1978.

___, *La Pascua de la creación. Escatología*, BAC, Madrid, 2000.

SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre*, Sígueme, Salamanca, 1970.

___, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, Cerf, Paris, 1981.

___, *Jesús. La Historia de un Viviente*, Cristiandad, Madrid, 1981.

___, *En torno al problema de Jesús: Claves de una cristología*, Cristiandad, Madrid, 1983.

SCHNEIDER-HARPPRECHT, C., *Teologia e prática*, ASTE, São Paulo, 1998.

SOUSA, J. A. de, *A Esperança cristã e as Esperanças dos Homens. Para uma Teologia da Esperança*, Sampedro, Lisboa, 1981.

TAMAYO, J. J., *Para comprender la escatología cristiana*, Verbo Divino, Estella, 1993.

THIELICKE, H., *Esencia del hombre: ensayo de antropología cristiana*, Herder, Barcelona, 1985.

WENDEL, E., MOLTSMANN, J., *Pasión por Dios: Una teología a dos voces*, Sal Terrae, Santander, 2007.

www.cristianismohoje.com.br 05/01/2009.