

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE TEOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA  
MESTRADO EM TEOLOGIA SISTEMÁTICA

BENTO AILTON ZILLI

**O TEMPO E O ESPAÇO SAGRADO  
À LUZ DA TEOLOGIA DE JÜRGEN MOLTSMANN**

Porto Alegre

2012

BENTO AILTON ZILLI

**O TEMPO E O ESPAÇO SAGRADO  
À LUZ DA TEOLOGIA DE JÜRGEN MOLTSMANN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Leomar Antônio Brustolin

Porto Alegre  
2012

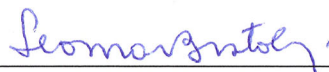
BENTO AILTON ZILLI

**O TEMPO E O ESPAÇO SAGRADO  
À LUZ DA TEOLOGIA DE JÜRGEN MOLTSMANN**

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

Aprovado em 17 de janeiro de 2013, pela Banca Examinadora.

BANCA EXAMINADORA:



---

Prof. Dr. Leomar Antônio Brustolin  
(Orientador)



---

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin



---

Prof. Dr. Remi Klein

## RESUMO

A dissertação analisa o tempo e o espaço sagrado no atual contexto cultural, marcado pelo relativismo e pelo consumismo e no qual, concomitantemente a uma nova efervescência espiritual, um número sempre maior de pessoas se afasta das expressões religiosas tradicionais. Jürgen Moltmann, teólogo alemão de confissão luterana, é quem sustenta toda a reflexão, elaborada a partir da pesquisa bibliográfica e em três partes. Inicialmente se expõe o processo de urbanização desencadeado pela revolução industrial que, por um lado, destruiu a vida de grandes massas humanas e, por outro, gerou o mundo técnico-científico contemporâneo. Em seguida se analisa essa realidade a partir da fragilidade e da dor humanas e a partir dos males causados pelo mau uso da liberdade e pela relação destruidora com o meio ambiente; visa-se a reconciliação do ser humano consigo mesmo, com o mundo e com o Criador. Apresenta-se, por fim, a noção de tempo e do espaço vital em Moltmann, relacionando-a com o espaço sagrado, lugar da beleza, da bondade e da graça divinas; um espaço de transcendência e de sentido para o ser humano moderno, no emaranhado de espaços do mundo urbano atual.

**Palavras-chave:** Moltmann. Tempo. Espaço Sagrado. Sentido. Transcendência.

## **ABSTRACT**

This dissertation analyzes time and sacred space in the current cultural context characterized by consumerism and relativism and in which, at the same time as a new spiritual ferment, an increasing number of people is turning from traditional religious forms. The reflection is sustained by the work of the German theologian of Lutheran confession, Jürgen Moltmann. Starting from a bibliographical search the work consists of three parts, beginning by exploring the process of urbanization set in motion by the industrial revolution which, on the one hand destructured the life of masses of humanity and, on the other, gave life to the contemporary technological-scientific world. The second part analyzes this reality starting from that which highlights human fragility and distress, and from the evils caused by the misuse of freedom and the destructive relationship with the environment; in order to reconcile humankind with itself, with the world and with the Creator. Finally, the notion of time and life space in Moltmann is examined in relation to sacred space, a place of beauty, goodness and divine grace; a space of transcendence and sense for modern humankind, in the multiplicity of spaces of the present urban world.

**Keywords:** Moltmann. Sacred Space. Time. Meaning. Transcendence.

## **AGRADECIMENTOS**

Expresso minha gratidão a todos que fizeram parte desta conquista e acompanharam cada passo dado ao longo desta jornada.

Muito obrigado aos familiares e aos amigos, à Instituição e aos funcionários, à revisora e aos orientadores.

Ao Bom Deus uma prece e a todos vocês um grande abraço!

*“A razão última, porém, de nossa esperança nem sequer reside naquilo que queremos, desejamos e esperamos, mas no fato de que somos queridos e desejados e esperados. Há alguém que nos aguarda, que tem esperança em nós e que confia que somos capazes. Somos esperados, assim como o ‘filho perdido’ da parábola é esperado por seu pai. Somos acolhidos, assim como uma mãe abraça e consola seus filhos. Em vista disso, Deus é nossa última esperança, porque somos o primeiro amor de Deus. Somos o sonho de Deus para o seu mundo e sua imagem sobre sua terra amada. Deus espera por sua humanidade, para que venha a tornar-se realmente ‘humana’. Deus espera que suas criaturas retornem ao lar. Deus não deseja entrar no descanso de seu reino sem elas. Para mim parece que este é o grande milagre da história do mundo”.*

Moltmann

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>8</b>
<b>1 O MUNDO CONTEMPORANEO E A DESESTRUTURAÇÃO DO SER HUMANO. 13</b>	
1.1 A PLURICENTRALIDADE DO MUNDO ATUAL .....	13
1.2 UMA CULTURA CONSUMISTA QUE AMEAÇA A CRIAÇÃO .....	19
1.3 PRIVAÇÕES E TENSÕES HUMANAS – O VAZIO DA ATUALIDADE.....	23
1.4 MORTE DO PAI? MORTE DE DEUS? MORTE DAS REFERÊNCIAS?.....	28
<b>2 CONSCIÊNCIA HISTÓRICA DIANTE DE UM TEMPO SEM MEMÓRIA .....</b>	<b>33</b>
2.1 O DESPERTAR PARA A REALIDADE RECONHECENDO O VAZIO EXISTENCIAL .....	34
2.2 SERES RELACIONAIS: SOMOS PARTE DE UM TODO .....	37
2.3 A CONSCIÊNCIA DA FRAGILIDADE E O SOFRER SOLIDÁRIO.....	44
2.4 RECONCILIAR-SE – CONSIGO, COM A CRIAÇÃO, COM O CRIADOR.....	50
<b>3 O TEMPO E O ESPAÇO DA VIDA SEGUNDO JÜRGEN MOLTSMANN .....</b>	<b>55</b>
3.1 O SER HUMANO E A DELIMITAÇÃO DOS ESPAÇOS NO TEMPO .....	55
3.2 O ESPAÇO E O TEMPO REFLETIDOS POR MOLTSMANN.....	60
3.3 ESPAÇO VITAL – O MEIO-AMBIENTE DA VIDA SEGUNDO MOLTSMANN .....	71
3.4 A JERUSALÉM CELESTE – ESPAÇO VITAL POR EXCELÊNCIA.....	79
3.5 O ESPAÇO VITAL NO AMBITO DO ESPAÇO SAGRADO HOJE: LUGAR DA BELEZA, DA BONDADE E DA GRAÇA DIVINA .....	84
3.6 O ESPAÇO SAGRADO – CASA DO PAI QUE ACOLHE PARA A FESTA DA VIDA EM FAMÍLIA.....	87
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>94</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>101</b>



## INTRODUÇÃO

Vivemos num tempo de grandes transformações sociais que afetam profundamente o comportamento de gerações inteiras. Considerem-se os gigantescos progressos da ciência e da técnica, o ampliar-se das possibilidades de vida e dos espaços de liberdade individual, as profundas mudanças em âmbito econômico e o processo de mistura étnico-cultural causado por maciços fenômenos migratórios. Vivemos a construção de uma nova época.

Ao tratar desta nova época em construção não usaremos o termo pós-modernidade, nem hiper ou super-modernidade, muito menos modernidade tardia, visto as divergências e falta de consenso sobre tais conceitos. Partiremos da idéia desenvolvida pelo contemporâneo filósofo Bauman sobre a história quando diz que nada passa, nada termina, e nenhum projeto é concluído e descartado. A história é a soma de tudo o que aconteceu, e, portanto, tudo está aí. Delimitamos fases para melhor compreender ou tratar do conjunto de toda a história. Assim acontece com a modernidade e nossos tempos atuais, uma vez que ainda vivemos nela.<sup>1</sup> A modernidade, na verdade, é um projeto inacabado. E quando se fala em pós-modernidade, fala-se do empenho em julgar a solidez e a congruência da construção da modernidade.<sup>2</sup> Por isso usaremos frequentemente o termo ‘tempos modernos’ e

---

<sup>1</sup> “Fronteiras nítidas entre épocas não passam de projeções da nossa ânsia inexorável de separar o inseparável e ordenar o fluxo. A modernidade ainda está conosco. Ela vive como pressão de esperanças e interesses não satisfeitos sedimentados em instituições que se auto-reproduzem; como zelo de imitadores forçosamente atrasados, que desejam juntar-se ao banquete outrora desfrutado com orgulho por aqueles que agora o abandonam com nojo; como o formato de mundo que os trabalhos modernos criaram... para nele habitarmos; como os ‘problemas’ que esses trabalhos geraram e definiram para nós, assim como nossa maneira de pensar e reagir aos problemas, maneira historicamente condicionada, mas instintiva a esta altura” (BAUMANN, S. *Modernidade e ambivalência*, p. 287).

<sup>2</sup> “É isso, em última análise, que representa a ideia da pós-modernidade: uma existência plenamente determinada e definida pelo fato de ser “*pós*”, posterior, e esmagada pela consciência dessa condição. A pós-modernidade não significa necessariamente o fim, o descrédito ou a rejeição da modernidade. Não é mais (nem menos) que a mente moderna a examinar-se longa, atenta e sobriamente, a examinar sua condição e suas obras passadas, sem gostar muito do que vê e percebendo a necessidade de mudança. A pós-modernidade é a modernidade que atinge a maioridade, a modernidade olhando-se a distância e não de dentro, fazendo um inventário completo de ganhos e perdas, psicanalisando-se, descobrindo as intenções que jamais explicitaria, descobrindo que elas são

‘modernidade’ ou mesmo ‘época atual’ e ‘contemporaneidade’ referindo-se aos tempos em que estamos vivendo.

O atual momento não é, portanto, um processo terminado. É, antes, uma realidade em andamento, rumo a uma nova época. Sabemos que esta mudança de época vem marcada por passagens, dentre as quais algumas devem ser necessariamente consideradas: da primazia do uno para a supervalorização do múltiplo; do estático para o movimento; da homogeneidade para a diferença; da instituição e da tradição para o indivíduo; do predomínio da transcendência para a urgência da imanência. Em meio a tudo isso, acontece também a mudança de entendimento no que concerne à concepção de tempo e espaço.<sup>3</sup> Estas passagens e mudanças forjaram uma idéia de ser e de mundo distinta daquela de épocas anteriores e que nos pede, como Igreja, estabelecer uma plataforma mínima de diálogo com o múltiplo, o movimento, a diferença, a individualização, a imanência. Ou assumimos tudo isso a ponto de perceber, por exemplo, a liquefação<sup>4</sup> do momento presente, ou não seremos capazes de dialogar com a emergente apreciação do ser e com todas as transformações que se processam.

Não se trata de emitir juízo, apenas de expressar uma constatação: essa situação sempre abre novas possibilidades e, em tais condições, a crise se torna um componente comum e constante nas diversas dimensões da vida humana. Neste tempo de rápidas mudanças, constata-se também o progressivo afastamento da religião. Um fenômeno que se manifesta em sociedades, cujas culturas eram antes impregnadas de religiosidade havia séculos, ao ponto de a religião – referimo-nos particularmente àquela cristã – se constituir num elemento intrínseco da identidade de povos inteiros. Portanto, “se por um lado a humanidade conheceu inegáveis benefícios por estas transformações e a Igreja recebeu ulteriores estímulos para dizer a razão de sua esperança” (cf. 1Pd 3,15), por outro verificou-se uma preocupante perda do sentido do sagrado, chegando até a pôr em questão aqueles fundamentos que pareciam indiscutíveis, como a fé num Deus criador e providente, a

---

mutuamente incongruentes e se cancelam. A pós-modernidade é a modernidade chegando a um acordo com a sua própria impossibilidade, uma modernidade que se auto monitora, que conscientemente descarta o que outrora fazia inconscientemente” (Ibid., p. 288).

<sup>3</sup> Cf. AMADO, Joel Portela. *Análise de conjuntura: um olhar sobre a Igreja hoje*. Disponível em: <www.unicap.br>. Acesso em: 10 set. 2012.

<sup>4</sup> Chamada de modernidade líquida é a era em que as coisas escorrem, movem-se, vazam, esvaem-se, transbordam, inundam, como os líquidos, numa rapidez e sem consistência incalculáveis. Derreter os sólidos, ou seja, as estruturas estagnadas de outrora, foi o propósito da modernidade que chegava. “Os primeiros sólidos a derreter e os primeiros sagrados a profanar eram as lealdades tradicionais, os direitos costumeiros e as obrigações que atavam pés e mãos, impediam os movimentos e restringiam as iniciativas. Para poder construir uma nova ordem (verdadeiramente sólida!) era necessário primeiro livrar-se do entulho com que a velha ordem sobrecarregava os construtores” (BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*, p. 10).

revelação de Jesus Cristo único salvador, e a comum compreensão das experiências fundamentais do homem como nascer, morrer, viver numa família, a referencia a uma lei moral natural”.<sup>5</sup> Urge a necessidade de olhar para o presente com a intenção de dar uma resposta significativa aos grandes desafios que ele nos impõe.

Num mundo plural, onde sentimos a força do diferente e a necessidade de permanente dialogo, atentamos que o perfil evangelizador necessita assumir que está dialogando com uma realidade em transformação. Isto significa centrar-se no que é essencial, acelerar atitudes, olhar o horizonte com amplitude maior e, acima de tudo, não temer experimentos novos. A Igreja é uma voz em meio a tantas vozes e sabe que a nova época não dependerá de si, mas sabe também que tem a missão de contribuir para que a nova realidade possua fortes marcas do Evangelho, pois esta é e sempre será a sua missão.

O ser humano tem sua vida marcada, desde a consciência de si e do mundo onde vive, pela delimitação e edificação de seus espaços e a diferenciação entre a realidade do natural e do sobrenatural, do sagrado e do profano. Esta concepção da realidade está na base de toda a sua organização social em todos os períodos da história. Entretanto, o mundo moderno com suas novas descobertas ampliou a noção do espaço. Chegamos à era espacial que despertou o ser humano para a conquista dos espaços siderais, acordou-o para si e seus desejos, suas necessidades, levou-o a deparar-se com uma gama de possibilidades que lhe pareciam abrir as portas do ilimitado, do infinito. E o ser humano, enfim, seria capaz de tudo. Mas, as descobertas do espaço infinito aos poucos foram lançando o ser humano no vazio da imensidão sem referências, causando a perda do seu ponto de centralidade, pois o espaço infinito torna relativos todos os pontos e nada mais parece ser o centro ou a referência. E perdeu-se o ser humano no espaço? Esta transformação da cosmovisão destruiu o mundo no qual as pessoas podiam sentir-se em casa. Diante da pluricentralidade de nosso tempo onde busca o ser humano um centro? Onde busca suas referências?

Os tempos atuais geram uma eternização do presente e um desligar-se da idéia de transcendência e do futuro. Os sonhos são confundidos, o sentido e os valores desvirtuados, o relativo absolutizado. Há uma mudança radical na concepção do tempo e do espaço. A fé é relegada ao âmbito privado e cresce o distanciamento dos espaços sagrados, mesmo sentindo-se um aflorar do religioso. Os espaços que são criados como respostas, muitas vezes não correspondem aos anseios e necessidades das pessoas. É possível viver a experiência cristã em contexto multiforme, individualizante, continuamente mutante, valorizador das diferenças

---

<sup>5</sup> BENTO XVI. *Ubicumque et semper* - Carta Apostólica em forma de “*Motu Próprio*”, p. 2.

e imanentizador? Teria a Igreja um espaço a oferecer e uma palavra a dizer ao ser humano de hoje? Como poderá a Igreja ser também um centro que conduza para o mistério e o sentido da vida em meio a tantos centros sob os quais vivem as pessoas? Que lugar poderia ocupar e que importância teria o espaço sagrado neste emaranhado de espaços e centros percebidos na atualidade? Se necessitamos de espaços livres para a liberdade, de espaços vitais para a vida, de espaços de movimentação para nos deslocarmos, não necessitamos também de espaços sagrados para dar sentido e transcendência ao nosso viver?

Com essa pesquisa no âmbito do tempo e do espaço sagrado queremos oferecer reflexões para um pensar e repensar as categorias do espaço, do tempo, do encontro, do sagrado, da eternidade, do transcendente em nossos dias tão marcados pelo consumismo, materialismo e imanência. Propomos um subsídio que ilumine os trabalhos voltados à evangelização, principalmente da juventude, em seus anseios e buscas, suas inquietações e seus desejos de liberdade muitas vezes mal formulados ou concebidos, marcados pela perda de valores, de critérios, mergulhados no relativismo da vida sem deveres e responsabilidades. Nossa intenção é ajudar a redescobrir as razões da própria esperança num mundo marcado por tantos sinais de morte e desesperança. Equipes de arte-sacra e comissões de análise de espaços litúrgicos e sagrados, arquitetos que tem a missão de projetar espaços de beleza para a contemplação do transcendente poderão encontrar aqui uma luz inspiradora, certos de que, em meio a tantas palavras que o mundo oferece, muitas vezes vazias e sem impacto, uma palavra silenciosa precisa ser dada por meio do simbólico.

Propomo-nos, portanto, refletir a noção de tempo e espaço, principalmente do espaço vital em Moltmann que, enquanto proporciona convivência e transcendência, dá sentido à vida humana. Seguiremos a metodologia de análise e reflexão bibliográfica num texto construído em três partes. Na primeira, abordaremos a realidade atual e toda a desestruturação de nosso tempo, tendo presente também reflexões do filósofo contemporâneo Zigmunt Baumann. A segunda parte procura clarear a consciência diante dos desafios que aparecem e tornam angustiante a vida humana no emaranhado mundo de relações em que se encontra. Por fim, na última parte, a reflexão teológica do tempo e do espaço vital sob a luz da teologia de Moltmann.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Jürgen Moltmann é um dos principais teólogos Luteranos contemporâneos. Ele nasceu num casebre rústico perto de Hamburgo, a grande cidade hanseática da Alemanha em 1926. Lutou na II Guerra, sendo feito prisioneiro pelos ingleses e levado para um campo de concentração dos aliados na Bélgica e na Inglaterra de 1945 a 1948. Proveniente de uma família protestante laica, precisamente atrás da tela espinhosa do campo prisional descobriu a fé em Cristo, lendo os Salmos de lamentação do Antigo Testamento, em particular o Salmo 39, e depois o evangelho de Marcos, em particular a narração da paixão. Esses anos de prisão levaram-no a refletir sobre o sentido da vocação cristã. Em 1948 voltou à Alemanha e opta pela teologia, que estuda em Göttingen. Os seus docentes são, entre outros, von Rad para o

O desenvolvimento do texto intenta ligar toda a noção do espaço desenvolvida pelo teólogo em questão com o espaço por excelência que é o espaço sagrado. Por isso, na terceira parte se aborda o espaço sagrado e todo o seu simbolismo na ótica da imagem da Jerusalém celeste descrita no livro bíblico do Apocalipse. A narrativa bíblica do Evangelho de Lucas (capítulo 15) servirá de pano de fundo e inspiração. O teólogo da esperança faz leves acenos ao filho pródigo – imagem apropriada do ser humano contemporâneo que experimenta a vastidão da falsa liberdade ao absolutizar o imanente, seus bens materiais, e abandonar seu ponto de referência, a casa do Pai.

---

Antigo Testamento, Bornkamm para os Evangelhos; Jeremias para o problema do Jesus histórico; para as exercitações de homilética Gogarten, que o jovem Moltmann considera “cínico”. Mas, seu mestre, que o introduziu à Dogmática de Barth, foi Otto Weber, o qual, de resto, introduziu muitos outros estudantes à grande obra barthiana com seu Guia à Dogmática de Karl Barth. E, será precisamente Moltmann, com Pannenberg, que realizará uma virada epocal no âmbito da teologia evangélica, introduzindo com grande respiração teórica a categoria de “reino de Deus”. Os estudos em Göttingen se concluíram com a láurea em 1952. Após a láurea em teologia, em Göttingen (1953), seguem os anos do pastorado, a habilitação ao ensino universitário (1956) com Jeremias, que era decano da faculdade de Göttingen, e a primeira docência na Escola superior eclesialística de Wuppertal (1958-1964), à qual seguiram as universidades de Bonn e Tubinga. Foi decisivo o encontro com van Ruler que o conduziu pelos vestígios da esperança, voltada para frente, na escatologia do reino de Deus e de sua justiça sobre esta terra. Inicia, então, seu ensinamento em Wuppertal, onde tem como colega o jovem Pannenberg, com um curso sobre o tema do “reino de Deus”. Outro encontro decisivo é com o filósofo Ernst Bloch, de quem, em abril de 1960, lê com avidez sua vasta obra “O princípio esperança” (1959), e com o qual continuará depois em longo hábito de discussão e de diálogo. Em meio a tantas, a obra maior de Moltmann é a **Teologia da esperança**, publicado em outubro de 1964, páginas que pertencem à história da teologia do século vinte. “Com a “Teologia da esperança” era minha intenção restituir à cristandade sua esperança autêntica para o mundo. Assim, acolhi criticamente as esperanças num “mundo sem Deus”, recolhidas por Ernst Bloch, para colocá-las em relação com o “Deus da esperança” (Rm 15,13 da tradição judaica e cristã”, diz o teólogo alemão. À “Teologia da esperança” (1964) segue, em 1972, **O Deus crucificado**, uma teologia da cruz, que desenvolve o tema do sofrimento de Deus. A tese foi discutida e criticada por Rahner, Metz, Küng, e de modo violento por Dorothee Sölle, mas também encontrou consensos. A fase da teologia da esperança (1964-1975) se conclui com a terceira obra, **A Igreja na força do Espírito**, de 1975, que tem uma série de temas e não só um tema central, como fazem Teologia da esperança e O Deus crucificado. Nos últimos 15 anos de sua docência em Tubinga, de 1980 a 1994, realiza uma série de Contribuições sistemáticas de teologia em seis volumes, que não se apresentam como uma “teologia sistemática”, e sim como uma teologia dialógica e processual. Neste itinerário despontam duas obras, **Deus na criação**, no ano de 1985, onde desenvolve uma teologia ecológica da criação; e **O espírito da vida**, de 1991, uma pneumatologia integral, da qual brotaram um novo amor pela vida, uma cultura da vida e, não por último, uma nova espiritualidade dos sentidos, do corpo e da terra. E assim, o percurso da teologia de Jürgen Moltmann, este grande teólogo contemporâneo, parte de uma teologia da esperança para dilatar-se numa teologia e uma espiritualidade da vida (MOLTMANN, Jürgen. Disponível em: <<http://teologia-contemporanea.com.br/>>. Acesso em: 22 fev. 2013).

## 1 O MUNDO CONTEMPORANEO E A DESESTRUTURAÇÃO DO SER HUMANO

“Um homem tinha dois filhos. O mais jovem disse ao pai: Pai, dá-me a parte da herança que me cabe. E o pai dividiu os bens entre eles. Poucos dias depois, ajuntando todos os seus haveres, o filho mais jovem partiu para uma região longínqua e ali dissipou sua herança numa vida devassa. E gastou tudo. Sobreveio àquela região uma grande fome e ele começou a passar privações” (Lc 15, 11-14).

Abandonando o espaço da “casa do Pai”, o ser humano moderno se lança no espaço amplo do mundo. No ambiente urbano, afastado de sua comunidade de fé, perde suas referências mais profundas; distante de suas raízes socio-culturais sofre a desintegração de sua identidade.

Neste primeiro capítulo abordaremos o mundo urbanizado e toda a desestruturação que desencadeia no ser humano contemporâneo quando das grandes mudanças provocadas na concepção de espaço e de tempo, afetando seu jeito de ser, viver e crer.

### 1.1 A PLURICENTRALIDADE DO MUNDO ATUAL

A era da industrialização surgida ao final do século XVIII transformou os países e fez, aos poucos, aparecer o chamado mundo moderno. Quando falamos de sociedade moderna entendemos aquela sociedade surgida, justamente, com o aparecimento do moderno sistema industrial.

Entendemos, falando negativamente, não o Estado, nem a família, mas a vida pública que é caracterizada pelo moderno intercâmbio, isto é, produção, consumo, circulação de bens, em que as relações entre os homens são estabelecidas por objetos e interesses materiais.<sup>7</sup>

É um mundo novo, marcado agora pelo signo do ser humano e suas vontades, seus projetos e interesses.

De fato, o fenômeno do ‘mundo moderno’ é singular e incomparável na história da humanidade. Pela primeira vez um mundo feito de homens separa-se das ordens e ritmos da natureza e é construído somente de acordo com interesses e idéias humanas. Já não são mais os poderes da natureza que determinam o destino do mundo humano, mas a vontade dos homens. Os homens conquistam crescente independência da natureza, a natureza torna-se cada vez mais dependente deles. Os homens tornam-se sujeitos de sua própria história. O projeto da ‘civilização técnico-

<sup>7</sup> Cf. MOLTMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 364-365.

científica' transformou-se na grande experiência de toda a humanidade. Queiramos ou não, ela se torna o destino de todos os homens em escala crescente. Ela se expande irresistivelmente. [...] Em todas as áreas das ciências e das tecnologias foram desencadeados processos para os quais não existem mais alternativas realistas, porque foi ultrapassado o *point of no return*. As antigas sociedades agrárias amantes da natureza foram substituídas pela sociedade industrial exploradora e destruidora da natureza, porque visa apenas a interesses humanos. Há cem anos a massa da população vivia na área rural. Hoje a maioria dos habitantes já mora em grandes cidades em muitos países. A 'grande corrida' da zona rural para a urbana continua e determina também a situação no Terceiro Mundo.<sup>8</sup>

O mundo ocidental que até então era prevalentemente agrário com a grande maioria da população vivendo no campo e do cultivo da terra, vai configurando-se num mundo urbano. Chega ao terceiro milênio com uma inversão da ocupação dos espaços quando mais de 85% da população passa a viver aglomerada nas cidades e constrói, assim, a chamada sociedade moderna com toda a sua complexidade.

O fenômeno do mundo moderno é ambíguo, e igualmente múltiplas são as interpretações desse mundo. Quem fala a respeito do 'mundo secularizado' compara-o com o mundo sagrado da Idade Média. Quem descreve a 'antropocentricidade' da cosmovisão moderna compara-a com a teocentricidade da Idade Média. Quem o identifica como 'mundo histórico' compara-o com o mundo antigo da ordem estável e vê operando nele o princípio da revolução permanente.<sup>9</sup>

No Brasil, a grande corrida do campo para a cidade "elevou de 45% para 81% o total da parcela da população brasileira residente em áreas urbanas" nos últimos 40 anos,<sup>10</sup> e nos fez chegar ao novo milênio com duas megalópolis: São Paulo e Rio de Janeiro, que acumulavam, então, respectivamente, 17.833.511 e 10.871.960 milhões de habitantes. E outras quinze (15) regiões metropolitanas cujas populações situam-se entre 1 e 4,5 milhões de habitantes.<sup>11</sup>

Essa urbanização, esse inchaço das cidades acontece a partir do êxodo rural. Famílias inteiras abandonam suas casas e seus espaços, em busca do novo "oeste" situado além da fronteira, escondido no fascínio das novas possibilidades que os tempos modernos oferecem nas aglomerações das cidades. Contudo, o grande deslocamento da população tem sua fila engrossada principalmente por jovens, como os *irmãos mais novos da parábola*, que deixam a

<sup>8</sup> MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*, p. 88.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 87-88.

<sup>10</sup> CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS (CERIS). *Dinâmica populacional e Igreja Católica no Brasil: 1960-2000*, p. 47.

<sup>11</sup> INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo 2000 – população*. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em: 15 jan. 2005.

casa paterna partindo para regiões longínquas. Os jovens são os mais envolvidos e, ao mesmo tempo, os mais afetados, os executores e as vítimas desses tempos novos em transformação. Os deslocamentos desestruturam a pessoa e a fé.

Sociedades passam a ser ‘modernas’ quando rompem com o domínio dos antepassados sobre quem vive no presente, passando a dedicar-se à juventude. Não é mais o passado e sim o futuro que domina o espírito do tempo presente e orienta os vivos. Sociedades também passam a ser ‘modernas’ pelo fato de sobreporem os valores da liberdade pessoal aos valores de pertença às tradições. No movimento de individuação do ser humano no mundo moderno, as tradições perdem sua capacidade de marcar a vida do indivíduo, bem como a capacidade de moldar o futuro. Na liberação da autodeterminação dos indivíduos uma sociedade se torna criativa. Uma sociedade é considerada ‘moderna’ a partir do momento em que o futuro, como espaço das possibilidades, começa a fascinar os viventes.<sup>12</sup>

É bem verdade que em sociedades tradicionais o jovem era considerado imaturo e inexperiente, sendo a precedência dada aos velhos onde o conselho era formado pelos anciãos. No sistema, contudo, que visa o lucro sobre tudo e todos, onde o foco está voltado para a produção e o consumo, o ancião logo será deixado de lado, considerado ultrapassado e improdutivo. A cultura moderna cria o conceito, mesmo que superficial, fascinante, ilusório e tendencioso de que ser jovem significa ser dinâmico e repleto de possibilidades de futuro. A juventude é utilizada como símbolo da novidade e do moderno.

Por meio de *slogans* do messianismo político, tal como ‘Nós somos o futuro’ e ‘Conosco está chegando o novo tempo’, a juventude foi educada para a doação e preparada para o sacrifício. Aproveitou-se a sua capacidade de entusiasmo pelo futuro, pois nessa esperança muitos se sentiam altamente valorizados.<sup>13</sup>

Criaram-se religiões e políticas para a juventude, templos do consumo para a geração do futuro doutrinação para fazer de si mesma uma oferenda agradável aos deuses que sequer conhece e passou a adorar sem saber. E quantos foram sacrificados em guerras que desde o início eram sem perspectivas? Ou quantos morreram em hediondos crimes contra a humanidade em vista de interesses escusos promovidos pelos dirigentes e pelos dominadores? A juventude foi usada como meio para alcançar determinados fins do mundo moderno.

O culto da juventude dos ditadores modernos não descortina para os jovens o seu futuro, mas os destrói. Pelo fato de não permitirem um futuro inovador, privam a sociedade como um todo da possibilidade de se renovar. [...] Crianças e jovens de modo algum são vistos como portadores da esperança da sociedade moderna. São também os mais fracos e, com isso, sujeitos a todo tipo de exploração e violência por

<sup>12</sup> MOLTSMANN, J. *No fim, o início. Breve tratado sobre a esperança*, p. 34.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 40.



parte dos adultos... Nos países de livre mercado observamos o crescimento agressivo da comercialização da infância e da juventude. [...] Crianças tornam-se clientes. [...] Como se mostra na propaganda dos jeans, a publicidade dirigida aos jovens não veicula apenas produtos comercializáveis, veicula também simultaneamente a adequada cultura jovem.<sup>14</sup>

É evidente que este intercâmbio social, material e funcional provocado pelo moderno sistema industrial atinge profundamente as pessoas. A concepção do tempo transforma-se. Enquanto a vida, outrora marcadamente agrária, era regida pela tradição e pela observação do mundo ao seu redor, a vida moderna urbanizada e industrializada é marcada pela rápida inovação. Transforma-se também a concepção do espaço. Não é uma mudança apenas de lugar passando de um espaço para outro, mas a mudança de muitas concepções que vão afetar o ser humano em suas relações transformando seu jeito de ser, viver e estar no mundo. Desloca-se do espaço do real para o espaço do virtual e da ilusão, desloca-se do espaço onde se é conhecido para o espaço do anonimato e da solidão, desloca-se do espaço diluído para o espaço concentrado, do espaço definido para o espaço universal e aberto, do espaço religioso público ao religioso privado.<sup>15</sup> Tudo isso gera grande desestruturação do ser humano, afetando profundamente sua identidade e dignidade.<sup>16</sup>

Os princípios da Liberdade, Igualdade e Fraternidade, signos da Revolução Francesa, irrompida em 1789, lançaram uma marca profunda na sociedade ocidental e toda a construção da cultura moderna. Os sonhos, leis, desejos e organização da vida foram sendo pautados sobre esta tríplice aliança. Mas ficaram longe de promover fraternidade e igualdade, e levaram ao extremo o princípio da liberdade. Exageradamente buscou-se a liberdade, com todas as forças e por todos os meios de uma forma desmedida esquecendo-se de todo o potencial humano e das dimensões outras inerentes ao ser. A igualdade e a fraternidade acabaram sendo princípios quase esquecidos ou pouco trabalhados. A igualdade pareceu ser uniformidade

---

<sup>14</sup> MOLTSMANN, J. *No fim, o início. Breve tratado sobre a esperança*, p. 40-41.

<sup>15</sup> Cf. toda a análise feita sobre este assunto no livro: LIBÂNIO, J. B. *As lógicas da cidade - O impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*.

<sup>16</sup> “Ocorrem as mudanças e os deslocamentos aparentemente aleatórios, fortuitos e totalmente imprevisíveis daquilo que, por falta de um nome mais preciso, chamamos de ‘forças da globalização’. Elas transformam a ponto de tornarem irreconhecíveis, e sem aviso, as paisagens e perfis urbanos a nós familiares em que costumávamos lançar as âncoras de uma segurança duradoura e confiável. Elas realocam as pessoas e destroem as suas identidades sociais. Podem transformar-nos, de um dia para outro, em vagabundos sem teto, endereço fixo ou identidade. Podem retirar os nossos registros de identidade ou invalidar as identidades registradas. E nos lembram, dia após dia, que podem fazer tudo isso com impunidade – quando jogam nas soleiras de nossa porta aquelas pessoas que já foram rejeitadas, forçadas a fugir para salvar a vida ou a se afastar de casa para obter meios de permanecer vivas, despojadas de sua identidade e auto-estima” (BAUMANN, Z. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*, p. 100).

forçada e a fraternidade passou a ser uma palavra de discursos e textos, ou um ideal defendido e buscado por poucos. Um mundo melhor e mais solidário foi forjado a custo de sacrifícios da individualidade de muitas pessoas em nome de uma suposta causa comum. Nos tempos atuais, consolidada a liberdade, fraternidade e igualdade são substituídas pela bandeira da diversidade e da tolerância.<sup>17</sup>

Reforçada a lógica do indivíduo e a sensação de ser livre, a pessoa, agora longe da família, da vizinhança curiosa e da vigilância das tradições do espaço pequeno de outrora, tem um sentimento de autonomia e individualidade, de liberdade e livre vontade, dando força a singularidades e excentricidades em diversos níveis. O tão sonhado desejo de ser livre parece tornar-se realidade. Comportamentos, trajes, maneiras de se apresentar, comportamentos sexuais e visuais tornam-se toleráveis e publicamente aceitos. É a tolerância anônima das diferenças que procuram conviver. As próprias leis vão alargando a tolerância e a permissão.

A sociedade dominada pela modernidade e pela progressividade dessa civilização tem a propriedade de se emancipar, ficando neutra quanto aos valores e religiões, às determinações da tradição e da história, subtraindo-se assim à influência de religiões e comunidades religiosas.<sup>18</sup>

Em nome da democracia gera-se uma mentalidade avessa a toda imposição autoritária, mas que se confunde muitas vezes com o real sentido de autoridade e liberdade. Isso afeta a fé e suas doutrinas que passam a ser taxadas de imposições proibitivas e autoritárias.

Verifica-se uma tendência para a afirmação exasperada de direitos individuais e subjetivos. Essa busca é pragmática e imediatista, sem preocupação com critérios éticos. A afirmação dos direitos individuais e subjetivos, sem um esforço semelhante para garantir os direitos sociais, culturais e solidários, resulta em prejuízo da dignidade de todos, especialmente daqueles que são mais pobres e vulneráveis.<sup>19</sup>

Depois da grande mutação devida à passagem da sociedade agrária à industrial, acontece agora a passagem para a sociedade tecnológica, a sociedade virtual e a sociedade em rede. O grande desafio que emerge desta organização econômica e dos avanços da tecnologia se faz no campo da ética, desanexada do processo, relegada a outros espaços e setores da

<sup>17</sup> “Já não se pode ignorar que a nova tríplice aliança de valores ganha em popularidade às expensas da velha. Os novos horizontes que parecem hoje inspirar a imaginação e a ação humanas são os da liberdade, diversidade e tolerância. São novos valores que informam a *mentalidade* pós-moderna. Quanto à *prática* pós-moderna, no entanto, não parece nem um pouquinho menos defeituosa que a sua antecessora” (BAUMANN, Z. *Modernidade e ambivalência*, p. 289).

<sup>18</sup> MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 365.

<sup>19</sup> *DAP*, p. 47.

sociedade, uma vez que aqui a finalidade é o lucro, o progresso pelo progresso, o primado do capital sobre o trabalho, longe de ser um avanço a serviço do desenvolvimento social.

O centro da tecnologia e das ciências mantém uma relação ambivalente com a fé. De um lado colabora para aproximar o homem de Deus facilitando a vida, o tempo e o trabalho humanos; leva as criaturas a participarem do ato criativo de Deus e pode ajudar a cumprir mais eficazmente a ordem divina de guardar e cultivar o jardim do Éden, como os meios oportunos à propagação da fé e dos valores cristãos e humanos.<sup>20</sup> De outro lado, o centro da tecnologia e das ciências facilmente pode influenciar a destruição de valores, além de trazer impacto negativo sobre a fé quando leva o ser humano a se perceber senhor absoluto do mundo criado. Desacompanhado da reflexão teológica e da luz da fé o avanço científico produz um desenvolvimento tecnológico neo-pagão<sup>21</sup> que, por sua vez, torna a pessoa escrava de si e afundada na matéria, afetando seus progressos gigantescos e rapidíssimos e gerando a mentalidade do passageiro, provisório e descartável. Causa impacto inclusive na compreensão da fé, concebendo-a como transitória, superável e descartável.<sup>22</sup>

Desses avanços tecnológicos surgiram os megaconglomerados e corporações estratégicas que atuam no mundo todo, a continentalização das economias e os grandes mercados, as elites orgânicas transnacionais e as empresas mundiais que buscam gerenciar a economia e a política do planeta. A globalização pela via do mercado produz seus efeitos mais perversos ao gerar um mundo de excluídos, hemisférios esquecidos, diferenças entre

---

<sup>20</sup> “Estudar e favorecer explicitamente a utilização das formas modernas de comunicação, como instrumentos da nova evangelização. [...] A nova evangelização realiza-se também no interior desta nova *mediapolis*. Várias vozes de sociólogos e de psicólogos ensinam-nos a tentar evitar os perigos latentes dentro deste “pequeno grande mundo” da internet que se difunde e se apresenta com características problemáticas, sobretudo devido ao influxo que exercem sobre os comportamentos pessoais de massa. O mundo da comunicação não pode ser considerado unicamente no seu modo funcional; seria um erro perigoso. Não somente nos afastaria do mundo que temos, mas sobretudo impediria a sua compreensão na sua real natureza e nas diferentes formas de que se compõe. Pensar no mundo da comunicação em termos de pura tecnologia é redutivo e não ajuda a ver o verdadeiro rosto da cultura que contém. Com efeito, estamos perante um universo de pensamentos e de tecnologias com notabilíssimas potencialidades que, neste momento, talvez, sejam conhecidas e utilizadas só parcialmente. Tanto para o bem como para o mal, sob qualquer aspecto com que se olhe, estamos perante um areópago moderno ao qual o cristão não pode permanecer estranho” (FISICHELLA, R. *A nova evangelização: um desafio pra sair da indiferença*, p. 88-89).

<sup>21</sup> “A ciência pode contribuir muito para a humanização do mundo e dos povos. Mas, pode também destruir o homem e o mundo, se não for orientada por forças que se encontram fora dela. [...] Não é a ciência que redime o homem. O homem é redimido pelo amor” (BENTO XVI, *Spe Salvi*, n. 25-26).

<sup>22</sup> O Documento da Quinta Conferência do Episcopado Latino americano, reunido em Aparecida aponta a ciência e a tecnologia como um fator determinante de grandes mudanças que aconteceram no mundo e declara que ambas, quando colocadas exclusivamente a serviço do mercado, com critérios únicos de eficácia, rentabilidade e funcionalidade, criam uma nova visão da realidade. A utilização dos meios de comunicação de massa introduz na sociedade um sentido estético, uma visão de felicidade, uma percepção da realidade e até uma linguagem, que pretendem impor-se como autêntica cultura (Cf. Documento da Quinta Conferência Latina Americana, n. 34-35).

países e classes. Tal economia suga a natureza e põe em risco a biodiversidade, ameaçando a vida do planeta como um todo. As novas tecnologias cada vez mais descartam o uso da mão-de-obra, provocando desemprego, migração, êxodo rural, inchaço das cidades e crescimento das favelas. Força, também, a migração externa que procura controlar a entrada de pessoas transformadas em exército de mão-de-obra barata e explorada. Filhos mais jovens em regiões longínquas, distantes da casa do Pai (cf. Evangelho de Lucas, capítulo 15, 11ss).

## 1.2 UMA CULTURA CONSUMISTA QUE AMEAÇA A CRIAÇÃO

A ordem de cultivar e cuidar da Terra como princípio divino que rege a relação entre ser humano e natureza, deixa de ser obedecida. Numa cultura que desconsidera a existência de Deus, num mundo de relações nitidamente longe da fé, da vivência religiosa e dos princípios éticos, o ser humano emancipado torna-se o dono de si e do mundo. É bem verdade que muitos que se consideram ateus ou vivem longe da prática religiosa são responsáveis e possuem princípios éticos, mas o fato de não crer em um Deus criador e providente, Senhor da vida, facilmente leva a considerar apenas as relações humanas, quando muito, e conceber todo o resto como matéria a ser explorada, usada e transformada. E o que passa a reger o agir humano é seu poder de conhecimento e sua vontade.

É o princípio da subjetividade humana. Os homens contrapõem-se à natureza por meio de conhecer e querer. A natureza se torna seu objeto, eles se fazem sujeitos livres. Ciência e tecnologia fazem deles senhores da natureza objetiva. Em nossos dias muitos descrevem o que isso significa para a construção do mundo industrial e para a destruição da natureza. A teologia moderna, porém, perguntou primeiramente apenas o que isso significa para os homens. Se o espírito moderno liberta pessoas de suas sociedades naturais, individualizando-as como sujeitos, ele as torna livres e autônomas, mas leva-as também a crises de identidade permanentes. A pergunta: Que é o homem e o que é verdadeiramente 'humano' no sentido da humanidade? É vital para os homens no mundo moderno porque sua inumanidade já não tem limites. Desde a época do iluminismo o problema capital é a humanização do homem hominizado, a humanização dos homens que se arvoraram a senhores da terra.<sup>23</sup>

O princípio da mais valia, longe do ideal de fraternidade e solidariedade e a libertinagem que deturpou a liberdade, desemboca numa subjetividade e num individualismo onde o que rege as relações desumanas é o ter. Vale a máxima de *levar vantagem em tudo*. A lógica predominante é *quem pode mais chora menos*.

<sup>23</sup> MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*, p. 89.

É nessa virada da consciência da verdade que reside o verdadeiro fato de o homem moderno nada mais ‘entender’ que não tenha significado para ele próprio. Seu conhecer não está mais voltado à participação no conhecido nem está interessado na comunhão que ele estabelece, mas no proveito subjetivo: Que significa isso para mim? Que proveito tenho disso? - estas são as perguntas que, por isso, são denominadas existenciais.<sup>24</sup>

Consequentemente, a expansão industrial produziu de forma espetacular a multiplicação de riscos à vida humana. A conquista da natureza produziu mais desperdício e morte do que felicidade e sinais de vida em plenitude. Tentou-se isolar ou camuflar os riscos que, no entanto, se agigantaram e se tornaram bem visíveis, de modo a não mais se poder ignorá-los. Quanto a isso, Moltmann assim se pronuncia:

A expansão da civilização técnico-científica, como a conhecemos até agora, leva à extinção de um número cada vez maior de espécies de plantas e de animais. Por meio da emissão de gases de dióxido de carbono e de metano, surge o “efeito estufa”, que irá alterar significativamente o clima da terra nas próximas décadas. Por meio dos fertilizantes químicos e de diversos pesticidas, o solo é envenenado. As florestas são desmatadas, os campos são degradados, os desertos crescem. A população mundial quadruplicou nos últimos 60 anos e perará em 2050 cerca de 8-10 bilhões de pessoas. A necessidade de víveres e a produção de lixo aumentarão correspondentemente. A urbanização da humanidade aumentou de 29% (1950) para mais de 50%. O ecossistema humano perdeu o equilíbrio e caminha para a destruição da terra e, desse modo, para a autodestruição.<sup>25</sup>

O ser humano foi tão longe que se mostra capaz de algo mais ameaçador do que tudo o que até então demonstrara, ou seja, a capacidade de destruir a natureza, e com ela o ecossistema, aproximando-se, assim, da beira de um abismo, de uma catástrofe universal.

Se considerarmos a filosofia da moderna subjetividade à luz de sua atual história de atuação, seremos obrigados a constatar que a dominação técnico-científica destruiu a natureza na mesma medida em que a revelou. A natureza foi experienciada pelos homens numa medida sem precedentes. Mas ao mesmo tempo os homens foram experienciados pela natureza como destruidores sem precedentes.<sup>26</sup>

Verifica-se, de fato, grande crise ecológica continuamente agravada pela crescente destruição do ambiente natural aniquilando espécies da flora e da fauna, esgotando reservas energéticas não renováveis, poluindo a terra, a água e o ar.

---

<sup>24</sup> MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*, p. 90.

<sup>25</sup> Idem, *Ética da esperança*, p. 158.

<sup>26</sup> Idem, *O espírito da vida*, p. 41.

Visto que a crise ecológica nasceu da tomada do poder pelos homens sobre a natureza, ela revela com nitidez a autocontradição em que acabou o megaprojeto da época moderna, a civilização técnico-científica. É verdade que a crise se torna visível no ambiente natural, na verdade, porém, ela é uma crise do próprio moderno sistema de domínio. A natureza é dominada por meio da técnica humana e usada em favor dos homens. As ciências naturais fornecem o saber dominador para a sujeição da natureza. Os valores básicos da sociedade que produzem e orientam essas ciências e técnicas são: conquistas do poder, garantia do poder e busca do lucro. Embora se renuncie à 'fé' no progresso na consciência pública, a sociedade industrial moderna continua programada para o crescimento e a expansão. Os antigos valores das sociedades agrárias pré-industriais, como equilíbrio, compensação e a domiciliação da cultura humana no ambiente natural das forças naturais auto-regeneradoras foram desalojadas. No entanto, o progresso da civilização moderna e a conquista de maior poder só podem ser conseguidos às custas e por conta da natureza. Além disso, existem ganhos a curto prazo. A longo prazo, porém, o maior progresso da civilização moderna na direção uma vez encetada conduz a catástrofes ambientais cada vez maiores e cujo desfecho pode ser somente a morte ecológica universal, a catástrofe do sistema da terra.<sup>27</sup>

Tendo presente que a globalização, ou ainda chamada mundialização, faz-se majoritariamente sob o signo econômico,<sup>28</sup> tal fenômeno da mundialização também acontece por outros fatores: o mercado total, a tecnociência, a política, os ideais, a espiritualidade e a ecologia. Contudo, é no campo da economia do mercado total, e também da tecnociência, que se percebem as evidências maiores, tanto positivas quanto negativas, nos avanços e nos resultados catastróficos.

A ecologia é, sem dúvidas, o tema da atualidade que mais impulsiona uma consciência mundial e uma preocupação planetária. É o tema que nos coloca sob o mesmo teto, os mesmos deveres comuns como cidadãos responsáveis por tudo e por todos.<sup>29</sup>

Ao analisar os resultados da cultura moderna e sua pretensão de ser a resposta para todas as buscas e questionamentos da humanidade, Moltmann enumera pontos bem próprios: o domínio, exploração e destruição da natureza, bem como a intimidação atômica como realidade viável de destruição em massa ou do próprio planeta.

---

<sup>27</sup> MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*, p. 103.

<sup>28</sup> BRIGHENTI, A. *A igreja perplexa*, p. 71.

<sup>29</sup> "A crise ecológica atual levou a uma consciência de que somos todos corresponsáveis pelo nosso destino comum, pois constituímos, com todo o universo, uma unidade coesa e diversa. A visão do astronauta John W. Young, por ocasião da quinta viagem à lua, em 1972, é paradigmática: 'Lá embaixo está a Terra, esse planeta branco-azul, belíssimo, resplandecente, nossa pátria humana. Desta perspectiva, não há nele brancos e negros, divisões entre leste e oeste, norte e sul. Todos formamos uma única Terra'. A consciência planetária faz-nos cidadãos do mundo, e não apenas deste ou daquele país. Na verdade, não estamos simplesmente na Terra, somos da Terra: entre os seres vivos e inertes, entre a atmosfera, os oceanos, as montanhas, a superfície terrestre, a biosfera e a antroposfera vigoram inter-retro-relacionamentos. Não há adição de todas essas partes, mas organicidade entre elas. Todos são interdependentes, de sorte que formam um único sistema complexo" (BRIGHENTI, A. *A igreja perplexa*, p. 77).

Calcula-se que mais de 50% da inteligência e dos recursos técnicos são usados pelos complexos industriais militares dos países altamente industrializados do Primeiro Mundo para a ‘segurança’. A posse e a ampliação das armas atômicas prometem às nações o status de potência mundial. O sonho da *onipotência* pode cumprir-se, ainda que apenas negativamente por meio da capacidade de desencadear o inferno atômico mundial. Com a bomba atômica iniciou-se a luta decisiva pelo domínio mundial. Conquista o domínio do mundo aquele que é capaz de ameaçar todas as demais potências com destruição atômica enquanto tornou-se a si mesmo invulnerável por meio de um sistema de defesa no espaço (SDI). Com a construção do poder atômico a ‘civilização técnico-científica’ atingiu seu tempo final, isto é, o tempo em que se tornou possível seu fim e o fim de toda a vida sobre a terra.<sup>30</sup>

Ao tratar deste mundo atômico ameaçador, Moltmann o classifica como uma “religião encoberta”, o *nuclearism*, que positivamente promete onipotência, enquanto negativamente ameaça onidestruição, aprofundando, assim, os temores dos homens ao infinito e explorando sem limites suas necessidades de segurança. “É a *religião do niilismo*, [...] a blasfêmia perfeita, o apocalipse da humanidade de fabricação própria”.<sup>31</sup>

A crise ecológica está no centro das reflexões e dos alarmes das transformações que antes levavam centenas de anos para acontecer e hoje apenas décadas.<sup>32</sup> O que a imaginação e os inventos humanos projetaram mostra-se inversamente proporcional às possibilidades de duração do ecossistema. Efetivamente, “o uso de recursos naturais já excede em 50% a capacidade de reposição da natureza. Em 2030, serão necessárias duas Terras para garantir o atual padrão de vida do planeta terra.”<sup>33</sup> Não há dúvida, portanto, de que o sucesso humano dos últimos dois séculos teve um preço elevadíssimo: poluição do solo, dos rios, lagos e oceanos, a queima de combustíveis fósseis e o desmatamento têm erodido o capital natural e reduzido a riqueza da biodiversidade.

A ameaça ecológica apresenta-se como uma represália do tempo biológico sobre o tempo histórico. E, sentada a beira do caminho da história, enquanto sobra-lhe um tempo, a humanidade se põe a refletir e procurar soluções, descobrir fendas, recuperar valores e sinais. Nesse contexto, a questão ecológica foi descoberta na Teologia e passa a ser reflexão

---

<sup>30</sup> MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*, p. 102.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>32</sup> “As conseqüências dessa defasagem encontram-se nos efeitos devastadores que ela tem sobre a deteriorização ambiental e sobre a reposição energética, que nos põem de sobreaviso a respeito dos cada vez mais evidentes ‘limites do desenvolvimento’” (FORTE, B. *Para onde vai o Cristianismo?*, p. 45).

<sup>33</sup> ALVES, J. E. D. Quem vai pagar a conta? *Veja*, São Paulo, ed. 2274, ano 45, n. 25, p. 116, 20 jun. 2012.

importante para a fé cristã na Criação, pois “a teologia cristã está preocupada com as crises e contradições da civilização técnico-científica e com os homens que sofrem por causa dela”.<sup>34</sup>

### 1.3 PRIVAÇÕES E TENSÕES HUMANAS – O VAZIO DA ATUALIDADE

O cidadão logo se depara com as tensões da modernidade, as condições e oportunidades limitadas e desiguais, as segregações e a violência, as opressões e injustiças do sonhado mundo novo. Nem tudo é afirmação do indivíduo ou sinal de vida. O pacote da transformação começa apresentar efeitos colaterais, preços caros a serem pagos. O primeiro deles é a perda das relações primárias e do desenraizamento, gerando a solidão em meio a um mundo apinhado de pessoas. O medo da solidão torna-se o grande monstro das noites e dos dias.<sup>35</sup> A falta de um amigo, de um irmão, de um companheiro torna-se a grande privação do caminho.

A nova configuração do espaço modernizado e urbanizado não facilita o relacionamento com o outro. Concentra e aglomera, mas não aproxima. Mora-se num ponto da cidade, estuda-se no outro, trabalha-se distante da casa. As ruas que cruzam as cidades não visam à convivência, são antes vias da funcionalidade para o corre-corre apressado, o vai e vem dos carros e a ansiedade dos pedestres. A imensidão de vias que desembocam na cidade dá a impressão de um lugar aberto, sem fronteiras e feito para todos. No entanto, ela está repleta de muralhas virtuais, eletrônicas, com seus mecanismos de segregação que geram exclusão e solidão. Há uma política de fronteira invisível nas cidades. Seus moradores são classificados e concentrados em espaços delimitados numa clara distinção entre as pessoas: bairros de mansões, centros de negócios, distritos industriais, conjuntos habitacionais, regiões de prostituição, condomínios fechados, ruas boêmias e favelas. A rua parece ser o único lugar de todos e, ao mesmo tempo, o lugar de ninguém. O indivíduo depara-se com o isolamento e o anonimato.

---

<sup>34</sup> MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*, p. 98.

<sup>35</sup> “O que todos nós parecemos temer, quer estejamos ou não sofrendo de ‘depressão dependente’, seja à luz do dia ou assombrados por alucinações noturnas, é o abandono, a exclusão, ser rejeitado, ser banido, ser repudiado, descartado, despido daquilo que se é, não ter permissão de ser o que se deseja ser. Temos medo de nos deixarem sozinhos, indefesos e infelizes. Tememos que nos neguem companhia, corações amorosos, mãos amigas. Receamos ser atirados ao depósito de sucata” (BAUMANN, Z. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*, p. 99-100).



A civilização que se fez moderna provoca, enfim, o vazio existencial, a perda do valor e do sentido do ser e do estar no mundo. Nascem, cada vez mais, gerações ansiosas e deprimidas, literalmente em crise. Todavia, a crise nunca é um acontecimento completamente negativo em si, pois ela contém também elementos que levam à expressão de um juízo sobre a vida e obriga a encontrar as formas mais adequadas para poder ir mais além; é também momento oportuno. A crise por que estamos passando é antes de tudo, sim, de ordem cultural, mas, é também antropológica. O ser humano está em crise.<sup>36</sup> Não é mais capaz de se encontrar a si mesmo após as lisonjas em que acreditou, sobretudo quando pensou ter atingido a idade adulta e de ser plenamente senhor de si e independente de toda autoridade.

Outra grande privação é a da tão sonhada liberdade, que não passou de mera ilusão. Ser livre, nesse contexto, não passa de uma opção de consumo, excluindo milhões de pessoas. A diversidade é propagada como oportunidade para o mercado. A tolerância se traduz na fórmula “viva e deixa viver”, ou seja, passou a ser entendida como sinônimo de indiferença. Na lógica do mercado, a tolerância é promovida ao custo da fragmentação que enfraquece a solidariedade. O comportamento é imposto por representações veiculadas pela mídia com suas ilusões, fantasias e sonhos que manipulam os desejos humanos.<sup>37</sup> Ao fascínio da técnica e do bem-estar é acrescentado o efeito-demonstração do consumismo e do hedonismo. Dessa forma, a vida coletiva e a verdadeira aspiração da liberdade humana ficam desviadas de foco e perdem seu valor verdadeiro e seu interesse.

Perdido na imensidão do espaço aberto que parece não impor limites, o ser humano experimenta a solidão dos amigos em meio à multidão. Então, busca refúgio no espaço, virtual. Neste espaço, tão amplo e disperso da virtualidade, o mundo e as pessoas são postas diante do outro na solidão do eu através do olho mágico do computador e outros aparelhos tecnológicos. Ali, perde-se a timidez e torna-se fácil comunicar-se com o outro distante do

---

<sup>36</sup> “Vivemos hoje uma situação generalizada de crise que atravessa as culturas, as igrejas e as religiões. Muitos a lamentam e vêem nela um elemento corrosivo dos fundamentos da esperança humana. Outros a saúdam como a ruptura necessária para a abertura libertadora de um horizonte mais vasto, mais cheio de vida e de vivência de sentido. É próprio do tempo de crise o questionamento dos fundamentos. Própria também do tempo de crise é a sensação de que algo vai morrer, se corromper e se diluir. Não menos típica é a impressão de libertação, de alívio e de arrancada feliz para uma solução mais integradora de todos os elementos da vida. Nos momentos de crise vive-se com especial intensidade o *kairós* (momento), onde o essencial comparece com mais clarividência” (Cf. BOFF, L. *Crise – oportunidade de crescimento*, p. 17).

<sup>37</sup> “A liberdade do consumidor é, afinal, o direito de escolher ‘por vontade própria’ um produto e um estilo de vida que a mecânica supra-individual do mercado já definiu e determinou para o consumidor. A liberdade do consumidor significa uma orientação da vida para as mercadorias aprovadas pelo mercado, o que impede uma liberdade crucial: a de se libertar do mercado” (BAUMANN, Z. *Modernidade e ambivalência*, p. 277).

mistério e do enigma que reflete o olhar humano quando estamos frente a frente.<sup>38</sup> Embora muitos encontrem nestes espaços uma forma de comunicação, proximidade e oportunidade de relacionar-se, o grande perigo é a solidão e o individualismo ser ainda mais reforçados pelo mundo virtual que enfraquece os vínculos comunitários. Tais relacionamentos, mesmo nas comunidades virtuais, são questionados se configuram verdadeiras relações humanas ou se não passam de mais uma forma de consumo e satisfação criada e imposta pelo mercado do ter e do ser a partir das satisfações imediatas.

A rápida urbanização leva à substituição da biosfera pela tecnosfera, na perspectiva exterior, e a uma expulsão da corporeidade e da sensibilidade do ser humano, na perspectiva interior. A grande quantidade de experiências secundárias disponíveis através dos meios de comunicação substitui as experiências primárias da vida.<sup>39</sup>

A mídia encarrega-se, por outro lado, de fornecer a este mundo tecnológico uma “extraterritorialidade virtual”,<sup>40</sup> uma espécie de mundo imaginado e substituto da versão real que é negada a fim de dar ao indivíduo a sensação de ser de fato um “autêntico cidadão universal”. Os assuntos, interesses, fatos, supostos temas importantes ou que devam estar na roda de conversa, os padrões do vestir e do comportar-se, tudo é pensado e apresentado com a finalidade de situar-se neste mundo, real ou virtual, que seja.

A existência torna-se, portanto, confusa e o cidadão encontra-se perdido. As perguntas fundamentais de sua existência apresentam-se torturantes: Quem sou? Por que e para que vivo? Para onde vou? E a construção de sua identidade assemelha-se a um quebra-cabeça,<sup>41</sup> quase impossível de ser montado. Com efeito, o quebra-cabeça já vem completo, com uma imagem prévia e o número de peças determinado e um caminho único: encaixar as peças no

---

<sup>38</sup> “Expostos aos ‘contatos facilitados’ pela tecnologia eletrônica, perdemos a habilidade de nos engajar em interações espontâneas com pessoas reais. Na verdade, ficamos com vergonha dos contatos frente a frente. Tendemos a pegar os celulares e apertar furiosamente as suas teclas e escrever mensagens a fim de escaparmos de ser transformados em reféns do destino – no intuito de escaparmos de interações complexas, confusas, imprevisíveis, difíceis de interromper e de abandonar com as ‘pessoas reais’ que estão fisicamente à nossa volta. Quanto mais amplas (ainda que mais superficiais) são as nossas comunidades fantasmas, mais atemorizante parece a tarefa de construir e manter as verdadeiras” (BAUMANN, Z. *Identidade*: entrevista a Benedetto Vecchi, p. 101).

<sup>39</sup> MOLTSMANN, J. *Ética da esperança*, p. 157.

<sup>40</sup> “O efeito de ‘extraterritorialidade virtual’ é obtido sincronizando-se a mudança de atenção e seus objetivos para as vastas extensões do planeta. Milhões e centenas de milhões assistem às mesmas estrelas de cinema ou celebridades *pop* e as admiram, mudam simultaneamente do *heavy metal* para o *rap*, das calças boca-de-sino para a última moda em tênis atléticos, fulminam o mesmo inimigo público (global), temem o mesmo vilão (global) ou aplaudem o mesmo salvador (global). Por algum tempo, isso os eleva espiritualmente acima do chão em que lhes é permitido se mover fisicamente” (BAUMANN, op. cit., p. 104).

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*, p. 54-55.

lugar certo. Mas, neste emaranhado de peças e não relações, neste espaço aberto e difuso, neste mundo complexo de oportunidades e cheio de medos não se sabe ao certo como será ao final, não se tem a certeza de se ter todas as peças necessárias, nem se estão sendo colocadas no lugar certo e se realmente se encaixam. Contudo, ainda mais desumanas tornam-se as estruturas deste mundo quando os desejos e sonhos, que constroem a identidade e a força natural do humano e que o impulsionam para algo além de si, são manipulados e desvirtuados em vista de um mundo de consumo regido pela lei do lucro e da exploração sem limites.<sup>42</sup>

Como toda obra humana, o mundo moderno, complexo e contraditório em muitos pontos, apresenta muitas ambiguidades. Se de um lado, se constitui num centro de cultura e de tecnologia que proporciona uma infinidade de possibilidades para conhecer mundos de diferentes idéias sociais, políticas, artísticas e religiosas, de outro lado priva as pessoas de sua própria identidade cultural e deixa, muitas vezes, o indivíduo isolado; se de um lado, proporciona a domesticação da natureza e cria um modo mais racional e estruturado de morar, de outro, modifica as condições de vida e de trabalho, nem sempre no sentido mais humano, fomenta uma ânsia consumista e acentua a distância entre setores ricos e marginalizados.<sup>43</sup>

A fome e as privações sentidas não são apenas emocionais, virtuais ou situadas em dimensões não físicas da existência. A fome de pão é realidade, a privação de meios para viver e sobreviver é fato na vida de milhões de seres humanos. É isso que se verifica em países, então ainda chamados, inclusive por Moltmann, de Terceiro Mundo,<sup>44</sup> conquistados e explorados pelos países desenvolvidos.

Os países conquistados e os povos dominados na América, África e Ásia suportaram, desde o início, a maior parte dos custos humanos e materiais do progresso europeu. Na época da Reforma começou a devastação e exploração de territórios americanos e asiáticos pela Espanha e Portugal. No tempo do iluminismo europeu surgiram o império francês, o império britânico na África e na Índia e também o tráfico de escravos. Na época do mundo burguês do século XIX, levou-se à China a guerra do ópio, obrigando-a a assinar tratados desiguais. A atual contradição entre os povos do Terceiro Mundo [...] e países industriais do Primeiro Mundo [...] não é uma crise passageira da civilização mundial em surgimento, mas

---

<sup>42</sup> “As emoções são extraídas desse mundo faminto por tempo e relacionamentos atrofiados e reinvestidas em produtos de consumo. A publicidade associa os automóveis com a paixão e o desejo, e os telefones celulares com a inspiração e a lascívia. Não importa, porém, por mais que tentem os comerciantes, a fome que prometem saciar não desaparece. Os seres humanos podem ser reciclados em produtos de consumo, mas estes não podem ser transformados em seres humanos” (BAUMANN, Z. *Identidade*: entrevista a Benedetto Vecchi, p. 101).

<sup>43</sup> GRINGS, D. *A evangelização da cidade*: o apostolado urbano, p. 52-53.

<sup>44</sup> Moltmann usa o termo Terceiro Mundo e Primeiro Mundo, expressões em voga no tempo de sua teologia, mas em desuso na geopolítica atual.

um defeito de nascença desta própria civilização. [...]. No entanto, a comunhão da Igreja cristã abrange pessoas no Terceiro e no Primeiro Mundos. Por isso a teologia cristã não pode perguntar somente: Quem é Cristo para nós hoje? Mas tem que perguntar: *Quem é Cristo para os pobres do Terceiro Mundo afinal?* e: Quem é Cristo para nós que tiramos proveito de sua pobreza?<sup>45</sup>

A globalização parece ter derrubado o muro de divisão do planeta entre os dois blocos ideologicamente contrapostos antes presentes. Contudo, absolutamente não representou o fim das situações de exploração e abandono dos países pobres e teme-se a concentração do poder político e econômico mundiais em blocos ainda mais devastadores, onde continue prevalecendo a regulação da situação pelo critério único do mais forte, a lei do mercado.<sup>46</sup>

Os gritos dos sem-voz da terra continuam a ecoar em suas legítimas urgências. Muitos querem comer a comida dos porcos, mas nem isso lhes dão. A dignidade do ser humano é deixada de lado e milhões se encontram na triste situação de uma vida a mais degradante possível. São tratados como animais impuros, já que não servem sequer para substituir aqueles de estimação. Suas presenças, de fato, não se prestam à companhia adquirida nos *pet shops*, mas, ao contrário, despertam uma difusa e incômoda sensação de culpa.

Especialmente enfeitiçante em nosso mundo de sonhos é [...] a tão estimada *self-image*. Vemo-nos como gostaríamos de nos ver. O ‘espelho meu’ na parede deve dizer-nos como no conto de fadas: ‘Tu és a mais bela em todo o país’, ou o mais forte, ou o mais inteligente, ou o que quer que nos agrade. Há, contudo, momento de profundo pavor, quando no espelho vemos os olhos do outro, especialmente quando vemos os olhos das vítimas. Essa perspectiva externa pode ser dolorosa e machucar a tão estimada *self-image*, mas auxilia a despertar dos sonhos e a enfrentar a realidade.<sup>47</sup>

Efetivamente, cada vez mais pessoas desacreditam na capacidade mágica do crescimento econômico e na expansão da tecnologia. Um mundo de descobertas e benefícios fantásticos fez da tecnologia a oitava maravilha do mundo contemporâneo, mas os efeitos colaterais têm gerado desconfortos e perigos. Os riscos gerados pela tecnologia são limitados com mais tecnologia para o aplauso temporário do público, tornando-se um negócio que gera novos e maiores lucros na relação entre produtores e consumidores.

<sup>45</sup> MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*, p. 99.

<sup>46</sup> “Enfim, é o desafio ético que interpela a fé e a práxis dos cristãos em tempos de ‘globalização’: se a crise das ideologias produziu, especialmente no Ocidente, um vazio de motivações dos comportamentos em vista de um fim superior, o poder e a violência do desenvolvimento científico mais recente estabelecem em âmbito planetário problemas éticos até agora em grande parte inéditos no plano do respeito pela vida humana em todas as fases de seu desenvolvimento” (FORTE, B. *Para onde vai o Cristianismo?*, p. 48).

<sup>47</sup> MOLTSMANN, J. *No fim, o início. Breve tratado sobre a esperança*, p. 105.

Aqui os homens necessariamente se associam somente como portadores de necessidades, produtores e consumidores. Todo o resto que ainda constitui a vida de um homem: cultura, religião, tradição, nação, moral, etc., é excluído das relações sociais necessárias e posto sob a liberdade individual.<sup>48</sup>

Não restam dúvidas, portanto, de quão complexo se tornou a realidade de nosso mundo contemporâneo urbanizado. Policêntrico, ele gera desagregação e esfacelamento. Buscar nele unidade e comunhão parece tarefa quase impossível.

#### 1.4 MORTE DO PAI? MORTE DE DEUS? MORTE DAS REFERÊNCIAS?

Reivindicando seu direito, com o pedido para receber a parte da herança que lhe cabia, o filho mais novo deixava implícita uma declaração de morte para seu pai, uma vez que só após o falecimento deste é que aquele receberia seu quinhão. Aquela implícita afirmação da morte do Pai tornou-se explícita nesta nova época em construção que declarou a morte de Deus. Filósofos postularam e cientistas afirmaram desnecessária a hipótese Deus.<sup>49</sup>

Uma das palavras-chave que identifica ou traduz o ideal humano nesta mudança de época parece ser ‘emancipação’. Emancipar-se, ser autônomo, libertar-se. Para Marx, “toda emancipação constitui uma restituição do mundo humano e das relações humanas ao próprio homem”.<sup>50</sup> Esta foi a auto-afirmação do ser humano, o triunfo de sua subjetividade, o pensamento regendo o espírito, uma espécie de maioria onde cada um se serve do próprio saber e decisão sem precisar da guia de outros, muito menos do totalmente Outro, Deus. A concepção era de que a experiência religiosa estaria ligada a uma etapa infantil e pré-científica da humanidade. Uma vez amadurecido e adulto, emancipado, Deus não seria mais necessário para explicar o mundo, pois a razão humana tudo abarcaria, e a própria técnica,

---

<sup>48</sup> MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 368.

<sup>49</sup> A Revista *Veja*, na p. 116-120, de 25 dez. 2002, inicia sua reportagem sobre “A sobrevivência da Fé” com esta síntese: Deus foi morto no século XIX e os matadores são conhecidos. Karl Marx, Charles Darwin, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud, para ficar nos nomes mais grandiosos, elaboraram teorias para o mundo e para a natureza humana que prescindiam das explicações tradicionais oferecidas pela religião. Mais do que prescindiam: competiam com elas, com todas as vantagens oferecidas pela lógica e pela irreversível marcha da história. Os seres humanos, que desde a noite dos tempos se perguntavam de onde viemos e para onde vamos, já podiam buscar respostas fora da esfera divina (PONTIFÍCIAS Obras Missionárias, Instrumento de trabalho. In: 3º CONGRESSO MISSIONÁRIO NACIONAL, Palmas - TO, 12 a 15 de junho de 2012. Brasília: Gráfica Editora América, 2012, p. 20).

<sup>50</sup> MARX, K. *A questão judaica*, p. 30.

capaz de tudo, tornaria realidade o céu na terra, até então relegado a outra esfera e projetado para além da vida pela “infantilidade” das religiões.

Nada separa o homem tão profundamente de Deus quanto uma presunçosa segurança de si.<sup>51</sup> A afirmação do ser humano levaria necessariamente à eliminação de Deus, à hora da morte de Deus segundo palavras de Nietzsche. Não demorou. Longe do sopro do Espírito, fechou as narinas que respiravam fé e confiança no Outro, para voar a plenos pulmões no ar de desejos e verdades próprias, numa liberdade “adulta e emancipada” ao sabor do próprio vento dos pensamentos e decisões. Celebrou-se a glória do ser humano à custa da morte de Deus. O próprio Nietzsche, contudo, soube traduzir bem a tragédia deste evento na imagem do homem louco de lanterna na mão em pleno dia a procurar por Deus. Sob os risos dos ateus ouvia deboches de que teria emigrado, se escondido ou estaria morto. E desfere a indagação cortante: não estamos talvez como que vagando através de um infinito nada? Deu-se adeus a certeza para navegar rumo ao desconhecido.

O endeusamento da razão e da liberdade humana somado à presunção da ciência e da técnica que tudo abarcariam resultou, rapidamente, na separação de Igreja e Estado, configurando a total independência da política em relação à religião. O que seria uma nação laica? Não seria mais do que a aplicação daquela palavra de Jesus: “Dai a Cesar o que é de Cesar e a Deus o que é de Deus” (Mt 22,21)? Parece não se ter dado nem a um nem a outro o que de direito lhe pertence. Confunde-se laicidade com exclusão de todos os traços de fé e religião, principalmente, dos traços do Cristianismo na ordem pública. Os chamados Estados laicos foram campo aberto para a desvalorização da religião e a rejeição do sagrado e da divindade, enfim, a rejeição de Deus<sup>52</sup>. O passo seguinte não poderia ser outro que o ateísmo e todo esforço para provar que Deus não existe e que a religião não passa de uma ilusão.

---

<sup>51</sup> Cf. FORTE, B. *Para onde vai o Cristianismo?*, p. 96.

<sup>52</sup> “O secularismo, pois, propugnou a tese de viver no mundo como se Deus não existisse. Abstraído de Deus, todavia, o homem contemporâneo perdeu-se a si mesmo. O desejo da procura pelo rosto de Deus, que desde sempre regeu a ânsia mais profunda do coração humano, tornou-se dia a dia mais débil e o afastamento de Deus mais vistoso. O único rosto que se reflete é o próprio. Pouca coisa. Muito pouco para poderem se definir como adultos, autônomos e independentes. Refletir o próprio rosto poderá até satisfazer, concretamente, o narcisismo cada vez mais imperante como característica dos nossos tempos, mas no final vem-se a descobrir que naqueles poucos centímetros quadrados a tristeza ocupa a maior parte do terreno e o drama da vida volta a pôr-se com mais intensidade. Sim, o drama da vida, porque é disto que se trata. Sozinho, o homem morre antes do tempo. Perdida a racionalidade com os outros, acaba também o ser-se pessoa e permanece somente o indivíduo, mônada sem nenhuma possibilidade de sobrevivência, porque incapaz de amor que gera, e a solidão é vencedora. O cerco fecha-se desta maneira, tristemente, mas de forma inequívoca. Se Deus é despedido para fora do centro ou enviado para o ângulo mais escuro e afastado da vida, o homem perde-se a si mesmo, porque não consegue mais relacionar-se consigo mesmo e tão pouco com os outros. É, portanto, necessário trazer Deus ao homem de hoje. Se não o quisermos por motivos de natureza religiosa, temos pelo menos de o fazer para voltar a dar oxigênio ao homem cismado, confuso e cada vez mais depressivo” (FISICHELLA, R. *A nova evangelização: um desafio pra sair da indiferença*, p. 40-41).

Enquanto antes a religião exercia claramente um papel normativo e se fazia ponto de referência, agora ela não responde ou cumpre tal função. E a religião torna-se um dos muitos serviços e produtos oferecidos no emaranhado mundo moderno do consumo. As pessoas se reúnem por desejo e escolha e o indivíduo está no centro dessa decisão. Busca-se a religião mais por conforto espiritual, consolo, realização afetiva. O espaço sagrado e a religião passam, então, a cumprir o papel compensatório de tantas carências existenciais.<sup>53</sup>

Pela mundialização, a modernidade descobriu a pluralidade das culturas. E mais: o descobrimento das culturas, além de ter legitimado o pluralismo cultural, na medida em que permitiu descobrir a religião como alma da cultura, fez emergir, com força, também o pluralismo religioso.<sup>54</sup> É bem verdade que o pluralismo religioso sempre existiu, tanto quanto a humanidade em sua diversidade, mas, no Ocidente, foi sufocado por muito tempo pela hegemonia do cristianismo, em especial do catolicismo como religião oficial dos Estados, anulando as minorias religiosas. O pluralismo religioso que atualmente se verifica parece ser efeito de toda a transformação que a industrialização começou a provocar. Bem entendido, este pluralismo pode constituir-se num fenômeno rico e fecundo que revele a riqueza multiforme do mistério do próprio Deus. Constata-se, porém, que tem antes trazido uma relativização da fé, um sincretismo religioso, um descriterioso avaliar de doutrinas e, eticamente, uma postura básica e suficiente.

Assiste-se o aflorar de um mercado do religioso que gera uma crise de identidade religiosa a culminar numa confusão inclusive entre os católicos. Verifica-se um nivelamento das religiões, um indiferentismo e até mesmo relativismo religioso, não longe de gerar sincretismo. Criam-se símbolos e ritos sem ligação com as instituições e sem raiz com comunidades de fé. Surgem comunidades emocionais, uma espécie de igreja invisível onde a perspectiva é a subjetividade e a afetividade. Cada vez mais é grande a dificuldade em crer com os outros e naquilo que os outros crêm.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> “Se na sociedade tradicional o lugar da religião parecia evidente, o mesmo não se pode dizer para a sociedade moderna. Esta é espelho da civilização moderna que a gerou. O modo de a religião se fazer presente parecia mais nítido, pela força das instituições que representavam a/as religião/ões. Hoje a religião continua a estar presente, mas de forma difusa no tempo e no espaço da cidade, enquanto lugar da experiência subjetiva das pessoas, uma das características é que ela, na modernidade, foi relegada à esfera privada, foi privatizada” (ANTONIAZI, A.; CALIMAN, C. *A presença da Igreja na cidade*, p. 99).

<sup>54</sup> BRIGHENTI, A. *A igreja perplexa*, p. 89.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 91.

Dessa forma, se chega, facilmente, a uma fé alienada, desvinculada da vida social, sem incidência na realidade concreta da sociedade que, ela mesma, abre espaços religioso-emocionais com o intuito de fazer com que a fé continue justamente assim. Isto, porque tal fé

é incapaz de indicar diretivas éticas objetivas para a vida política e social. Desta maneira, o amor cristão emigra do direito e da ordem social. Ele se torna a cada instante um evento através da comunhão espontânea, na relação eu-tu, direta e sem intermediário. Direito, ordem social e justiça política, assim esvaziados, deverão ser compreendidos, positivisticamente, como pura organização, como poder e lei. O ‘próximo’ a quem se deve dirigir o amor cristão é então encontrado, em cada ocasião, como o ‘outro’, no seu próprio eu que não é mais reconhecido, considerado e amado como pessoa jurídica em seu papel social. O ‘próximo’ só aparece no encontro pessoal e não na sua realidade social. O que é direto e imediato é o ‘outro’, mas não o homem tal como aparece na ordem social e jurídica, nas questões de desenvolvimento e de raça, nas suas vocações na sociedade, em seus papéis e em suas reivindicações.<sup>56</sup>

Além de tudo isto que se verifica no espaço público da religião, disputado por uma gama enorme de denominações, a relativização da fé também transparece na modificação do espaço físico da igreja, perdido entre outras construções. O espaço sagrado não é mais o edifício que se destaca ou se impõe, é apenas mais uma edificação a disputar espaço em meio a tantas outras. O imaginário religioso espacial (céu, inferno, purgatório...) também é desfeito pelas ciências, o que exigiu mudar os significados de muitos dados dando-lhes uma dimensão mais existencial. Essas mudanças não foram acompanhadas pela grande maioria.

“Hegel falou de uma enorme revolução no mundo cristão... instalou-se uma autoconsciência totalmente diferente sobre o verdadeiro”.<sup>57</sup> “O equivalente a essa interiorização da salvação, a ser constatado sociologicamente, e de sua pressuposição na jesuologia moderna é a *privatização da religião*: ‘Religião é assunto particular’”<sup>58</sup>.

Sendo assim, a vivência da fé e da religião apenas cumpre um papel estabilizador do indivíduo em suas relações inumanas, “pelo fato de criar para a interioridade humana o ambiente que, fora, ela não encontra”.<sup>59</sup> Seu produto final não será outro que uma ideologia religiosa da subjetividade romântica, uma religião no campo da individualidade desonerada de preocupações sociais.

<sup>56</sup> MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 377.

<sup>57</sup> Idem, *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*, p. 88-89.

<sup>58</sup> Ibid., p. 97.

<sup>59</sup> Idem, *Teologia da esperança*, p. 378.



Uma teologia que coloca a fé na 'existência' do indivíduo, nos seus encontros e nas suas decisões pessoais e diretas, se encontra, do ponto de vista sociológico, exatamente no lugar em que a sociedade relegou o *cultus privatus* para dele se emancipar. Uma tal fé é literalmente irrelevante para a realidade social, porque se encontra na terra-de-ninguém social dos desempenhos individuais, isto é, num lugar que a sociedade objetivada simplesmente deixou livre para a individualidade.<sup>60</sup>

A sociedade moderna matou Deus! A morte de Deus é a morte do Pai! A morte do Pai vem seguida pela morte de tudo o que se relaciona à autoridade, de tudo o que se relaciona a aqueles que desempenham um papel normativo e orientador: professores, pais, mestres, autoridades religiosas, civis e outras.

Podemos, conclusivamente, afirmar que a nova realidade que se impõe vigorosa nos tantos espaços urbanos é, sim, desestruturante do ser humano por lançá-lo num mundo que, complexo e policêntrico, lhe tolhe as referências. Esta nova realidade, contudo, traz em si uma promessa. Neste momento da história em que vivemos, ela revela seu corpo e sua alma ao exigir a reavaliação do tempo, do espaço, da liberdade, da igualdade, do pluralismo, das tensões que se desprendem por suas frestas e que lançam novos convites para o encontro consigo e com Deus. Ao mesmo tempo questiona a suposta liberdade procurada longe de toda autoridade constituída e nos lança a pergunta: Postular a morte de Deus não implica postular, conjuntamente, também a morte do humano? Matar o Pai não desencadearia a morte do filho?

---

<sup>60</sup> MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 378.

## 2 CONSCIÊNCIA HISTÓRICA DIANTE DE UM TEMPO SEM MEMÓRIA

“Caindo em si, disse: ‘Quantos empregados de meu pai têm pão com fartura, e eu aqui morrendo de fome! Vou-me, embora, procurar o meu pai e dizer-lhe: Pai, pequei contra o céu e contra ti; já não sou digno de ser chamado teu filho. Trata-me como um dos teus empregados’. Partiu, então, e foi ao encontro de seu pai” (Lc 15,17-20).

Negar ou abandonar o passado é negar a própria história e renegar a própria origem. Quando buscamos compreender o nascimento e a história das cidades notamos claramente que suas páginas estão fortemente marcadas pela presença do sagrado<sup>61</sup> e do culto, da religião e da vivência da fé, e seus espaços repletos de templos e igrejas que com suas arquiteturas exprimem a religiosidade própria de cada época. Até bem pouco tempo, todas as cidades eram lugares fundados e organizados em torno do sagrado, do religioso, dos lugares de culto, de seus templos. As cidades católicas nasceram e se desenvolveram ao redor de suas catedrais que, ainda hoje, servem como pontos de referência, como marcos da própria história e, portanto, lugares de obrigatória visita. Cada uma delas é uma referência que não se pode negar e nem esquecer sem que se sacrifique a própria identidade da cidade.

Muitas leituras bíblicas interpretativas da vida como vivida nas cidades são unívocas por enfatizarem apenas seus aspectos negativos; vêm-nas, desde seus inícios, como deturpações do projeto divino e profundamente marcadas pelo mal. Entretanto, se a cidade nos relatos bíblicos ora encontra palavras de condenação e maldição, ora encontra também palavras de exaltação que a colocam sob o olhar atento e carinhoso de Deus que faz deste espaço lugar de sua manifestação e presença.<sup>62</sup> Nas Sagradas Escrituras, é à luz da Encarnação do Verbo e de sua vida em meio às contradições de seu tempo, enfrentadas, sobretudo, em Jerusalém, cidade da santidade e da perversidade, que podemos fazer uma

---

<sup>61</sup> O termo sagrado e a reflexão que segue não pretendem abordar as linhas reflexivas que concebem a ideia do sagrado arcaico, pré-bíblico, sacrificial, ambivalente, e sua concepção de mistério fascinante e ao mesmo tempo tremendo e assustador como nos apresenta Rudolf Otto, por exemplo. Seguimos aqui a idéia mais evoluída, do sagrado já vivido na forma do religioso, principalmente a concepção cristã do sagrado.

<sup>62</sup> “Alegrai-vos, pois, e regozijai-vos para sempre com aquilo que estou para criar: eis que farei de Jerusalém um júbilo e de seu povo uma alegria. Sim, regozijar-me-ei em Jerusalém, sentirei alegria em meu povo. Nela não se tornará a ouvir choro nem lamentação. Já não haverá ali criancinhas que vivam apenas alguns dias, nem velho que não complete a sua idade; com efeito, o menino morrerá com cem anos; o pecador só será amaldiçoado aos cem anos. Os homens construirão casas e as habitarão, plantarão videiras e comerão os seus frutos. Já não construirão para que outro habite a sua casa, não plantarão para que outro coma o fruto, pois a duração da vida do meu povo será como os dias de uma árvore, os meus eleitos consumirão eles mesmos o fruto do trabalho de suas mãos. Não se fatigarão inutilmente, nem gerarão filhos para a desgraça; porque constituirão a raça dos benditos do Senhor, juntamente com os seus descendentes” (Is 65,18-23).

leitura mais adequada da realidade urbana atual. Nos duros tempos do exílio, não foi em meio às perversidades da grande cidade, Babilônia, que Israel soube ler e interpretar os desígnios de Deus e perceber até mesmo em Nabucodonosor e no rei persa, Ciro, instrumentos do Divino?<sup>63</sup> O que de fato a Palavra de Deus tem a dizer sobre e para a *urbi* moderna? Como ler os sinais de Deus no contexto atual? Não seria este um lugar privilegiado para a manifestação do amor de Deus e de sua Encarnação, espaço de encontro?

Neste segundo capítulo, procuraremos refletir sobre o ser humano que se dá conta da própria realidade e, sem referências, se descobre perdido e infeliz pela falta de sentido que invadiu sua vida marcada pela artificialidade e pelo anonimato. Proporemos, então, a responsabilidade eclesial de proporcionar ao ser humano moderno espaços que o ajudem a desencadear, em si próprio, um processo de tomada de consciência da sua condição de filho necessitado de retornar à casa do Pai.

## 2.1 O DESPERTAR PARA A REALIDADE RECONHECENDO O VAZIO EXISTENCIAL

Foi o seio da modernidade que gestou o ser humano adulto, o caminho da razão autônoma, os direitos humanos fundamentais e uma visão do universo como única e imensa família da qual todos fazemos parte. Ela não deixou de ser fonte geradora de ideais e utopias e deu impulso a movimentos histórico-culturais que se tornaram grandiosos pelo consenso que foram capazes de despertar. Atualmente, porém, assiste-se o despertar de uma crise generalizada destas utopias então comumente partilhadas, o que faz a esperança se voltar para conquistas pontuais no aqui e agora, carregadas de exagerados individualismo e hedonismo. A supervalorização do indivíduo logo levou ao subjetivismo como absolutização do eu que, por sua vez, conduziu à pulverização das referências.

---

<sup>63</sup> “A perversão significa um modo de ser desviado de um desígnio que ‘na origem não era assim’ e que tem força para resgatar. O desígnio de Deus é mais verdadeiro, e pelas brechas da mentira e da idolatria da cidade ‘Deus escreve direito por linhas tortas’. Assim, Israel interpretou o próprio Nabucodonosor e Ciro: acabaram por ser instrumentos dos desígnios de Deus. O desígnio escatológico sobre a cidade histórica faz mover o princípio-esperança nas lutas históricas por uma cidade mais próxima da vontade de Deus. Por isso Deus não salva desprezando a obra humana, mas salva exatamente a obra humana de sua degradação, e a resgata para que seja obra de comunhão. A Cidade Nova do Apocalipse é coroação de uma história que será transfigurada e não desprezada. Por isso seu nome – ‘Nova Jerusalém’- conserva identidade com a Jerusalém terrestre, tão ambivalente como as cidades pagãs em sua violência e santidade” (SUSIN, L. C. *Um suplemento de alam: a cidade como habitação de Deus conosco. A esperança dos pobres vive. Coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin*, p. 662).

E quando a razão só entende aquilo que ela própria produz segundo seu próprio projeto, como diz Kant, então surge a pergunta crítica indagando se realmente existe alguma experiência que não seja auto-experiência projetada. Se não existe nenhuma experiência do outro capaz de modificar o Eu, então não existe, no fundo, experiência nenhuma. O Eu que sempre permanece igual a si mesmo é totalmente indiferente a si mesmo. O Eu que se reconhece em suas projeções e produções entedia-se na sala dos espelhos de si próprio.<sup>64</sup>

“Isso significa que nós não levamos mais a sério o mundo verdadeiro, apenas nossos sonhos, e consideramos as imagens de nossos sonhos a realidade como a própria realidade”.<sup>65</sup> Embora os ideais de um mundo mais solidário persistam (a grande consciência ecológica e o cuidado da vida, a busca da paz entre os povos e as religiões, etc. - ideais que não deixam de continuar persuadindo os espíritos libertários),<sup>66</sup> o fato prevalente é que dormimos dentro da realidade, sonhando com nossos mundos de desejos, alheio às reais relações que nos cercam.

Todavia, mesmo com os avanços gigantescos da ciência e da tecnologia, nada está satisfazendo o ser humano e cresce ainda mais sua sede de felicidade, de segurança, de amor e sentido para a vida e uma razão para estar no mundo. Uma das conseqüências de todo este vazio no “estômago existencial” está no crescimento das chamadas vias de fuga: drogas, exploração sexual, devaneio nos meios eletrônicos e a ocupação da vida com espetáculos fugazes. Numa fixação ao presente por medo do que virá, busca-se matar a fome de felicidade onde ela não está e longe dela se põe a viver.

O futuro se tornou obscuro. Então, no presente, as pessoas se tornam perplexas, sem coração e o homem perde o senso de propósito. Assim como o coelho é paralisado pelo olhar da serpente, os homens estão hoje paralisados pelo olhar do futuro e se tornam apáticos. Alguns buscam um refrigério nos prazeres do presente. Outros procuram pela paz em mundos de sonhos. Outros antecipam o declínio pelo terrorismo.<sup>67</sup>

O agitado mundo contemporâneo é especialista em criar espaços que acabam por promover o esquecimento das frustrações pessoais e por proporcionar a fuga das contradições existenciais. Espaços que para as massas desterradas e desenraizadas se tornam verdadeiros centros de alienação: *Shoppings*, estádios de futebol, arenas desportivas, danceterias, entorpecentes de toda ordem. Templos que proporcionam um “religioso” arrebatamento

---

<sup>64</sup> MOLTSMANN, J. *O espírito da vida*, p. 41.

<sup>65</sup> Idem, *No fim, o início. Breve tratado sobre a esperança*, p. 105.

<sup>66</sup> BRIGHENTI, A. *A igreja perplexa*, p. 76.

<sup>67</sup> MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado – A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 410.

atemporal ao propiciarem sensações de uma plenitude pseudo-trascendental, efêmeras e incapazes de proporcionar encontros verdadeiros que dêem sentido à vida, pois não unem, embora reúnam, não aproximam, embora aglomerem. Nestes “templos” da distração também se celebram ritos, se pedem sacrifícios, se demanda tempo. Ali, por um curto instante e num espaço que pretende seu, o ser humano busca algo que o transcenda. Mas o que lhe parecia o caminho da satisfação de todas as suas buscas, da saciedade de todos os seus desejos, acaba, inversamente, conduzindo-o a uma fome aguda e, no entanto, indefinida; fome de algo, de alguém, que lhe proporcione viver com serena alegria a própria vida.<sup>68</sup>

Consideremos, agora, as grandes massas humanas que vieram integrar e dilatar as cidades brasileiras e que vivem, sobretudo, em bairros populares das imensas periferias, em ambientes suburbanos onde se expressa o caos, a possibilidade contínua de anomia, a diversidade, a diluição das identidades, e também o mundo da busca de referência, da identidade.<sup>69</sup> Longe de seus contextos sócio-culturais e religiosos de origem, desenraizadas, sem assistência do Estado e mergulhados em situações de pobreza com altos índices de violência, estas pessoas vivem famintas de apoio, de sentido de pertença, de identidade ou de alguma solução para seus imensos problemas. E, não há dúvidas de que é nos setores menos favorecidos das grandes cidades que a influência da Igreja Católica diminui mais.<sup>70</sup>

Em meio a este emaranhado mundo de relações intercaladas e interligadas por vários centros<sup>71</sup>, que lugar ocupa o espaço sagrado ou religioso cristão? Onde pode situar-se? Para onde esse desenvolvimento da sociedade relegou a Igreja cristã quanto à sua significação e missão na sociedade? Ou não teria mais sentido e significado?

---

<sup>68</sup> “A adoração do dinheiro, do ter e do poder revela-se uma contra-religião, na qual já não importa o homem, mas só o lucro pessoal. O desejo de felicidade degenera num anseio desenfreado e desumano como se manifesta, por exemplo, no domínio da droga com suas formas diversas. [...] A violência torna-se uma coisa normal e, em algumas partes do mundo, ameaça destruir nossa juventude. Uma vez que a violência se torna uma coisa normal, a paz fica destruída e, nesta falta de paz, o homem destrói-se a si mesmo. A ausência de Deus leva à decadência do homem e do humanismo” (Discurso de Bento XVI no Encontro das Religiões em Assis – 1 de novembro de 2011. In: PONTIFÍCIAS Obras Missionárias, Instrumento de trabalho. In: 3º CONGRESSO MISSIONÁRIO NACIONAL, Palmas - TO, 12 a 15 de junho de 2012. Brasília: Gráfica Editora América, 2012, p. 20-21).

<sup>69</sup> CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS (CERIS). *Pentecostalismo, Renovação Carismática Católica e Comunidades de Base: uma análise comparada*, p. 46.

<sup>70</sup> JACOB, C. R. [et al.]. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*, p. 17.

<sup>71</sup> A cidade moderna é policêntrica: ela se organiza ao redor de muitos centros definidos por interesses os mais variados, que dizem respeito à economia, à política, à cultura, à religião, ao lazer, etc., dificultando assim a ação evangelizadora da Igreja. É preciso buscar na sua dinâmica própria elementos de compreensão para orientar a ação no todo complexo e contraditório que o constitui (ANTONIAZI, A.; CALIMAN, C. *A presença da Igreja na cidade*, p. 99).

Em face desse desenvolvimento ela perdeu, antes de mais nada, o seu milenar caráter de *cultus publicus*. Tornou-se aquilo que, em sua forma religiosa, nunca tinha sido, e que, do ponto de vista da teologia do Novo Testamento, nunca pode pretender, isto é *cultus privatus*. O culto do Absoluto não é mais necessário para a integração da sociedade moderna. O Absoluto só se busca e se vive na subjetividade socialmente libertada. A ‘religião’, de atividade pública e social, tornou-se ocupação privada e livre. No correr do século XIX a ‘religião’ se tornou a *religiosidade* do indivíduo, coisa particular, relegada à intimidade subjetiva, à edificação do indivíduo. Pelo fato de a sociedade libertar a religião e a colocar na esfera da livre escolha religiosa e do livre desenvolvimento da personalidade, ela, como moderna ‘sociedade das necessidades’, está emancipada das necessidades religiosas.<sup>72</sup>

Mas nem por isso a religião fica destituída de sua obrigação e nem desincumbida de sua missão, pois outros papéis lhes podem ser oferecidos pela sociedade, principalmente “exercer a função de libertação dialética dos homens que precisam viver nesta sociedade”.<sup>73</sup>

Com seu conceito de religião, a sociedade moderna deixa à religião a salvação e a salvaguarda da humanidade pessoal, individual e privada. Espera que ao sistema industrial materializante se acrescente ‘de alguma parte’ um fundamento humano à altura deste mundo-de-coisas que inchou ao excesso. Espera que ‘o homem de nosso tempo de novo se torne receptáculo da influencia de forças transcendentais’. Está a procura de ‘ilhas de sentido’ num mundo que, embora não seja sem sentido, é certamente não-humano.<sup>74</sup>

Desta forma, sobrou à Igreja e aos que abraçam a fé a tarefa de serem propagadores desta libertação, anunciadores de verdades que vão além da materialidade e das comprovações científicas. Cabe ser semeadores, operários da messe, verdadeiros empregados, servos em favor da vida nova e de sentido.

## 2.2 SERES RELACIONAIS: SOMOS PARTE DE UM TODO

Nesse mundo sobrecarregado de ídolos, a existência de Deus e seus atributos são questionados. Como poderia ser bom, justo e poderoso diante de tanto mal? O cidadão depara-se com uma literatura “cheia do ‘monoteísmo de Satanás’ e de mitificações do mal. Deus é como mentiroso, torturador, sadista, déspota, jogador, diretor de um teatro de

---

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

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 372.

<sup>74</sup> *Idem*, p. 372.

marionetes, assim como figuras de um Deus sonolento, errante, entediado, desamparado e tolo”.<sup>75</sup> E o teólogo professa seu otimismo proveniente de sua fé:

Creio que existe vida verdadeira em meio à vida ainda falsa, do contrário nem sequer perceberíamos as falsidades da vida. Como poderíamos sentir as humilhações do cativo se nada soubéssemos da liberdade? Como o sofrimento poderia se tornar dor consciente, se nada soubéssemos de aprazível? E por que deveríamos gemer sob nossa própria debilidade e transitoriedade se já não tivéssemos no ouvido um elogio do criador?<sup>76</sup>

Contrapondo Horkheimer que protesta dizendo que diante da injustiça e do sofrimento deste mundo é impossível acreditar no dogma da existência de um Deus onipotente e bom, Moltmann rebate afirmando que “não há para a pergunta do sofrimento da injustiça nenhuma resposta teísta, e muito menos a possibilidade ateísta de abrir mão dessa pergunta e de se contentar com o mundo. É impossível se contentar sequer uma vez com as próprias, sempre limitadas possibilidades”.<sup>77</sup> E completa:

Diante do sofrimento neste mundo, diante da injustiça, no entanto, é igualmente impossível não esperar pela verdade, pela justiça e por aquele que as garante. Pois, sem o anseio pelo totalmente outro a crítica radical das coisas daqui é impossível. Sem a idéia da verdade e daquilo que a garante, não há o conhecimento do seu oposto, o abandono dos homens.<sup>78</sup>

Assim, paira sobre uns e outros o anseio por algo maior, absoluto, além, um totalmente Outro que denominamos Deus. Se de um lado não se pode provar Deus e sua existência, de outro, muito menos, sua inexistência. Aliás, é de seus atributos e de sua presença, mesmo velada, que se norteia e se funda o duelo de ambas as partes. Então, Moltmann continua sua reflexão sobre os ateístas e seus protestos equivocados a respeito de Deus e dos homens.

O ateísmo de protesto, no entanto, se equivoca ao divinizar o homem no lugar de Deus, a fim de declará-lo o ser mais elevado para o homem como enquanto onipotente, justo, infinito e bom. O ateísmo de protesto se equivoca quando apresenta o gênero humano, à sociedade humana ou a sua vanguarda, um partido humanista, com predicados divinos herdados do teísmo; ou seja, que ele é imortal, sempre tem razão, que oferece segurança, autoridade, etc. Esse ateísmo só chega então a sua própria verdade quando reconhece o homem enganado, amante e sofredor, injusto e indignado contra a injustiça, e impotente em sua humanidade e

---

<sup>75</sup> MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado – A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 275.

<sup>76</sup> Idem, *Ética da esperança*, p. 272.

<sup>77</sup> Idem, *O Deus crucificado – A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 279.

<sup>78</sup> Ibid., p. 281.

entende que, nessas suas experiências humanas, ele é maior que todos os deuses, divindades e ídolos.<sup>79</sup>

Moltmann analisa e critica as posições do ateísmo que se serviu dos predicados ditos divinos pelo teísmo, agora empregados para definir o homem e sua posição no mundo, fazendo do ‘homem o ser supremo para o homem’, segundo expressão de Marx. Destronando Deus, colocou o homem no lugar, sendo que “não foi Deus quem criou o homem à sua imagem e semelhança, mas foi o homem quem criou Deus na sua. O homem é a base e o criador de si mesmo (*causa sui*). A humanidade é perfeita e infinita em sua totalidade”.<sup>80</sup> Indo mais além, Moltmann então declara:

De acordo com Feuerbach, o ateísmo é a renúncia de um Deus humilhado, separado do mundo e do homem. Mas, se esse Deus teísta foi renunciado, então, onde ele está? A posição de poder não está conectada com o Deus preservado pelo teísmo? Nesse caso, Deus e o homem não estão mais separados e distintos um do outro em termos religiosos, mas são um só ser. Esse ateísmo antiteísta leva inevitavelmente ao antropoteísmo, à divinização do homem, da humanidade e dos partidos que alegam ser um grupo representando a humanidade não alienada e divina, na esfera da alienação. Se, para esse ateísmo, ‘o homem é finalmente o Deus do homem’, isso pode ser moralmente certo, como um ideal diante da situação onde o homem é o lobo do homem. Porém, um século de experiência com tal antropoteísmo mostrou que, até mesmo essas deidades humanas podem se tornar o lobo do homem. Se a consequência do destronamento de Deus de Feuerbach é a de que ‘o Estado é o homem ilimitado, infinito, verdadeiro, perfeito e divino’ e a política se torna religião, então, a história do ateísmo contra o teísmo retorna ao seu início, e o velho teísmo deveria ser chamado de relativamente humano, à medida que atribui a Deus as propriedades e as funções que seriam melhor para o homem, se não fossem exercidas contra outros homens. No entusiasmo da sua herança religiosa, os antropoteístas dos tempos modernos, de Feuerbach até Rilke, de Marx até Bloch, deixaram passar o lado negro da maldade no homem e o problema do sofrimento no mundo.<sup>81</sup>

E apresenta uma resposta justamente a partir do mistério de Deus que se faz homem e, solidário em seu amor pela humanidade, enfrenta o sofrimento e a morte:

Com uma teologia trinitária da cruz, a fé escapa da discussão e a alternativa entre o teísmo e o ateísmo: Deus não é somente de outro mundo, mas também é deste mundo; Ele não é somente Deus, mas também é homem; Ele não é somente regra, autoridade e lei, mas é também o evento do sofrimento, o amor libertador. Inversamente, a morte do Filho não é a ‘morte de Deus’, mas o início do evento de Deus, no qual o espírito do amor que vivifica, emerge da morte do Filho e da dor do Pai.<sup>82</sup>

<sup>79</sup> MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado – A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 277-278.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 316.

<sup>81</sup> *Idem*, p. 316-317.

<sup>82</sup> *Idem*, p. 317.



A teologia da modernidade acabou por se envolver nesta divisão que há na consciência do espírito moderno. Diferente do cartesianismo que foi dissecando o mundo em partes e deixou de ter uma visão do todo, a teologia precisa ter presente que a verdade é sempre uma e é a verdade do todo, mesmo que muitos questionem o que seja, realmente, a verdade. É um erro pretender compreender o ser humano sem abarcar toda a sua realidade e suas dimensões, como também é equivocada a idéia de Deus que nasce apenas da visão de seus atributos que pretendem expressar seu poderio e majestade. Tal divisão cartesiana se compara àquela existente entre a fé e o agir, de maneira que o agir destituído de fé não é o agir verdadeiro e que a fé sem o agir não é a fé verdadeira, assim como o saber destituído de fé não é o saber correto e a fé destituída do saber não é a fé genuína. O mesmo se pode dizer quanto à divisão entre matéria e espírito, corpo e alma, ser humano e natureza.

A exaltação da alma sobre o corpo e sobre a natureza levou os homens a se apossarem da natureza e a destruírem-na progressivamente. [...] Uma doutrina sobre Deus que leve à divisão da realidade não é uma doutrina sobre o Deus criador. Uma experiência de Deus limitada à autoconsciência direta não é uma experiência daquele Deus que na Sabedoria é chamado 'o amante da vida'.<sup>83</sup>

Mudem vocês mesmos, dizem alguns, assim a situação de vocês mudará também. Mudem a situação, dizem outros, assim as pessoas que estão nelas mudarão. Todavia, é preciso fazer as duas coisas ao mesmo tempo.

Transformação pessoal e interior sem mudança das circunstâncias e estruturas é uma ilusão idealista: como se o ser humano fosse somente uma alma sem corpo. Por outro lado, a transformação das circunstâncias exteriores sem uma renovação interior é uma ilusão materialista: como se o ser humano fosse mero produto de suas circunstâncias sociais e nada mais. [...] O verdadeiro *front* da libertação de Cristo não se desenrola entre alma e corpo, ou pessoa e estruturas, mas entre os poderes deste mundo efêmero, e fadado a transitoriedade, e as forças do espírito e do futuro. [...] As forças da nova criação vindoura estão, em todos os âmbitos da vida, em luta contra os poderes de um padrão de mundo que conduz à morte.<sup>84</sup>

A consciência humana, portanto, reconhecendo estes poderes de um mundo que conduz a morte, acusou seu erro, percebeu muito de seu egoísmo e auto-suficiência, reconheceu seu pecado quando não se fez instrumento de um verdadeiro espírito de vida em favor da vida.

---

<sup>83</sup> MOLTSMANN, J. *O espírito da vida*, p. 47.

<sup>84</sup> Idem, *O Deus crucificado – A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 42-43.

Dando razão a Deus, colocamos em situação de culpa os poderes malignos deste mundo. Dando razão a Deus, colocamos também a nós mesmos em situação de culpa, na medida em que somos submissos à fascinação e à banalização do mal. Ao darmos razão a Deus, cessa em nós toda autojustificação. Não temos mais necessidade de afirmar-nos diante de nós mesmos, nem diante das outras pessoas, pois não há mais acusações. Somos acolhidos por Deus, confirmados e amados, e, com isso, filhos de Deus, sejam quais forem as realizações ou falhas que apresentemos. Deus nos justifica para que também nós o justifiquemos. Nisto consiste a santificação de seu nome. É o cumprimento do primeiro mandamento.<sup>85</sup>

Neste compreender Alguém maior e do amor a ele sobre todas as coisas, brota uma compreensão da vida que perpassa e une todas as criaturas. Seria este um primeiro ato de propósito do ser humano arrependido que retoma um caminho de fé e conversão? Diante de toda a problemática do mundo atual, principalmente a percepção de toda a crise ecológica, começa irromper uma busca de unidade, de visão do todo, de comunhão, na consciência da interdependência de toda a criação e, até mesmo, da presença do Criador em sua criação.

A criação não é apenas uma ‘obra’ das ‘mãos de Deus’, mas que Deus já habita nela por meio de seu Espírito vibrante e vivificador, por ser a razão e a consistência de todas as coisas por meio de sua palavra que fala e cria ininterruptamente. Deus é a vida mais íntima do mundo. Já a criação no princípio foi entendida como ‘templo de Deus’, como o dizem os salmos da natureza. Céu e terra são seu lar, em que Deus quer morar e encontrar descanso. Depois da origem e da base, fica expresso com isso também o alvo da criação: é o eterno sábado de Deus [...] de modo que o Criador pode morar em sua criação e encontrar descanso nela e todas as criaturas encontram sua felicidade em sua imensa plenitude.<sup>86</sup>

Reconhecer e cumprir o amor a Deus sobre tudo e todos, com toda a força, todo o entendimento e todo o coração. Reconhecer e cumprir o mandamento de amar o próximo e toda a criação, obra deste Deus de bondade e amor, misericordioso e compassivo como a si próprio. A terra não é um mero objeto, e o outro não um inimigo ou adversário.

A Terra é uma criatura especial. De acordo com Gn 1,11 e 1,24, ela é uma criatura que ‘produz’ plantas e animais. Por esta razão, ela foi chamada, com razão, de ‘mãe de tudo que tem vida’ e ainda ‘mãe da humanidade’. Isso ainda não tem nada a ver com panteísmo, mas apenas respeita a característica e destinação especial da criatura ‘Terra’. A destinação dos seres humanos, como imagem à semelhança de Deus, de ‘submeter a Terra a si’ (1,28), encontra o seu limite na destinação da Terra como ‘geradora’ de plantas e animais. A Terra é uma criatura não só viva, mas também geradora de vida. Porém, ela permanece sendo uma criatura contingente e não se transforma na eterna deusa gaia.<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> MOLTSMANN, J. *No fim, o início. Breve tratado sobre a esperança*, p. 100.

<sup>86</sup> Idem, *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*, p. 386.

<sup>87</sup> Idem, *A vinda de Deus – escatologia cristã*, p. 297-298.

Segundo Moltmann, “se a Terra tem essa potência dentro de si, se há tal presença oculta de Cristo na terra, então o olhar que busca a chegada de Cristo em sua glória não pode ser dirigido apenas para o Céu”,<sup>88</sup> como habitualmente se pensa quando se recita: ‘de onde virá para julgar os vivos e os mortos’. É preciso voltar também o olhar para a terra, para a realidade, para o chão da existência.

Dessas concepções escatológicas decorre que a Terra não é *matéria morta* nem material utilizável, e que a Terra tampouco é a *mãe Gaia* que gera e mata, mas que *esta terra* com o seu ambiente de vida é a promessa real e sensitivamente experimentável da *nova terra*, tão certo como esta vida terrena e mortal é uma promessa vivenciável da vida eterna e imortal. Se o próprio redentor divino está abscondidamente presente nesta Terra, então ela torna-se portadora do seu e do nosso futuro. Neste caso, porém, não existe comunhão com Cristo sem comunhão com a Terra. O amor a Cristo e a esperança nele incluem o amor à Terra e a esperança por ela. Não há concepção que melhor corresponda a uma escatologia cristologicamente fundamentada e ecologicamente responsabilizada.<sup>89</sup>

Assim, se todos os seres humanos anseiam pela libertação definitiva, toda a Terra também geme ansiosa pela redenção. Em Paulo encontramos a luz desta Palavra divina: Toda a criação, todos os seres vivos terrenos caminham sob o jugo da transitoriedade e esperam a revelação da glória. A própria Terra também geme e aguarda (cf. Rm 8,19).

A unidade hipostática de pessoa e natureza, na teologia ortodoxa, pode ser traduzida com a unidade ecológica de ser humano e Terra. Nos dois casos, o corpo humano é o elo de ligação indissolivelmente diferenciador. Assim como não faz sentido delir a terra no corpo e o corpo na alma consciente, tampouco parece ter sentido inversamente delir a pessoa na Terra. A unidade hipostática também diferencia entre pessoa e natureza e a unidade ecológica também diferencia entre o mundo dos seres humanos e o organismo ‘Terra’. Não surge qualquer redenção, quando esta unidade diferenciada é desfeita para um ou para outro lado.<sup>90</sup>

“A experiência da comunhão do Espírito necessariamente leva a cristandade a ultrapassar-se para a comunhão maior com todas as criaturas de Deus. Também a comunhão da criação, em que todas as criaturas existem umas com as outras, umas pelas outras e umas nas outras”.<sup>91</sup> Esta consciência nos coloca em solidariedade com o cosmos ameaçado de

<sup>88</sup> MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus – escatologia cristã*, p. 300.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>90</sup> MOLTSMANN, *op. cit.*, p. 298.

<sup>91</sup> *Idem*, *O espírito da vida*, p. 21.

morte e leva a respeitar a dignidade de todas as criaturas, nas quais Deus está presente por seu Espírito. “É o infinito no finito, o eterno no temporal e o imperecível no perecível”.<sup>92</sup>

De acordo com a nossa fé, cada pessoa humana é, de certa maneira, uma hipóstase da natureza cósmica como um todo, claro que sempre em estreita ligação com as demais criaturas. Disso resulta uma relação dupla: por um lado, a natureza cósmica é comum a todas as pessoas humanas; por outro lado, as hipóstases humanas existem na comunhão com todas as criaturas. Da relação hipostática entre pessoa e natureza resulta que a natureza é redimida, transfigurada e divinizada quando a pessoa é redimida, transfigurada e divinizada. A natureza como um todo está destinada à glória. A redenção dos seres humanos tem como consequência a redenção da natureza.<sup>93</sup>

A natureza não é um objeto a ser dominado e explorado até sua morte ecológica, mas é o ambiente do homem e deve ser respeitada em sua dinâmica, seus direitos e o seu equilíbrio. É preciso uma mudança radical na relação das pessoas com a natureza, que passe da relação senhor e servo para um modelo de cooperação e interdependência. Portanto, “o homem deve trocar sua apatia e dominação geralmente hostil sobre a natureza por uma relação compassiva de parceria com o mundo natural. A hominização da natureza na esfera do controle humano leva somente à humanização do homem, quando este também é ‘naturalizado’”.<sup>94</sup>

Uma antropologia bíblica que distingue unicamente o ser humano como ‘imagem e semelhança de Deus’ (Gn 1,26), faz dele o rei da natureza (Sl 8). Porém, não podemos esquecer que esta distinção só é válida dentro do quadro da comunhão da criação (Sl 104) e que ela visa unicamente o ser humano como um ser dotado da consciência de ser criatura e do dever e capacidade de administrar a criação; mas isto não o faz deus e senhor do mundo.<sup>95</sup>

O homem é um microcosmo, um pequeno mundo que encerra em si o grande mundo e o reflete – o mundo é um macroantropo destinado a tornar-se o mundo dos homens. Assim como a natureza não pode ser concebida sem a pessoa, tampouco a pessoa humana pode ser concebida sem a natureza. Por isso, o que acontece ao homem com vistas ao divino, isso mesmo acontece também ao cosmo.<sup>96</sup>

Portanto, logo se percebeu que aquilo que interfere na ordem da natureza e provoca sua destruição, vai interferindo e pode levar a destruição da própria humanidade, pois o que

<sup>92</sup> MOLTSMANN, J. *O espírito da vida*, p. 45.

<sup>93</sup> Idem, *A vinda de Deus – escatologia cristã*, p. 294.

<sup>94</sup> Idem, *O Deus crucificado – A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 413.

<sup>95</sup> Idem, *O espírito da vida*, p. 46.

<sup>96</sup> Idem, *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*, p. 75-76.

quer que suceda com a pessoa acaba atingindo também a natureza, e vice-versa. Não demorou muito para que os efeitos da conduta humana sobre a natureza tratando-a como objeto e explorando-a sem limites fossem observados e sentido tão de perto como nos últimos anos. Assim, a unidade hipostática de natureza e pessoa, de fato, oferece uma solução para a separação moderna entre pessoa como sujeito e a natureza como objeto.<sup>97</sup> Percebendo tal unidade e dependência, a humanidade começa a mudar sua conduta frente a criação.

### 2.3 A CONSCIÊNCIA DA FRAGILIDADE E O SOFRER SOLIDÁRIO

Qualquer um que sofre, primeiro pensa que foi abandonado por Deus, ainda mais se sofre sem motivo. Para ele, Deus parece ser o Deus misterioso, incompreensível, que destrói a boa sorte que ele mesmo havia dado. O sofrimento enche o coração de raiva, de fúria e de protesto contra esse destino. Busca-se razões, respostas, caminhos mesmo diante do silêncio e do inexplicável que se projeta à frente. “No desconhecido pergunta-se pela pátria. No estranhamento busca-se a identidade. No ódio manifesta-se o amor e no conflito, a paz. Portanto, o local onde faz sentido perguntar pela identidade é a situação de crise de identidade”.<sup>98</sup> Porém, se sofre é porque ainda tem vida, se protesta é porque ainda resta esperança. Onde há vida há esperança.

Ele sofre porque vive e está vivo porque ama. A pessoa que não consegue mais amar, até a si mesmo, não sofre mais, pois não tem mais dor, sentimentos e está indiferente. Essa apatia é a doença da nossa época, uma doença das pessoas e dos sistemas, uma doença que leva à morte, à morte pessoal e universal.<sup>99</sup>

Nossa fé começa onde os ateus dizem que ela acabou, começa no fundo do poço quando parece não ter mais saída. Nossa fé nasce na noite da solidão e da cruz, no abandono e na tentação, na dureza da dor e da dúvida que se fazem cravos na cruz. Ela nasce no aparente nada, nasce onde os fatos a abandonam e somem os sinais e evidências. Nasce numa cruz e num túmulo. “O homem moderno, com sua insensibilidade para com toda a nomenclatura cristã, não consegue mais perceber a culminância do terrível contida na fórmula paradoxal

---

<sup>97</sup> MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus – escatologia cristã*, p. 295.

<sup>98</sup> Idem, *O Deus crucificado – A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 36.

<sup>99</sup> Ibid., p. 318.

‘Deus na cruz’”.<sup>100</sup> Por isso, nossa fé deve se fazer radical, pois como se sabe, radical significa algo que se relaciona com as raízes. A fé radical só pode significar ter a mais profunda relação com o “Deus crucificado”, a raiz de nossa fé, onde ela nasceu.

Partindo de uma ideia de Schelling - *cada ser só pode manifestar-se no seu contrário* – Moltmann desenvolve a manifestação de Deus nas coisas contrárias deste mundo ou ditas não divinas. É a revelação do contrário.

Deus se manifesta na cruz do Cristo abandonado por Deus. Sua misericórdia se manifesta nos pecadores. Sua justiça se manifesta nos injustos e naqueles que não têm direitos e sua eleição gratuita, nos condenados. [...] A divindade de Deus se manifesta no paradoxo da cruz. Assim, o caminho de Jesus torna-se mais compreensível: não foram os piedosos, mas os pecadores que o reconheceram, não foram os justos, mas os injustos, porque neles, ele manifestou o reino e o direito divino da graça. Ele manifestou sua identidade naqueles que haviam perdido suas identidades, nos que estavam em perigo, nos doentes, apartados e desprezados, e reconhece-se como filho do homem naqueles privados de sua humanidade.<sup>101</sup>

Nesta cultura que tem seus alicerces no princípio da produtividade e do prazer, a dor e a morte são afastadas para que ninguém precise vivenciar o mundo como um obstáculo. Camufla-se a fragilidade, esconde-se o sofrer, ignora-se a limitação própria da vida. Deus é buscado como um mago que magicamente destruirá toda dor e sofrimento. Nada é mais impopular como o falar de um Deus que sofre e é crucificado. Causa estranhamento nos alienados que se habituaram à alienação. “Ainda assim, essa fé com suas conseqüências é adequada para libertar as pessoas de suas ilusões culturais, soltá-las dos seus contextos ofuscantes e confrontá-las com a verdade de sua existência e sua sociedade. A dor é a prova da verdade na mentira”.<sup>102</sup>

Quando enfrentamos o sofrimento e a dor, experimentamos uma realidade fora de nós, uma dor que não foi por nós desejada e nem criada, mas que existe. Embora, ainda que não se saiba que nossa cruz está na cruz de Cristo e que a dor e o sofrimento do filho de Deus se solidariza com a dor e o sofrimento da humanidade, começamos a perceber na dor e no sofrimento uma dimensão da vida que não queríamos conhecer ou admitir, e diante da qual, não podemos mais ser indiferentes. “Neste horizonte a cruz de Cristo ganha um significado

---

<sup>100</sup> MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado – A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 56.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 48-49.

<sup>102</sup> *Idem*, p. 61.

que perpassa o sofrimento do amor para o testemunho da fé, da persistência quando tudo perde o chão, da comunhão com Cristo no abandono”<sup>103</sup>.

Preso em si, o coração se volta para um amor próprio, egocêntrico. Mas quando começa a olhar para fora de si, descobre realidades diferentes e sua vida se abre a novos horizontes. Moltmann, usando a expressão de Lutero - *homo incurvatos in se*, menciona Narciso, aquele que contempla a si próprio, e tem sua imagem destruída pela consciência de sua limitação e fraqueza quando realmente se vê no espelho de sua realidade.

Por isso, esse conhecimento não o aprova, mas o destrói. Ele destrói o deus infeliz e orgulhoso que queremos ser e nos devolve nossa humanidade desprezada e abandonada. O conhecimento da cruz gera um conflito de interesses entre o Deus que se fez homem e o homem que quer ser deus. Esse conhecimento destrói a destruição do homem. Aliena e alienado. Assim, leva o ‘ser desumano’ à humanidade. [...] O conhecimento de Deus no sofrimento e na cruz de Cristo destrói o homem que abandona a sua humanidade, pois tal conhecimento mata seus deuses e destrói sua suposta divindade. Ele o liberta de sua *hybris* desumana e o transforma na sua verdadeira existência humana. Ele coloca o *homo incurvatos in se* em posição franca com Deus e o próximo e dá a Narciso a força para amar o outro.<sup>104</sup>

A arrogante pretensão técnico-científica se fez beleza enganadora e água inebriante na qual muita vida foi afogada. A cruz, contudo, não foi apresentada como espelho da vida; poucos nela tiveram a coragem de contemplar sua realidade e seu caminho. A cruz é um ponto de encontro entre o horizontal e o vertical que perpassa nossa vida como um todo, sinal de amor de Deus que nos toca em todas as dimensões e sustenta nossa vida e toda a criação. A cruz é erguida no cosmo para dar sustentação ao instável, para dar futuro ao transitório, dar firmeza ao instável, abertura ao firme, esperança ao desesperado e, assim, reunir todos em torno dela, como bem disse aquele que nela seria pregado: “Quando eu for elevado atrairei todos a mim”. Assim, no centro deste cruzamento, encontro das direções da cruz, está Jesus Cristo, o Deus feito Homem.

A existência cristã encontra sua identidade naquele duplo processo de identificação com o Crucificado. Sua cruz separa a fé da incredulidade e, sobretudo, da superstição. A identificação com o crucificado afasta o crente das religiões e ideologias do estranhamento, da ‘religião do medo’ e das ideologias de vingança. [...] O crucificado tornou-se irmão dos desprezados, abandonados e oprimidos e, por isso, a fraternidade com seus ‘pequenos irmãos’ está obrigatoriamente ligada a fraternidade e identificação com Cristo. [...] Identificação cristã com o Crucificado significa ser solidário com o sofrimento dos pobres e com a miséria dos oprimidos e opressores. [...] No que a identificação cristã com o Crucificado se afasta das inevitabilidades e trivialidades deste mundo alienado, ela leva o crente

<sup>103</sup> MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado – A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 91.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 101-103.

necessariamente para a solidariedade com os alienados deste mundo, com os desumanizados e com os indivíduos cruéis.<sup>105</sup>

A proibição de se fazer imagens e semelhanças, se curvando a elas e adorando-as, tem o objetivo de proteger a liberdade de Deus e a liberdade da sua imagem em todo homem. Contudo, perde-se essa liberdade onde os preconceitos ou as ideias fixas das ideologias mantêm cativa a compreensão do homem; e onde homens adoram suas próprias obras e se curvam perante suas próprias criaturas e imagens fazendo com que objetos ganhem poder sobre eles e os escravizem. Eis o poder dos ídolos.

Porém, o Deus crucificado renuncia a esses privilégios de ídolos. Ele quebra o encanto do superego, o qual os homens colocam sobre ele, pois precisam dessa autoproteção. Ao humilhar-se e tornar-se carne, ele não aceita as leis desse mundo, mas toma o sofrimento, o homem ansioso em sua situação. Ao tornar-se fraco, impotente, vulnerável e imortal, ele liberta o homem da busca pelos ídolos poderosos e das compulsões protetoras, preparando-o para aceitar sua humanidade, sua liberdade e sua mortalidade.<sup>106</sup>

Podemos conhecer Deus de forma indireta mediante a grandeza e sabedoria de suas obras, mas “somente o Crucificado é ‘a verdadeira teologia e o conhecimento do homem a respeito de Deus’. É apenas na cruz de Cristo que a essência de Deus é visível e conhecida diretamente e, portanto, o conhecimento de Deus é real e salvífico. Se lá vemos as suas mãos, aqui, vemos o seu coração”.<sup>107</sup>

E citando Blaise Pascal, Moltmann diz:

O conhecimento de Deus sem o conhecimento da miséria humana gera orgulho. O conhecimento da miséria humana sem o conhecimento de Deus gera o desespero. O conhecimento de Jesus Cristo constitui a causa média, porque nele, encontramos Deus e a nossa miséria.<sup>108</sup>

Em nossa miséria e sofrimento, Deus se enche de misericórdia – olha nossa realidade com o coração – e se faz próximo, solidário, compartilhando nossa dor. “Ter a certeza de que nossa aflição também é a aflição de Deus, e de que na dor de nosso próprio amor

<sup>105</sup> MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado – A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 44-45.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 371.

<sup>107</sup> *Idem*, p. 263.

<sup>108</sup> PASCAL, B. *apud* MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado – A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 263.



também está presente uma dor divina. Deus ama com aqueles que amam e chora com aqueles que choram”.<sup>109</sup> Pois, “um Deus que não pode sofrer é mais infeliz do que qualquer homem. Pois, um Deus incapaz de sofrer é um ser apático. [...] Quem não sofre tampouco pode amar. Logo, é um ser sem amor”.<sup>110</sup> Assim, Deus e o sofrimento não coisas contraditórias, mas o ser de Deus está no sofrimento e o sofrimento está no próprio ser de Deus, porque Deus é amor. “Ele não é um ‘poder celestial frio’, nem ‘trilha o seu caminho sobre cadáveres’, mas é conhecido como o Deus humano no Filho do Homem crucificado”.<sup>111</sup> E é nesse Deus que se fez homem que o ser humano se descobre e compreende a vida em sua totalidade (GS 22).

No silêncio de sua dor e solidão, este ser humano se põe, então, a pensar em sua vida. Compreende que “a dor e a felicidade, o sofrimento e o amor, a esperança e a aflição, portanto, são sentimentos tão intimamente unidos que não pode existir um sem o outro. Os conflitos entre o amor e o sofrimento, a esperança e o desgosto, a fé e o protesto fazem gritar”.<sup>112</sup>

O tempo e a realidade que a cada dia se descortina diante de si o questiona: é tudo, realmente, um eterno retorno, ou a vida nos reserva alternativas? Percebe-se, então, inserido numa realidade e carregando consigo marcas de um passado. Revive lembranças, vive o momento e sonha com um amanhã.

Refletindo Santo Agostinho, Moltmann recorda a teoria do tempo psicológico onde passado, presente e futuro se relacionam na alma humana. Pela memória, o espírito humano presentifica o passado, pela expectativa presentifica o futuro e pela intuição percebe o presente. “No espírito humano, graças à lembrança e à expectativa, o que não é mais e o que ainda não é são chamados ao ser presente. São criativas presentificações do ausente”.<sup>113</sup> Mesmo que relativa, pela fragmentariedade da simultaneidade do passado e do futuro em nosso espírito, esta é uma experiência de eternidade, pois um dos atributos temporais da eternidade é sua simultaneidade. É a semelhança do ser humano com o divino.

<sup>109</sup> MOLTSMANN, J. *No fim, o início. Breve tratado sobre a esperança*, p. 159.

<sup>110</sup> Idem, *O Deus crucificado – A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 276.

<sup>111</sup> Ibid., p. 284.

<sup>112</sup> Idem, *A alegria de ser livre*, p. 74.

<sup>113</sup> Idem, *Ciência e Sabedoria – um diálogo entre ciência natural e teologia*, p. 124.

A presença do espírito do homem [que tem recordação e expectativa] pode ser entendida como cópia da presença temporal absoluta da eternidade de Deus. Se pela recordação chamamos o passado, que não é mais, de volta à memória presente, e se antecipamos, pelas expectativas, o futuro, que ainda não é, então isso é uma ação criativa por parte do espírito humano sobre o ausente e que não é; é portanto um reflexo de Deus, que chama o que não é a existência.<sup>114</sup>

Não podemos projetar expectativas sem considerar nossas lembranças e experiências, pois a relação de uma com as outras se faz necessária no processo de avaliação e inovação, no refletir e no avançar próprios da dinâmica da vida. São necessários espaços dedicados à memória da história e da fé que projetem expectativas do futuro no presente. Espaços para o Kairós - o tempo certo, a ocasião oportuna, a chance única.

A compreensão kairológica do tempo é acentuada na *experiência extática* do presente como ‘momento cumprido’. A experiência extática – também chamada mística – do presente interrompe o fluxo temporal histórico do futuro e passado. Nela desaparecem as lembranças e expectativas. Estamos totalmente ‘aí’ e nos esquecemos de nós mesmos e de nossa temporalidade. A eternidade no tempo não é uma categoria da vida extensiva, mas da intensiva. É a experiência do ‘tempo cumprido’ na totalidade da vida vivida: se estou *totalmente* ‘aí’, se me dou *totalmente*, se me exponho *totalmente*, se posso me demorar *totalmente*, então experiencio a eternidade presentificada.<sup>115</sup>

E esta vida cumprida no tempo presente, carregada de ausências e repleta de uma sede misteriosa, nos deixa famintos da plenitude da vida eterna, deste momento que não se apagará nem passará, num sonho da posse perfeita da vida interminável. E onde alimentamos esta esperança? Onde poderíamos experienciar este estar totalmente ‘aí’? Que lugar se faria um oásis que matasse esta sede e esta fome de infinito neste deserto próprio da vida vivida neste mundo, enquanto caminhamos povoados de lembranças e cheios de expectativas? Onde e como parar e pensar que não saímos deste tempo pra um nada eterno a partir da morte? Que o tempo não é efemeridade, mas o começo da transformação da vida em vida eterna, processo que se consumará com a ressurreição dos mortos?

E lembrou-se o filho: “Na casa de meu Pai há pão com fartura”.

---

<sup>114</sup> MOLTSMANN, J. *Ciência e Sabedoria – um diálogo entre ciência natural e teologia*, p. 124.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 128.

## 2.4 RECONCILIAR-SE – CONSIGO, COM A CRIAÇÃO, COM O CRIADOR

O progressivo processo de secularização que parecia tornar o Ocidente ateu não foi avassalador como foi prognosticado. Como religião e cultura não se divorciam, ficou longe o fato de a religião conhecer seu ocaso. A intenção do ser humano pleno de maturidade a partir da sua libertação do Pai e de todas as amarras a qualquer tradição ou autoridade encontrou seus pontos de equívocos e suas falsas pretensões. E nas últimas décadas assiste-se um proliferar do religioso e um retorno aos espaços religiosos, mesmo que não seja, necessariamente, um retorno ao sagrado e à verdadeira questão do sentido no Absoluto.

Mas de onde veio a ideia de afastar-se do Pai, da mentalidade reprovadora das Tradições e o desejo libertário das Instituições e Autoridades? Comparando com a psicologia e as fases da vida humana que se livra dos prazeres iniciais da infância rumo à maturidade da vida adulta, Moltmann reflete sobre a busca da maturidade da fé em Cristo.

Ou os homens continuam dependentes do *princípio do prazer* e enraizados no predomínio de suas vontades, ou amadurecem e aceitam o *princípio da realidade* e entram em acordo com a realidade. O caminho para a maturidade é o caminho do prazer em direção ao princípio da realidade.<sup>116</sup>

Analisando a psicanálise de Freud, Moltmann constata que o modelo usado para o conflito entre pai-filho e também para os sentimentos ambivalentes, deriva da tragédia e possui características fatalistas; e se pergunta o motivo pelo qual Freud não usou a história bíblica da Queda, que ele conhecia, como interpretação simbólica da culpa original.

Ela [a história bíblica da Queda] fala essencialmente em termos diferenciados da culpa como uma autodeificação, como uma suspensão da punição e, só depois, disso, como o fratricídio de Caim e a sua suspensão. Essa não é uma expressão de um fatalismo trágico, pois, o fator dominante aqui não é *Ananke*, mas o *pathos* de Deus, que mantém um interesse incessante pela humanidade do homem. É, portanto, simultaneamente, uma história de culpa e esperança.<sup>117</sup>

Dessa maneira, Moltmann conclui que toda luta para destruir a imagem da autoridade do pai facilmente se torna uma ação obsessiva e estúpida, que leva o ser sujeito a ela a enfrentar uma empreitada cega, voltado para si mesmo, que não se enxerga e nem percebe as

---

<sup>116</sup> MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado – A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 378.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 375.

múltiplas relações que compõem e influenciam seu ser e sua vida. Nosso Deus não é esse Pai do qual devemos nos livrar, pois “a fé cristã não se encontra na situação de uma autoridade paterna divina tirânica, que é desejada como uma força protetora e odiada como um privilégio divino. Ela se encontra na situação do *pathos* de Deus e na fraternidade com o crucificado”.<sup>118</sup>

Não é o mesmo pai em dois lugares. O pai desconhecido de Jesus Cristo não tem nada a ver com aqueles ídolos do pai que levam ao complexo de Édipo. O Cristo crucificado faz com que os pais e filhos terrenos sejam como filhos de Deus, e os leva a uma comunhão com liberdade que se encontra além do complexo de Édipo. Originalmente, o cristianismo não é uma religião paternal; se é de fato uma religião, seria uma religião filial, a saber, uma comunhão fraternal na situação do Deus humano, sem privilégios e sem as rebeliões necessárias contra esses privilégios. O parricida e o blasfemo estão expostos à aniquilação e, portanto, caem na apatia. Ele se rebela contra as restrições colocadas pela autoridade do pai, mas a sua rebelião não o livra de ser uma imagem espelhada do seu adversário. No conflito de Édipo, ele continua preso ao seu oponente. Para a fé cristã, o Crucificado se coloca entre Deus executado e os seus apáticos e insensíveis executores. O conflito entre culpa e ansiedade, entre uma libertação culpada e a reconciliação necessária, entre autoridade e aniquilação, é transferido para o próprio Deus. Deus se permite ser humilhado e crucificado no Filho, a fim de libertar os opressores e os oprimidos da opressão e para abrir-lhes a situação da humanidade livre e compassiva.<sup>119</sup>

Moltmann compreende que Freud viveu no final do século XIX marcado por uma cultura adulta que postulava ser inconveniente ou repreensível qualquer menção ao retorno às fases do desenvolvimento infantil. Todavia, ao falar de seres humanos e de religião, falamos de desejos e esperanças humanas fundamentais, tratamos em última instância de salvação e de Reino de Deus. Portanto, “também tem a ver com aqueles desejos que tem sua origem na confiança primária e na vulnerabilidade da criança”.<sup>120</sup> E se faz oportuno lembrar aqui as palavras de Jesus: “Quem não se fizer igual as crianças, não entrará no Reino de Deus”.

O inconsciente contém aquilo do qual não se tem mais noção. [...] Hoje, consideramos tais períodos temporários de regressão [às fases do desenvolvimento infantil], não só como algo útil, mas enriquecedor. Eles nos permitem reviver vários aspectos da vida, com os quais, de outra maneira, acabaríamos perdendo contato. Mais uma vez eles abrem o presente para o passado e transformam o passado em presente. Então, o homem não percorre a sua vida em uma série de presentes pontuais, que depois desaparecem, mas ele se junta para a presença plena do seu passado e vida presente. A entrega da fase infantil e a superação do princípio do prazer, podem facilmente levar o homem maduro à apatia com relação à sua juventude. Mas, isso o enriqueceria, e não o contrário.<sup>121</sup>

<sup>118</sup> MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado – A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 376.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 377.

<sup>120</sup> *Idem*, p. 380.

<sup>121</sup> *Idem*, p. 381.

Há uma idolatria compulsiva sobre os conceitos de produção e de consumo que definem o bem estar de uma pessoa pela capacidade de trabalhar, produzir e aproveitar. Numa sociedade assim superficial, ativista, apática e, portanto, desumanizada, seria o sofrimento um sinal de saúde espiritual? Neste sentido, citando Freud, Moltmann diz: “Enquanto o homem sofrer, ainda poderá alcançar alguma coisa”.<sup>122</sup>

Assim, a título de conclusão desta parte, faz-se necessário trazer presente a figura de Jesus diante do sofrer humano, das inquietações humanas acompanhadas da busca de respostas no desafiante mundo urbanizado de hoje. Enquanto a humanidade sofre ao querer atingir o céu elevando-se até ele na arrogante pretensão de alcançar as coisas do alto e a salvação com recursos próprios, Deus desce a nós no seu Filho encarnado, despojando-se de sua divindade e sofrendo solidariamente conosco. Ele, o Filho de Deus, é a reconciliação plena do ser humano consigo, com Deus e todas as criaturas e a própria criação. É preciso que o ser humano caia em si e, humildemente, se deixe invadir pela verdade contida neste Jesus verdadeiramente humano e divino, e que, passando pelas cidades de seu tempo, tem uma palavra do Reino de Deus a ser dita nos espaços do urbano reino humano deste nosso tempo.

O “deserto” foi o lugar preferido por Jesus para se encontrar com o Pai e d’Ele conhecer sua vontade e receber o Espírito que o fortalecesse na missão de encontrar os homens nos seus meios, em suas cidades, na complexidade de seus mundos. É bem verdade que desde seu nascimento numa estrebaria, “na cidade de Davi, chamada Belém” (Lc 2,4), até sua morte por crucifixão, para a qual “o levaram fora” (Mc 15,20), além dos muros de Jerusalém, Jesus foi excluído da cidade, vivendo a sua margem. Efetivamente, Jesus não tem ilusões sobre a cidade, ele, de fato, “viu a cidade e chorou sobre ela, dizendo: ‘Ah! Se neste dia também tu conhecesses a mensagem da paz!’” É um choro de advertência, uma lamentação de mãe que quer o melhor para seus filhos na intenção de reuni-los e trazer-lhes a paz. Jesus quer salvar a cidade, por isso denuncia seus mecanismos de exclusão e marginalização; ele profetiza, inclusive, sua auto-destruição caso não mudasse sua conduta desumana.

Jesus chocou-se com as estruturas de morte da cidade e esta organizou e planejou o seu fim em nome da idolatria e da prostituição ali instaladas. Mesmo morrendo neste confronto com a força e a verdade da cidade, ele recomenda aos discípulos que não

---

<sup>122</sup> FREUD, S. apud MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado – A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 387.

abandonem a cidade (Lc 24,49), pois dela fizera o palco de sua presença na Eucaristia na ceia do cenáculo, e de sua Páscoa; ali aconteceriam ainda o Pentecostes e o início da vida da Igreja.<sup>123</sup>

Afirmar que, em outros tempos, Deus morava na cidade da qual é agora um exilado, é certamente uma injustiça para com Deus e para com a atual urbanidade. É bem verdade que ao olharmos o mundo técnico-científico urbano, nos apercebemos de suas negatividades: o que é pagão, o que divide e afasta, o diabólico. Mas nele também notamos tantos valores cristãos que aproximam e unem, e uma dimensão simbólico-religiosa fascinante e tremenda. O mundo urbanizado, portanto, é ambíguo. Embora repleto de contradições, não deixa de evocar transcendência. Cria novas possibilidades para a fé e a religião, carrega marcas de vida. Como vemos, é lugar de muitas opções e caminhos, de muitas versões e perversões, e, no entanto, anseia por liberdade e necessita de conversão.

Teria a Igreja algum espaço na cidade envolta por tal realidade? Como poderia a Igreja ocupar nesta cidade um espaço que fosse seu, de modo a proporcionar a aqueles que abandonaram a casa do Pai oportunidades para reencontro que devolve à vida seu sentido?

Parece-nos que a Igreja precisaria, antes de tudo, resistir à tentação de recuperar o lugar de publicidade que possuía na região rural e nas pequenas cidades tradicionais, pois existe uma nova percepção do público na cidade que se tornou o lugar do pluralismo, das diferentes propostas sociais e religiosas, sem que nenhuma queira impor-se às outras.<sup>124</sup>

Diante da cidade, devemos conservar o discernimento profético devido às ambiguidades que persistem e precisam ser superadas, mas que só o serão plenamente na Jerusalém celeste anunciada no Apocalipse, a Cidade Nova habitada por Deus e plena manifestação de sua glória.<sup>125</sup> Nesta cidade, é nosso dever fomentar espaços para o encontro

---

<sup>123</sup> “O cenáculo, a comunidade em torno à mesa, passa a ser o novo templo, a nova Sião. Nele se derrama o Espírito Santo, e Jerusalém se torna o lugar de Pentecostes, tudo o que é oposto a Babel: a biodiversidade humana, simbolizada pela multiplicidade de línguas, não é maldição nem confusão nem dispersão, mas é testemunha das maravilhas da criação, todos compreendendo a boa notícia e louvando a Deus em suas próprias línguas. Em Jerusalém começa um povo novo, que supera os muros da inimizade, reunindo judeus e pagãos, fazendo do ‘nós e vós’ um só povo e assim instaurando a paz. Jerusalém se renova, se resgata, nessa novidade que inaugura uma Nova Jerusalém. O Cenáculo, a paz do Ressuscitado, a vinda do Espírito sobre as diferentes línguas talvez sejam os sinais mais altos de Deus à cidade, a mística cristã da cidade por excelência” (SUSIN, L. C. *Um suplemento de alma: a cidade como habitação de Deus conosco. A esperança dos pobres vive. Coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin*, p. 660).

<sup>124</sup> LIBÂNIO, J. B. *As lógicas da cidade - O impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*, p. 66.

<sup>125</sup> SUSIN, op. cit., p. 644.

com o Outro e com os outros, espaços a partir dos quais se irradie, por todos os meandros da *urbi*, a contagiante luz da fé, da esperança e da caridade cristãs. Assim ajudaremos o homem urbano a “cair em si”.

### 3 O TEMPO E O ESPAÇO DA VIDA SEGUNDO JÜRGEN MOLTSMANN

“Seu pai viu-o, encheu-se de compaixão, correu e lançou-se-lhe ao pescoço, cobrindo-o de beijos. [...] O pai disse aos servos: ‘Ide depressa, trazei a melhor túnica e revesti-o com ela, ponde-lhe um anel no dedo e sandálias nos pés. Trazei o novilho cevado e matai-o; comamos e festejemos, pois este meu filho estava morto e tornou a viver; estava perdido e foi reencontrado!’ E começaram a festejar” (Lc 15, 20-24).

Como vimos anteriormente, o nosso mundo, agora urbanizado, conquanto cheio de contradições e sinais de morte, não deixa de ser uma promessa e carrega consigo um anseio de vida. Há um desejo por espaços de vida, de mais humanidade, de sentido, de encontro e de transcendência. A cidade é, afinal, o lugar fecundo da gravidez e da gestação de céus e terra, o tempo como kairós e tensão fecunda do ‘ainda não’ no ‘já agora’.<sup>126</sup> A agitação do mundo contemporâneo anseia por um sábado repousante, um estar sob à sombra protetora da tenda do Deus compassivo e próximo dos que na cidade sustentam fadigas, e, em meio ao suor do trabalho para produzir o emaranhado mundo técnico-científico, ouvir o convite: *Vinde a mim e eu vos darei descanso* (Mt 11,28). E ali, *habitando no amparo do Altíssimo, e descansando à sombra do Onipotente* (Sl 91,1), poder-se-á dizer ao Senhor: *Meu refúgio, minha fortaleza, meu Deus, eu confio em Ti* (Sl 91,2).

Neste terceiro capítulo abordaremos, portanto, a categoria do tempo e do espaço a partir da Teologia de Jürgen Moltmann. Acompanhando a viagem reflexiva deste teólogo, trataremos concepções de tempo e de espaço dentro de vários conceitos, mas, sobretudo do espaço enquanto espaço vital, espaço para a vida a partir do encontro, da convivência, do sentido e da transcendência que o autor apresenta.

#### 3.1 O SER HUMANO E A DELIMITAÇÃO DOS ESPAÇOS NO TEMPO

O ser humano, cheio de espanto e inquietação, na medida em que se conscientizava dos mistérios da vida, também se apercebia diante de duas realidades distintas: o natural e o sobrenatural. Entrevia mundos de naturezas diferentes e de energias distintas. Muitas vezes,

---

<sup>126</sup> SUSIN, L. C. *Um suplemento de alma: a cidade como habitação de Deus conosco. A esperança dos pobres vive*. Coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin, p. 666.



para distinguir e separar estes mundos lhe bastou localizá-los em diferentes regiões do universo físico, cujos respectivos espaços agregariam de um lado o profano e o mal, e do outro, separado, o bem e o sagrado.<sup>127</sup>

Esta é a experiência primitiva de espaço da pessoa que nós ainda podemos perceber na história da religião. Espaços são sempre espaços de vida e de domínio de determinados sujeitos, sejam eles animais, pessoas, deuses, espíritos ou demônios. São os contextos e os campos de força destes sujeitos, por eles preenchidos, dominados e habitados, e, por isso, também devem ser respeitados como seus espaços de vida.<sup>128</sup>

A divisão do mundo em dois domínios que compreende de um lado tudo o que é sagrado e do outro, tudo o que é profano<sup>129</sup>, será o traço distintivo do pensamento humano e a porta por onde surgirá a religião e a busca do divino e transcendente. Esta concepção estará na base da organização humana de seus mundos e na delimitação e edificação de seus espaços. Tudo bem delimitados pela linha tênue do respeito e da devoção, da fé e da adoração.

---

<sup>127</sup> Ao tratar aqui do sagrado, será feita breve alusão ao sagrado arcaico, pré-bíblico, mas sem preocupação de desenvolver mais a fundo o tema. Para uma maior aprofundamento, convém lembrar Rudolf Otto (1869 – 1937), pastor, teólogo e filósofo alemão, e sua obra escrita em 1917, *Das Heilige* (O Sagrado), que figura entre os clássicos da Filosofia da Religião. Em seu estudo, a intenção de Otto é observar as características do elemento não-racional em contraste com os do racional, dentro do universo religioso. Convencionou-se entender a categoria de sagrado como algo estrita e estreitamente ligado ao ético, ao moral e à bondade. Com o estudo de Otto, porém, tal redução mostra-se simplista, pois demonstra que o sagrado não pode ser tão facilmente medido e compreendido, elucidado em conceitos, ou, mais ainda, entendido e definido, pois existe apenas no universo do inefável. É este aspecto não compreensivo da religião que interessa a Otto. Este caráter de tremendo mistério ele o denominou *numinoso*. O *mysterium tremendum*, “mistério que faz tremer”, expressa-se primeiramente na forma brutal do sinistro, do terrível, o que para Otto é o aspecto mais primitivo ou não evoluído do tremendo. É o medo em seu estágio inferior, é o terror, o *panicon* (ou pânico), o medo dos demônios, o calafrio que manifesta nosso terror frente ao sinistro da vida. Noutro estágio, mais elevado da religião, mais evoluído, onde começa a se confundir com o *mirum* (fascinante) e com o *majestas*, aparece um sentimento em que o *numinoso* é tudo e nós somos nada. Ele nos aterroriza porque está ligado ao que é diferente e não ao sinistro, está ligado ao totalmente outro, ao *mirum* que nos deixa estupefatos e nos “paralisa”, nos estatifica. Faz-nos tremer e ao mesmo tempo o busca-lo, pois é incompreensível e diferente, alguma coisa que exerce uma atração particular, uma estranha harmonia de contrastes. O *tremendum* e o *majestas* implicam em um terceiro elemento, a energia que empurra o ser humano à vida religiosa, ao zelo, à santidade, ao amor pelo sagrado. Em um estágio mais evoluído esse sentimento se exprime, no culto que se expressa a uma divindade, como reconhecimento da necessidade de homenagear e honrar a este Ser que nos ultrapassa. Como vemos, é o fascinante (aspecto do *mirum*), que na solenidade, pode encher a alma e dar-lhes uma paz indescritível. Não se trata apenas de medo, já que ele é *majestas*, é também reverência e reconhecimento de uma entidade infinitamente superior. Isto pode ser entendido como o início da racionalização do divino, a transformação do sagrado/numinoso no sagrado/santidade – moral, ético e dogmatizado. Para Otto, esse é o processo normal da evolução do *numinoso* dentro da religião (REVISTA THEOS. *Resumo feito de pesquisa*. Disponível em: <[www.revistatheos.com.br/Artigos%20Anteriores/Resenh\\_a\\_01\\_01.pdf](http://www.revistatheos.com.br/Artigos%20Anteriores/Resenh_a_01_01.pdf)>. Acesso em: 18 dez. 2012).

<sup>128</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação – doutrina ecológica da criação*, p. 214.

<sup>129</sup> “Não existe na história do pensamento humano um outro exemplo de duas categorias tão profundamente diferenciadas, tão radicalmente opostas uma à outra” (DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa*, p. 22).

O *espaço sagrado* é sempre um espaço demarcado. O “*Tememos*” o delimita de outros espaços. Através da magia e do ritual, a região santa é protegida do mundo não-santo e inimigo. [...] Delimitado, desta forma, do mundo profano e caótico, e dele excluído, o espaço santo, no entanto, está aberto “para cima” para a chegada dos deuses. [...] Espaços santos são como exclusões do mundo, “portas para o céu”, espaços de passagem da qualidade de existência terrena para a celeste, da divina para a humana.<sup>130</sup>

As cidades, em suas origens são, desta forma, espaços delimitados como morada do sagrado, distintos e separados do resto dito como profano<sup>131</sup>. Serão como pequenos cosmos, organizados, murados, protegidos e vigiados.<sup>132</sup> Sem contar que, para marcar ainda mais sua sacralidade, eram os deuses que indicavam, mediante certos ritos, o lugar da fundação das cidades.<sup>133</sup>

Com Israel não foi diferente. O Povo de Deus escolhido, também foi delimitando seus espaços sagrados segundo suas concepções de fé e a partir da revelação divina. Primeiro na Montanha do Sinai, depois na Tenda da Glória, a *shekiná*, e, por fim, edificou um Templo na terra prometida, sobre a montanha, sinal do centro do mundo,<sup>134</sup> o seu umbigo. Jerusalém com seu espaço sagrado e nele o santo dos santos, torna-se por fim, o lugar onde nascem e de onde partem e para onde voltam seus filhos e filhas.

Assim, percebe-se que todo ser humano carrega este desejo e sonho de um espaço sagrado, de um lugar de onde parte e para onde volta, um lar, uma casa. Entre a imensidão do universo e o micro cosmo do ser de cada um buscamos um espaço. Entre a grandeza do mundo urbano e seus espaços e a pequenez do ser humano e suas necessidades ansiamos por um lugar que nos coloque no centro de nosso ser, no espaço do sentido e do mistério, do

---

<sup>130</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação – doutrina ecológica da criação*, p. 214.

<sup>131</sup> “E o ser humano une-se ao cosmos tornando-se universal. O espaço sagrado quer antecipar a dimensão paradisíaca, na qual o Novo Céu e a Nova Terra são antevistos. Neste espaço ‘novo’ o ser humano transcende, experimenta o encontro com o Criador e recupera sua unidade perdida. O ser fragmentado no tempo e nas múltiplas situações de violência e morte revigora-se na esperança do Reino que vem antecipado na celebração. O espaço sagrado torna-se assim, o céu na terra. Nele faz-se a experiência do perdão, da verdade e da beleza: aí o cristão renasce, embora sendo velho” (BRUSTOLIN, L. A. *A nova criação: espaço da glória de Deus*, p. 1).

<sup>132</sup> “As muralhas da cidade, antes de serem defesa militar, são defesa mágica, visto que reservam, no meio de um espaço ‘caótico’, povoado de demônios e de larvas, um espaço organizado, ‘cosmicizado’” (ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*, p. 299).

<sup>133</sup> “De fato, o lugar nunca é ‘escolhido’ pelo homem; ele é, simplesmente, ‘descoberto’ por ele, ou, por outras palavras, o espaço sagrado revela-se-lhe sob uma ou outra forma” (Ibid., p. 297).

<sup>134</sup> “A montanha figura entre as imagens que exprimem a ligação entre o Céu e a Terra: considera-se, portanto, que a montanha se encontra no Centro do Mundo” (Idem, *O sagrado e o profano – A essência das religiões*, p. 39).

tamanho de nossas buscas, que comporte nossos desejos e necessidades, uma casa de encontro, uma morada de irmãos.

Entretanto, o mundo moderno, com suas novas descobertas, ampliou a noção de espaço. O ser humano despertou para a conquista dos espaços, acordou para seus desejos e necessidades, reivindicou seu espaço. Deparou-se com uma gama de possibilidades e viu abrir as portas do infinito e do ilimitado. Como vimos na primeira parte, o espaço amplo se tornou símbolo de liberdade. O ser humano moderno parece, então, ter encontrado a redenção na descoberta do espaço infinito que se abriu a sua frente. Aqui, vale lembrar que a palavra hebraica para redimir é *jasa* e significa literalmente *dar espaço*.

Mas, a descoberta do espaço infinito foi, aos poucos, lançando o ser humano no vazio da imensidão e a perda do seu ponto de centralidade. E perdeu-se o ser humano no espaço?

Esta transformação da cosmovisão destruiu o cosmos, no qual as pessoas podiam sentir-se em casa, e com o “tornar infinito o universo” abriu o mundo para sua exploração através da pessoa humana. Este mundo extremamente aberto, para todos os lados, obviamente também suscitou os sentimentos de alienação da pessoa humana moderna, os quais levaram ao niilismo.<sup>135</sup>

As pessoas experienciam o espaço de duas maneiras: como amplidão e limite. Contudo, a pessoa não pode viver o tempo todo no espaço amplo, como se ser livre fosse estar desligado de tudo e solto na imensidão de tudo o que comporta a vida. Pode-se permitir a abertura ao mundo apenas dentro de limites se se pretende sobreviver no mundo aberto. Por isso precisam-se de limites, espaços cercados que dão abrigo, protegem, tranquilizam e harmonizam o ser.

Toda teoria unitária totalizadora da realidade nos leva além da categoria do tempo para a categoria do espaço, do lugar, da orientação e o permanecer, da amplitude e do limite. Chegamos assim a espaços temporais e a tempos espaciais na experiência do mundo. [...] É, sem dúvida moderno considerar o homem um ‘ser aberto ao mundo’, indicando com isso que o homem não está preso a um ambiente; mas nenhuma pessoa pode ser ‘aberta ao mundo’ o tempo todo: ela se dissolveria no mundo e o mundo a destruiria pela abundância de suas impressões.<sup>136</sup>

Somos seres de relações, fazemos-nos no espaço do convívio com os outros e, ao mesmo tempo, edificamos o espaço próprio de nosso ser e estar no mundo.

---

<sup>135</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação – doutrina ecológica da criação*, p. 226.

<sup>136</sup> Idem, *Ciência e Sabedoria – um diálogo entre ciência natural e teologia*, p. 146-148.

Todo o homem tem fome de felicidade e alegria. Mas não há muitos motivos para rir, no mundo em que vivemos. Só é possível rir na liberdade. Ora, semelhante liberdade tornou-se rara. O homem ri, quando escapa ao que o oprime; ri quando se desembaraça do seu fardo, quando os ferros são quebrados, a reação enfraquece e cedem as barreiras. Então, o corpo, o coração estremece de júbilo e sente-se à vontade...<sup>137</sup>

Não há dúvida que a casa é o símbolo por excelência deste espaço limitado e necessário ao ser humano. Não há vida humana sem casa, sem moradia, sem uma referência fixa, sem um lugar seguro. Ao anoitecer, diante da falta de luz em nosso caminho, quando necessitamos de segurança, voltamos para casa. O filho pródigo segundo a narrativa bíblica do Evangelho de Lucas (capítulo 15) - imagem própria do ser humano moderno - experimentou a amplidão da falsa liberdade ao tomar seus bens materiais e abandonar seu ponto de referência, mas deparou-se com a sua fragmentação, e voltou para casa, o espaço limitado e seguro que dá sentido, necessário para a vida. Encontrou um “espaço sagrado”.

Em torno do centro do espaço santo torna-se possível e estabilizado o espaço humano de morar e viver. Onde o divino aparece terrenamente, ali o mundo criado passa a ser meio-ambiente habitável. A pessoa humana não pode morar num espaço aberto sem divisas... Ela também não pode existir em uma total abertura do mundo. Sempre e em todos os espaços, a pessoa humana cria para si seu próprio meio-ambiente. Somente ali, ela encontra paz e se sente “em casa”... Dentro dessa cerca está a pátria; fora dela, a vida pode ser inimiga. Dentro é tranquilo, fora é inquietante. No espaço de morar é gostoso, fora é desagradável... O espaço daquele que vive sempre é limitado. O espaço encercado pertence à vida humana como as extensões corporais da vida.<sup>138</sup>

Se há necessidade de espaços livres para a liberdade, de espaços vitais para a vida, de espaços de movimentação para o deslocamento, não há também necessidade de espaços sagrados para dar sentido e transcendência ao viver? Que espaços levam à experiência do sentido da vida? Qual a importância ou necessidade dos espaços sagrados para o ser humano? Eles ainda são necessários? Onde o ser humano busca e encontra, hoje, lugares e sinais de transcendência?

---

<sup>137</sup> MOLTSMANN, J. *A alegria de ser livre*, p. 13.

<sup>138</sup> Idem, *Deus na criação – doutrina ecológica da criação*, p. 216.

### 3.2 O ESPAÇO E O TEMPO REFLETIDOS POR MOLTSMANN

Ao iniciar a reflexão sobre o espaço, Moltmann lembra o quanto esta categoria foi deixada de lado e constata que desde Agostinho temos muitas meditações teológicas sobre o tempo, mas poucas sobre o espaço. A dicotomia infrutífera entre história e natureza nascida da diferenciação entre a experiência judaico-cristã do divino no tempo e a experiência greco-romano do divino no espaço<sup>139</sup> colaborou ainda mais para o desprezo deste tema.

Tratando do espaço em Deus, convém logo recordar a grande virada no conhecimento ocorrida entre os séculos XV e XVII a respeito da cosmologia e toda a mudança que provocou no espírito humano quanto à concepção da vida e da religião.

Na história das ciências naturais, a passagem de uma cosmologia metafísica que concebia o mundo como uma esfera fechada, finita, para um conceito matemático do espaço como um universo aberto, infinito, é um dos mais importantes e mais admiráveis desenvolvimentos do espírito moderno.<sup>140</sup>

Tendo presente toda a revolução que estas descobertas e concepções provocaram no pensamento humano, e as influências tanto positivas quanto negativas que acarretaram, constata-se que o universo religioso foi um dos mais afetados. Esse sofreu transformações, foi abalado por grandes debates teológicos e questionamentos da doutrina cristã e de seus fundamentos bíblicos até então considerados sem o devido discernimento. As concepções teológicas de espaço não ficaram imunes as grandiosas e turbulentas mudanças verificadas no mundo religioso e tiveram de ser reformuladas a partir dos questionamentos ao ato de crer e situar-se no mundo. Questionamentos principalmente referentes ao centro deste universo, agora infinito e confundido com o Ser divino, possuidor das características do próprio Deus.

Se o espaço é designado de “infinito”, ilimitado e eterno, não assume ele mesmo predicados divinos? Será que o “universo infinito” é um nome panteísta para o divino? Se o espaço é pensado como ilimitado e infinito, então o divino não mais pode ser pensado como sendo a sua “divisa” externa. [...] O mundo espacial não pode, então, ter mais um ponto central, a não ser que tomemos a linha reta como um trajeto circular infinito, cujo ponto central igualmente é passado ao infinito. Essa concepção dá a impressão de um vazio infinito do espaço universal. E como esse espaço universal perdeu o seu ponto central, ele também não oferece mais um ponto de orientação. Será que, ainda assim, há uma unidade, como a expressão “universo”

---

<sup>139</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação – doutrina ecológica da criação*, p. 211.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 212.

quer expressar? Será que o universo único e infinito não se dissolve num grande número de mundos relativos?<sup>141</sup>

É claro que, diante do infinito e sem um centro referencial, a dimensão existencial dos homens e mulheres sofreu consequências, desde a procura por um novo sentido para a vida até a perda do sentido e das referências necessárias à vida. Pergunta-se: “O que é a pessoa humana diante do infinito?”.<sup>142</sup> De frente à imensidão infinita, cada lugar passa a ser relativo. Moltmann recorda palavras de Pascal, quem escreveu por primeiro sobre esta questão: “O eterno silêncio deste espaço infinito me faz sentir medo”. E em seguida compartilha do sentimento humano de angústia e inquietação bem expresso por Nietzsche diante da perda de toda orientação:

O que fizemos quando desacorrentamos esta terra do seu sol? Para onde ela se dirige agora? Para longe de todo sol? Não cairemos continuamente? Para trás, para os lados, para frente, pra todos os lados? Existe ainda um “em cima” e um “embaixo”? Não peregrinamos por um nada infinito? O espaço vazio não nos toca?<sup>143</sup>

Mas, ao tratar do espaço da criação e do espaço em Deus, apresentamos as perguntas que Moltmann nos propõe: Quando se fala em espaço, pensa-se num vácuo, numa espécie de recipiente vazio para objetos possíveis ou será o espaço idêntico à expansão do objeto? O espaço foi criado com a criação ou a criação foi criada no espaço? A criação tem espaço fora de Deus ou em Deus? O que estabelece a intermediação entre o espaço absoluto de Deus e o espaço relativo da sua criação? Quando falamos “espaço de moradia” ou “espaço de vida” entendemos o espaço ordenado pelo ser-sujeito do objeto?<sup>144</sup>

Moltmann começa com o conceito de espaço<sup>145</sup> construído pelo pensamento grego e que dominou as reflexões por muito tempo. Primeiro aparece a ideia de um espaço homogêneo, ou seja, “a concepção de um espaço unitário, homogêneo para todos os objetos, preparado através da expansão do espaço sagrado a todos os viventes”. Depois de Tales e de Parmênides, Platão concebe o conceito de espaço como “uma forma universal, a qual recebe em si todos os corpos. Ele é sempre e em todos os lugares o mesmo. Ele acolhe tudo em si

---

<sup>141</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 212.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>144</sup> *Idem*, p. 213.

<sup>145</sup> As citações deste parágrafo resumem reflexões do autor presentes em MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 217-220.

mesmo e mesmo assim não se torna semelhante a nenhum objeto que recebe”. Desta forma, Platão desenvolve a ideia de espaço como sendo um recipiente vazio e ilimitado para os objetos visíveis. Esta ideia já se faz presente como símbolos antigos e míticos para a maternidade da existência e para o abrigo acalentador de todas as coisas na grande conexão da existência; expressa-se em concepções como “mãe-espaço”, “aquilo que recebe” ou “aquilo que tudo acolhe”. Em Aristóteles, a noção de espaço está pouco presente em suas reflexões, mas, segundo sua filosofia, o “espaço pertence à categoria de quantidade. Ele não é mais do que a quantidade que é medida na extensão dos corpos”.

A partir de tais reflexões, Moltmann percebe como logo cedo ocorre uma separação entre o conceito geométrico e o conceito ontológico de espaço, sendo que este último traz consigo necessidades a serem preenchidas:

A noção do globo terrestre preenche a exigência por perfeição. A noção do espaço que tudo recebe e que em si tudo carrega preenche a necessidade religiosa pelo abrigo divino. A noção do centro e da delimitação do mundo dá a pessoa a orientação, que aquelas dimensões da geometria não podem dar.<sup>146</sup>

Mas, será que o espaço é o ‘receptor’ para todos os objetos, como dizia Platão, ou é a ‘expansão’ dos objetos, como dizia Aristóteles? Há uma expansão infinita da matéria ou um espaço infinito? Existe de fato o ‘espaço’ ou somente a ‘espacialidade’ como característica dos objetos expandidos?

Chegados ao século das grandes revoluções, passou-se, como anteriormente referido, da cosmovisão do “mundo fechado” para o “universo infinito”. O conceito de infinitude espacial trouxe uma gama de discussões para todos os âmbitos e todas as ciências, principalmente grandes controvérsias na Teologia e os embates entre teísmo e panteísmo. Em meio a estas acaloradas discussões, Moltmann cita as críticas de Henry More, que rebate principalmente formulações de Descartes.

*Henry More* critica, em primeiro lugar, a dicotomia cartesiana entre espírito e matéria, e então a redução da existência ao nível da matéria e finalmente a redução da matéria ao nível da extensão. Extensão não pode ser restringida à matéria, mas também o espírito é extenso. Se, além disso, somente a *coisa* é definida através da *extensão*, então não se pode falar, ao pé da letra, de uma coisa *que pensa*. Matéria não são só se estende, mas também se movimenta.<sup>147</sup>

---

<sup>146</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 220.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 228.

Assim, a matéria, para se movimentar, necessita de espaço. Ela só pode mover-se no espaço, ela pressupõe tal espaço que deve ser diferenciado dela. “Mas como, então, se determinará o espaço no qual todos os objetos se movimentam, o qual, porém, não é idêntico à sua extensão?”<sup>148</sup>. Moltmann, a partir deste questionamento, lembra que Henry More parte das noções do conceito de Platão: O espaço não é apenas real, mas também divino, pois ele é infinito, imóvel, homogêneo, indivisível, simples e único. Platão descreveu o espaço como aquilo que é diferenciável das coisas, como “aquilo que acolhe”, que tem atributos divino-maternais.<sup>149</sup>

E cita uma tradição judaico-cabalística que é desenvolvida por Max Jammer<sup>150</sup> e assumida por Henry More:

De acordo com a tradição cabalística dos judeus um dos nomes secretos de Deus é MAQOM: o ‘espaço amplo’. Quando o espírito de Deus é experimentado como este espaço amplo aberto à vida das criaturas, então se tornam compreensíveis as expressões de lugar, segundo as quais os homens vivem ‘no espírito de Deus’ e Deus é espacialmente experimentado como ‘amplidão’.<sup>151</sup>

O conceito, diz Moltmann, com toda probabilidade liga-se ao termo *Ruah* – sopro, espírito – que tem raízes ligadas ao termo *rewah* = amplidão.

A *Ruah* cria espaço, ela põe em movimento, leva da estreiteza para a amplidão, e assim torna vivo. Na experiência da *Ruah* o divino é experimentado não somente como pessoa, e também não somente como força, mas também como espaço, na verdade como aquele espaço de liberdade onde o ser vivo pode desenvolver-se. É esta a experiência do Espírito: ‘Colocaste meus pés em campo aberto’(Sl 31,9).<sup>152</sup>

---

<sup>148</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 228.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 228-229.

<sup>150</sup> Max Jammer, também conhecido como "Moshe Jammer", era um israelense físico e filósofo da física. Ele nasceu em Berlim, Alemanha em 13 de abril de 1915 e faleceu em Israel em 18 de dezembro de 2010. Jammer estudou física, filosofia e história da ciência, primeiro na Universidade de Viena, e depois de 1935 na Universidade Hebraica de Jerusalém, onde recebeu doutorado em física experimental, em 1942. Em 1952 mudou-se para a Universidade de Harvard, onde se tornou professor, e também amigo próximo de Albert Einstein na Universidade de Princeton. Dentre suas obras figuram *Einstein e a Religião* e *O conceito de espaço – a história das teorias do espaço na física*, sendo que esta última trás concepções judaico-cristãs de espaço (WIKIPEDIA. Disponível em: <en.wikipedia.org/wiki/Max\_Jammer>. Acesso em: 18 dez. 2012).

<sup>151</sup> MOLTSMANN, J. *O espírito da vida*, p. 52.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 51.



Desta forma, o “espaço absoluto” é um atributo da existência eterna e divina, se refere à presença direta de Deus em todo o mundo material e em cada coisa particular dentro deste mundo. E conclui:

O resultado desta reflexão consiste na diferenciação de espaço e coisa: O espaço absoluto é infinito, imóvel, homogêneo, indivisível e único. As coisas dentro desse espaço, ao contrário, são finitas, móveis, diferentes, divisíveis e multifacetárias. Somente com essa diferenciação de espaço e coisa é que pode ser mantida a diferenciação entre mundo criado, contingente e o Deus eterno, onipresente. Se equiparássemos espaço e extensão das coisas, então dificilmente poderíamos escapar da concepção de um mundo que existe a partir de si mesmo, que é eterno e infinito.<sup>153</sup>

Assim, toda esta discussão nos ajudou a termos conceitos distintos das coisas no espaço e da extensão espacial das coisas, além da diferença entre o espaço que pertence as coisas e o espaço que pertence a Deus, bem como abriu caminhos para clarear a presença de Deus onipresente no espaço e como espírito que defronta-se com sua criação.

Seguindo em sua reflexão, Moltmann traz presente as reflexões de Mircea Eliade sobre os povos e seus mitos e religiões ressaltando que a pessoa religiosa não concebe o espaço como homogêneo, mas que neste espaço todo onde se movimentam as criaturas, o ser humano experiencia a vida de forma muito própria e concebe diferenciações entre espaços classificando-os como profanos ou sagrados. No caso dos espaços sagrados, serão espaços demarcados “como exclusões do mundo, ‘portas para o céu’, espaços de passagem da qualidade de existência terrena para a celeste, da divina para a humana”.<sup>154</sup>

Com a experiência religiosa do espaço santo está ligada à simbologia do *surgimento do mundo* e do *centro do mundo*. Cada tomada da terra e cada cultivo da terra antigos foram ratificados como uma cosmogonia. A terra habitada e cultivada precisa ser “cercada”, seja através de um muro, seja através de um sulco de arado. Com isso, ela é tirada da natureza selvagem e submetida à ordem cultural humana. Através da tomada da terra, da distribuição e da ordem, as pessoas repetem e celebram o feito original da criação do mundo. É por isso que o culto está no centro da cultura humana, o qual justifica e santifica o fazer humano sobre a face da terra. Os símbolos do ponto central do mundo são inúmeros: O *eixo do mundo* pode ser representado pela estaca da barraca ou pela coluna do mundo, pelo monte do mundo ou pela cidade santa. Trata-se sempre de algo vertical, pois é o vertical que também corresponde à posição do ser humano na terra e à gravitação da terra.<sup>155</sup>

Assim como, “na experiência do espaço, a ordem do espaço santo desterra o caos da natureza que é amorfo e inimigo. Em torno do centro do espaço santo torna-se possível e

<sup>153</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 229.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 215.

estabilizado o espaço humano de morar e de viver”.<sup>156</sup> Disto decorre que o espaço daquilo que vive é sempre espaço limitado, demarcado, mesmo que situado dentro de um contexto aberto de ambiente.

Depois de toda esta viagem sobre o espaço através de conceitos e ideias de vários pensadores, Moltmann chega a sua concepção de espaço dentro de uma visão marcada pela luz da fé na revelação, portanto uma visão bíblico-teológica. E postula que toda a divergência antes apresentada sobre as discussões de espaço só podem chegar a uma solução mediada pela Doutrina da Criação que conecta e diferencia entre o relativo espaço das coisas e o eterno espaço de Deus. “Apenas o conceito da criação diferencia o *espaço de Deus* e o *espaço do mundo criado*, pois com a criação surge um espaço para o mundo criado, o qual não é a onipresença não-criada de Deus e também não o relativo espaço da coisa”.<sup>157</sup>

Moltmann retoma a teoria da cabala judaica usada por Max Jammer sobre a criação com a doutrina do “*zimzum de Deus*”. Conforme a cabala, o infinito santo, uno, cuja luz preencheu originalmente todo o universo, retirou a sua luz e a concentrou totalmente sobre sua substância e através disso ele criou um espaço vazio.

*Zimzum* significa, simultaneamente, concentração e contração e quer dizer um retrair-se em si mesmo. [...] A existência de um mundo fora de Deus é possibilitada por uma inversão de Deus. Através dela é liberada uma “espécie de lugar mítico original” para dentro do qual Deus pode sair de si mesmo e no qual ele pode se revelar. “Onde Deus pode-se contrair a partir de si e em si mesmo, aí ele pode fazer surgir algo que não é um ser divino e também não é uma existência divina”. O criador não é “movedor imóvel” do universo. A criação é, muito mais, precedida por uma automovimentação de Deus, que lhe dá o espaço para a sua própria existência. Deus entra em si para sair de si. Ele “cria” os pressupostos para a existência da sua criação, na medida em que ele restringe a sua presença e o seu poder.<sup>158</sup>

Num transbordamento livre do seu amor, o Deus eterno sai de si mesmo e produz uma realidade que existe assim como ele existe, mas que é diferente dele. “Deus concede um lugar para a sua criação ‘escondendo’ seu semblante e impondo à sua onipresença os limites em que o céu e a terra podem existir em relativa autonomia perante ele”.<sup>159</sup> “Sua longanimidade concede espaço as suas criaturas. Sua paciência disposta ao sofrimento e sua longanimidade

---

<sup>156</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 216.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 231-232.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 141.

paciente são as virtudes de sua esperança para o retorno e volta de suas criaturas para o reino de sua glória”.<sup>160</sup>

Todo espaço cria distância. Se Deus é o sujeito de sua eternidade e de sua presença, então ele é sujeito também de sua própria limitação, mediante a qual o espaço é constituído para a criação, que não é divina, mas deve existir diante de Deus e com ele. Encontramos essa auto-limitação da onipresença essencial de Deus para a sua presença espacial na criação fundamentada na decisão de Deus que originou a criação. Deus restringe a sua eternidade para tomar tempo para a sua criação e conceder tempo para ela. Analogamente ele restringe a sua onipresença, para deixar lugar para a sua criação e prepara-lhe espaço. Disso resulta a distância entre Deus e a criação e a relação face a face de Deus com ela. Deus recolhe-se, para permitir que exista um outro fora e diante dele.<sup>161</sup>

A reflexão sobre o espaço, portanto, não deixa de suscitar questionamentos também sobre o tempo. “O tempo é percebido pelas transformações que ocorrem no ser. O ser mutável é um ser temporal”.<sup>162</sup> Israel conheceu a noção de tempo muito mais como “*Kairós*” – tempo oportuno, favorável – momentos determinados e próprios para cada coisa (Ecl 3,1-8). “Concepções de um tempo contínuo, sem fim, linear eram-lhe estranhas”.<sup>163</sup> Ao Deus que tem presença ilimitada no espaço denominamos onipresente. Segundo a ideia do tempo, denominamos Deus de eterno. Mas como entender esta eternidade em relação a criação? Moltmann, recorre a ideias de Agostinho:

O mundo foi criado *no tempo* ou o tempo *com o mundo*. Se o mundo foi criado *no tempo*, então havia um tempo antes da criação e surge a pergunta que supostamente não pode ser respondida: o que fazia Deus antes de criar o mundo? Se o tempo foi criado *com o mundo*, surge a pergunta se Deus é o criador eterno de todos os tempos ou se em Deus houve um estado em que ele não era o criador do mundo e do tempo.<sup>164</sup>

Para estes dilemas acima citados, Moltmann indica responder a partir da compreensão cristã de Deus onde a eternidade é algo diferente do que mera negação da temporalidade, eternidade e tempo não são os dois lados obrigatórios da mesma realidade. Se a pergunta surge e sua resposta parte da ideia filosófica de tempo, principalmente em Platão que trata tempo e eternidade contrapondo-os como mutabilidade e imutabilidade, nunca se chegará a uma resposta para o dilema. Eternidade em Deus segundo a teologia cristã é a plenitude da

<sup>160</sup> MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*, p. 387.

<sup>161</sup> Idem, *A vinda de Deus – escatologia cristã*, p. 319.

<sup>162</sup> Ibid., p. 302.

<sup>163</sup> Idem, *Deus na criação*, p. 180.

<sup>164</sup> Idem, *A vinda de Deus – escatologia cristã*, p. 303.

vida da criação, que abre uma janela para o tempo. Vejamos os dois modos como Moltmann trata esta questão:

Há dois modos para isso: 1- A concepção da *resolução criadora de Deus*. Antes de Deus criar o mundo e, com este, o tempo, ele resolve ser o criador de um mundo distinto do seu ser e um tempo distinto de sua eternidade. Nesta auto-resolução de Deus, reside o 'princípio', no qual ele 'criou' o Céu e a Terra. 2- A concepção do *auto-restringimento original de Deus*. Dentro da sua onipresença, Deus disponibiliza um lugar para a sua criação, retirando a sua presença desse proto-espaço. Deus restringe a sua eternidade para dar e deixar tempo à sua criação nesse prototempo. Deus restringe a sua onisciência, para dar liberdade às suas criaturas.<sup>165</sup>

No primeiro ato, Deus age para dentro de si mesmo, antes de, no segundo ato, sair de si e criar. O instante original situa-se antes da criação do mundo e do tempo na auto-resolução de Deus de ser criador. Do auto-restringimento da eternidade de Deus provém o tempo da criação. No ato da criação, o tempo se origina da eternidade e se desdobra em antes e depois, em futuro, presente e passado. Para Moltmann, as duas concepções, no fundo, dizem a mesma coisa; a primeira por meio de uma metáfora pessoal, a segunda com uma metáfora espacial. “Quando uma pessoa *se* resolve a fazer algo em outra, então, nessa re-solução, já reside uma contração de muitas possibilidades nesta uma. Auto-resolução e auto-restringimento são a mesma coisa. Ambas pressupõem uma autotransformação de Deus na eternidade”.<sup>166</sup>

Contudo, ainda devemos esclarecer tempo e eternidade nas criaturas. Para a dificuldade que temos de compreender o conceito de tempo e eternidade juntos, pois sempre o tivemos como realidades de negação recíproca, o conceito antigo de éon ajuda neste empreendimento.

Éon não é a eternidade absoluta de Deus, mas a eternidade relativa das criaturas, que tem parte em seu ser. Éon é tempo, mas *um tempo preenchido de eternidade*. Eônico é o tempo dos anjos no céu. Eônico deve ser o tempo da nova criação, o tempo da vida eterna, que começa com a ressurreição dos mortos. [...] A eternidade eônica da nova criação é plena de mobilidade e vivacidade, do contrário não se poderia falar de uma 'vida' eterna. A eternidade eônica da nova criação é, ao mesmo tempo, permeada pela beleza do descanso sabático eterno e de sua louvável alegria com a existência.<sup>167</sup>

Para o Céu e os que nele habitam há um tempo chamado eônico, e para a terra e os que nela habitam há um tempo chamado transitório. A diferença está na morte, que só existe no nível terreno e não no celestial. O tempo eônico corresponde à eternidade de Deus: um tempo sem início e fim, sem antes e depois. A forma terrena do tempo, entretanto, é aquele

<sup>165</sup> MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus – escatologia cristã*, p. 303-304.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>167</sup> MOLTSMANN, J. *Ciência e Sabedoria – um diálogo entre ciência natural e teologia*, p. 143-144.

sinalizado com uma seta, a seta do tempo. Este tempo é marcado por curso não cíclico de tendência irreversível: o futuro transforma-se em presente e o presente em passado, sucessivamente. Não pode ser revertido, nem repetido, nem detido. Mas, esta vida terrena que se situa no horizonte do tempo transitório, também se situa no horizonte do tempo eônico do ‘mundo invisível’, onde um, constantemente, toca o outro.

*O mysterium de Deus é ‘a realização e extensão do domínio de Deus sobre todo o mundo’, ou seja, a plenificação da história e da criação no reino da glória, no qual Deus mesmo ‘habitará’ a sua criação eterna. Se Deus mesmo aparece em sua criação, então a sua eternidade aparece no tempo e sua onipresença no espaço da criação. Por conseguinte, a criação temporal torna-se criação eterna e a criação espacial é transformada em criação onipresente. Se o Deus eternamente vivo ‘destruir a morte para sempre’ (Is 25,8) mediante sua presença sensitiva, então também ‘passará a própria transitoriedade’ temporal (4Ed 7,31). Por esta razão, ‘o tempo não mais existirá’; ele será suspenso, cumprido e transformado pela eternidade da nova criação. Não se trata da eternidade absoluta de Deus mesmo, mas da eternidade relativa da nova criação, que tem participação na eternidade absoluta de Deus.<sup>168</sup>*

A criação terrena é temporalmente aberta para a história de sua salvação e de sua destruição. É um tempo de escolhas entre a vida ou o caminho que dela se afasta. Por isso, o tempo terreno é, em suas possibilidades construtivas, o tempo da promessa, da futuridade. Assim, com o padrão temporal da criação, ela, a criação, não só recebe um tempo que flui irreversivelmente, mas também recebe um ritmo ordenado pelos dias, os meses e os anos marcados pelo *shabbat* – o tempo de descanso.

*Ritmo é, ao mesmo tempo, repetição e avanço. No ritmo das interrupções sabáticas, o ‘tempo que flui’ faz vibrar a criação terrena, os seres humanos, os animais e a terra, conforme a liturgia cósmica da eternidade. [...] Tudo vai sendo perpassado e preparado neste ritmo sabático para o shabbat messiânico da criação escatológica e para o shabbat escatológico da criação eterna. Por esta razão, a esperança não aguarda somente que Deus faça tudo novo, mas espera também a chegada de um ‘novo tempo’, daquele ‘éon permanente’ de uma ‘vida não-transitória’ (1Jo 1,2), em que o *Chrónos* não poderá mais atuar (Ap 10,6).<sup>169</sup>*

A reflexão sobre o tempo feita por Moltmann apóia-se ou amplia as noções de Aristóteles, Agostinho, Kierkegaard, G. Picht e Ernest Bloch. E declara que o “futuro é o âmbito do possível, passado, o âmbito do real, presente é o *front* em que o possível é realizado ou não real-izado”.<sup>170</sup> E seguindo Aristóteles, Moltmann apresenta o conceito de

<sup>168</sup> MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus – escatologia cristã*, p. 302.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 305-306.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 309-309.

presente como um *ponto no tempo* numa linha do tempo, que tanto distingue quanto interliga o passado e o futuro, e se faz o agora da eternidade no ser.

Somente o que existe no presente de fato *é*, em termos ontológicos. O que *é* futuro, *ainda não é*; o que *é* passado, *não mais é*. Futuro e passado são categorias do não-ser. Unicamente o presente *é* uma categoria do ser. [...] Somente o presente pode ser experimentado como existência imediata. O *presente é* o mistério propriamente dito dos tempos. O presente constitui, distingue e interliga passado e futuro. O presente *é* a simultaneidade de passado e futuro. O presente *é* o ser entre o ainda-não-ser e o não-mais-ser. O presente *é* a categoria da eternidade no tempo: o instante *é* um ‘átomo da eternidade’.<sup>171</sup>

Entre passado lembrado e futuro esperado, a história vai sendo constituída pelas experiências e expectativas das pessoas que sofrem e atuam no tempo presente. Servindo-se de Agostinho e sua teoria psicológica do tempo, Moltmann reflete o passado, presente e futuro vinculando-os às percepções da alma. E na memória e na expectativa passado e futuro são postos no presente, fazendo desta simultaneidade um fragmento da eternidade.

Por meio da memória (memória), o espírito humano presentifica o passado. Trata-se do passado presentificado. Por meio da expectativa (*expectatio*), o espírito humano presentifica o futuro. Trata-se do futuro presentificado. Por meio da contemplação (*contuitus*), o espírito humano presentifica o presente. Trata-se do presente presente/atual. No espírito humano, portanto, passado e futuro estão presentes em virtude da memória e da expectativa. Tem-se uma simultaneidade do não-simultâneo. No espírito humano, o não-mais-existente e o ainda-não-existente estão presentes em virtude da memória e da expectativa. Trata-se de presentificações criativas do ausente.<sup>172</sup>

Contudo, tendo presente a seta irreversível do tempo e, assim, que nenhum evento temporal pode ser revertido, repetido ou detido, as possibilidades devem estar ontologicamente acima da realidade e o futuro torna-se a primazia entre os modos do tempo. Para Moltmann, a fonte do tempo está no futuro: “Como modo do tempo, o futuro faz parte do tempo fenomenal, como fonte do tempo, o futuro *é* a possibilidade transcendental do tempo como tal. No sentido transcendental, o futuro está presente o tempo todo, no tempo futuro, presente e passado”.<sup>173</sup> Todavia, o teólogo não descarta a importância que tem o passado e defende a necessidade de uma cultura da memória para não cair numa presentificação e perda das expectativas do futuro.

<sup>171</sup> MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus – escatologia cristã*, p. 307.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 309.

Em países do mundo moderno ocidental necessitamos de uma nova cultura da memória, para que como indivíduos não continuemos a viver simplesmente no dia-a-dia, mas possamos ver para além do dia-a-dia. A individualização das pessoas levou a uma consciência muito reduzida e apenas atual do tempo. Mas, se relacionamos o tempo apenas a nós mesmos, acabamos na angústia por falta de tempo, pois “a vida é breve”, como se diz. Somente quando voltarmos a considerar nossa vida no contexto maior das gerações e de suas histórias adquirimos tempo na memória do que passou e na esperança do que virá.<sup>174</sup>

Neste sentido, aqui reside também todo o enigma escatológico: o Reino de Deus, o ponto central da escatologia, tanto presente como ainda invisível, “já agora” como “ainda não”, no “meio de nós”, mas ainda “Reino vindouro”. “Presente e futuro do Reino de Deus são postos na mesma linha cronológica: o que “ainda não” é agora, será um dia”.<sup>175</sup> “O futuro escatológico determina e anima todos os três modos do tempo”.<sup>176</sup> Entender Reino de Deus como senhorio de Deus no presente e como espaço da nova ordem de todas as coisas que se fará plenitude no futuro. O Reino tem sinais neste mundo que contam com a colaboração humana, mas que será realidade total apenas no mundo futuro.

Não é a ‘história’ – que segue adiante imperturbável – que conduz a esperança no futuro escatológico à crise mortal de sua decepção; é a eternidade de Deus – que irrompe ‘de cima’ – que conduz toda história humana à sua crise definitiva. Não atingimos a consumação perpassando a linha longitudinal da história, mas levando em toda parte a linha perpendicular sobre ela. Ou seja, assim como todo tempo está igualmente próximo do estado original e do pecado de Adão, todo tempo também está, de igual modo, imediatamente próximo da consumação. [...] O momento eterno não se compara a nenhum momento, justamente porque é de sentido transcendental em relação aos demais, pois todo momento do tempo é um símile do momento eterno. Ante a supremacia do tempo presente, desaparecem todas as distâncias temporais. Passado lembrado e futuro esperado não existem mais, pois a eternidade não possui tempo e a visão do *nunc aeternum* traga todas as distâncias.<sup>177</sup>

Enquanto cientistas procuram medir o tempo e pensar no futuro, teólogos falam da presença da eternidade no nosso tempo e historiadores buscam refletir o tempo passado, seguimos vivendo no tempo sem conseguir abarcar seu mistério. Aplicamos ao processo da história e à religião abraâmica da qual fazemos parte a ideia do tempo irreversível, e fazemos a experiência do Êxodo, partindo, deixando terra e ambiente conhecido para lançar-nos ao desconhecido futuro de bênçãos para todos os povos prometido por Deus. Quem segue esta

<sup>174</sup> MOLTMANN, J. *No fim, o início. Breve tratado sobre a esperança*, p. 168.

<sup>175</sup> *Idem, Ciência e Sabedoria – um diálogo entre ciência natural e teologia*, p. 131.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 132-133.

promessa de Deus e parte com tal esperança, sempre deixa pra trás um passado – que não retorna e ao qual essa pessoa nunca volta – e busca um futuro que ainda não existiu.

### 3.3 ESPAÇO VITAL – O MEIO-AMBIENTE DA VIDA SEGUNDO MOLTSMANN

Toda a reflexão sobre tempo e espaço leva, agora, Moltmann a apresentar sua própria noção de espaço, denominada por ele com sendo espaço ecológico e espaço de vida, que aqui denominaremos como espaço vital. Começamos a reflexão pelo conceito mesmo de ecologia que, bem sabemos, é uma palavra de origem grega que significa o *cuidado da casa* e nos leva a compreender que este nosso planeta deve ser acolhido como esta grande morada de todos nós, nossa casa comum. Moltmann nos convida a perceber na doutrina cristã da criação esta relação com a *doutrina da casa (oikos)* e não enxergar apenas um criador e sua obra e nada mais além disso. “Se entendermos, porém, o criador, sua criação e o objetivo dessa criação de forma trinitária, então o criador, através do seu Espírito, mora na criação como um todo e em cada uma das criaturas e as mantém unidas e vivas na força do seu Espírito. O mistério íntimo da criação é esse *habitar de Deus*”.<sup>178</sup>

Se compreendermos Deus de uma forma trinitária, unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, “então não mais podemos entender a sua relação para com o mundo por Ele criado como sendo uma *relação unilateral* e de *domínio*, mas temos de entendê-la como uma *relação variada e multiforme de comunhão*”.<sup>179</sup> Desta forma devemos rever a ideia das teologias centralistas e o fundamento das doutrinas hierárquicas e de soberania que postulavam que, “assim como Deus, o criador, é o senhor e proprietário do mundo, assim, e de uma forma correspondente, o ser humano tinha que se esforçar para ser senhor e proprietário da terra”.<sup>180</sup>

Recordamos a concepção do auto-restringimento de Deus desenvolvido acima na ideia do *zimzum* segundo a qual Deus retrai sua luz e a concentra na própria substância criando, assim, um espaço vazio. Depois, cria ‘recipientes’ e coloca-os no lugar que havia liberado em

---

<sup>178</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 11.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 18.



seu retraimento para que estes recipientes recebessem a luz na qual o mundo deveria surgir para a vida. Desta forma, “as criaturas não só existem em determinados lugares do espaço, mas elas mesmas são espaços limitados, destinados a acolher a luz, a partir da qual surge a vida”,<sup>181</sup> nos lembra Moltmann. Nisto, diz o teólogo, está uma antiga concepção israelita da destinação das criaturas feitas à semelhança de Deus, lembrando que Paulo também fala dos ‘recipientes da ira’ e dos ‘recipientes da misericórdia de Deus’ (Rm 9,22.23) e de que nós temos o tesouro do evangelho em ‘recipientes terrenos’ (2Co 4,7). “As criaturas feitas à semelhança de Deus estão destinadas a receber e transmitir o resplendor da luz de Deus na criação. Elas foram criadas como moradas do Espírito de Deus”.<sup>182</sup>

Mas Moltmann desenvolve ainda mais esta ideia do *zimzum* com a reflexão a partir da comunhão das pessoas da Trindade Santa e a relação especial de Deus com o espaço.

O espaço que acolhe corresponde à sua essência interior. Havíamos partido da onipresença essencial de Deus, que é restringida pela decisão de fazer a criação, visando a fazer espaço para a criação. [...] De acordo com a doutrina cristã da trindade, as três pessoas divinas da trindade existem uma com a outra, uma para a outra e *uma na outra*. Elas existem uma na outra porque concedem uma à outra alternadamente espaço para seu completo desdobramento. Existindo alternadamente uma dentro da outra, elas constituem a sua singular comunhão trinitária. Esta é a doutrina da *immanentia* e *inexistentia* trinitárias: *habitação íntima e perfeita de cada uma das pessoas nas demais*. [...] As pessoas trinitárias, por sua doação completa, estão ‘fora de si’ e totalmente nas outras. Assim elas tornam-se alternadamente e conjuntamente moradas eternas de si mesmas.<sup>183</sup>

Desta forma, reflete Moltmann, quando o Deus triúno restringe a sua onipresença para permitir que venha a existir uma criação fora dele mesmo, ele não deixa um vácuo, como deixa supor a doutrina cabalística do *zimzum*, mas abre um espaço para as suas criaturas, que corresponde às suas próprias habitações: ele permite que um mundo diferente dele exista diante dele, com ele e nele.

Deus chamou o espaço à existência graças a uma possibilidade contida em sua vida intratrinitária; ele o criou como meio de comunhão entre si mesmo e nós e da comunhão dos seres humanos entre si de acordo com o modelo da comunhão existente na trindade, que também nós devemos alcançar. O espaço da criação, portanto, é simultaneamente exterior e interior a Deus. Mediante a sua auto-restrrição, o Deus triúno faz da sua presença a moradia da sua criação. Deus mesmo é o ‘espaço amplo, em que não há mais aperto’ (Sl 18,29;31,9). Justamente com base

<sup>181</sup> MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus – escatologia cristã*, p. 320.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 320-321.

no auto-retraimento de Deus, as criaturas podem dizer: ‘Nele vivemos, nos movemos e existimos’ (At 17,28).<sup>184</sup>

Retraindo-se e concedendo espaço para a sua criação, Deus torna-se o espaço em que habitam as suas criaturas. Com isso, esse espaço não se transforma num ‘espaço vazio’, mas é qualificado e estruturado pela presença de Deus que acolhe a sua criação. “O criador torna-se um *Deus habitável*”.<sup>185</sup>

Através da presença de seu próprio ser, Deus também toma parte do destino da sua criação. Através do Espírito, ele sofre junto as dores da sua criação. No seu Espírito, ele experimenta as destruições que nela acontecem. No seu Espírito, ele geme, juntamente com sua criação, por redenção e liberdade. O que vale para a “*shekina*”, que fixou morada em Israel e que com Israel peregrinou para o exílio, vale da mesma forma para a *shekina* do criador na sua criação. Através do seu Espírito, o criador se compromete ele mesmo com sua criação. O Espírito é capaz de sofrer. Ele pode ser “abatido” e “entristecido” (1Ts 5,19; Ef 4,30). Pois, Ele é a força do amor a partir do qual a criação surgiu e através do qual ela é preservada.<sup>186</sup>

Iluminado pela revelação das tradições bíblicas e seus relatos da criação, a Trindade e sua transcendência, Moltmann nos leva a compreender que cada ser vivente tem seu próprio mundo de vida, ao qual ele está adaptado e que serve para ele, mas ao mesmo tempo está num mundo de inter-relações nascidas das próprias inter-relações divinas, num emaranhado de inter-dependências mútuas. O ser humano não é uma ilha e a criação mero espaço. Moltmann lança sua crítica diante das objetivações cartesianas do mundo que “destrói os meio-ambientes naturais dos seres vivos, a fim de trazê-los para dentro do meio-ambiente do sujeito humano dominador e a fim de torná-los em objetos de seu mundo”.<sup>187</sup>

A pessoa, como *criatura de Deus*, assim como os animais, com os quais ela foi conjuntamente criada, é *determinada pelo meio-ambiente*. A pessoa, no entanto, por causa da *semelhança com Deus*, para a qual somente ela foi criada, é *aberta para o mundo* para além de seu respectivo meio-ambiente. Na medida em que ela corresponder a Deus, o criador do contexto de todos os seres viventes, a pessoa humana também participa na relação com o mundo e no contexto do próprio Deus. O contexto de Deus é a sua criação, o “mundo”.<sup>188</sup>

---

<sup>184</sup> MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus – escatologia cristã*, p. 321.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>186</sup> *Idem*, *Deus na criação*, p. 148.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>188</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 226.

A crítica do teólogo vai ainda mais adiante quando rechaça toda visão das coisas a partir de medições como única característica principal das coisas estendidas, e que não diferencia pedra, planta, animal, pessoa. “A redução dos meio-ambientes naturais a essas estruturas geométricas significa simultaneamente sua redução a valores de uso”. E completa: “Nós partimos do pressuposto de que espaço primariamente é *espaço de vida*, qual seja, aquele meio-ambiente com o qual uma determinada vida está relacionada. [...] Se nós lermos as tradições da criação, atentando para esse conceito ecológico de espaço, então as diferenciações de mundos vão adquirir sentido.”<sup>189</sup>

Criamos uma interdependência onde uma vida está ligada a outra e sua condição de salvação ou permanência também. Pelo fato de não haver alma desvinculada de corpo, nem humanidade desvinculada da natureza da vida, da Terra e do cosmo, tampouco há redenção dos seres humanos sem a redenção da natureza. A redenção da humanidade é dirigida a uma humanidade, cuja existência continua ligada à natureza. Por isso, não se pode imaginar uma salvação para os seres humanos sem ‘um novo Céu e uma nova Terra’. Não pode haver vida eterna para os seres humanos sem a transformação das condições cósmicas de vida.<sup>190</sup>

É verdade, lembra Moltmann, que a pessoa humana não possui nenhum meio-ambiente específico para sua espécie, assim como o têm os animais, mas que possui pela sua relação com o mundo a capacidade de adaptar-se a inúmeras situações. Mesmo assim, ela também não pode existir em uma total abertura para o mundo.

Sempre e em todos os espaços, a pessoa humana cria para si seu próprio meio-ambiente. Somente ali, ela encontra paz e se sente “em casa”. [...] Dentro dessa cerca está a pátria; fora dela, a terra alheia. Dentro da divisa domina a paz da casa; fora dela, a vida pode ser inimiga. Dentro é tranquilo, fora é inquietante. No espaço de morar é gostoso, fora é desagradável. Essas palavras que hoje só mais expressam valores de sentimentos são antigas caracterizações das divisas daquela região, dentro da qual a vida humana somente é tornada possível.<sup>191</sup>

Moltmann percebe nos relatos da criação contido no livro Revelado do Gênesis uma ordenação lógica dos âmbitos mais distantes até o mais íntimo habitat do ser humano. É

<sup>189</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 221.

<sup>190</sup> Idem, *A vinda de Deus – escatologia cristã*, p. 280.

<sup>191</sup> Idem, *Deus na criação*, p. 216.

claramente exposta a ideias dos “recipientes” ou dos “espaços de existência” antes mencionado, criados para receber a criação de Deus. “Se pensarmos em círculos de meio-ambientes e de vida, então a construção do primeiro relato da criação tem uma espantosa clareza e consequência lógica. Acusações modernas de especulações míticas ou de (re)conhecimento ingênuo da natureza estão totalmente fora do lugar”.<sup>192</sup>

O espaço encerrado pertence à vida humana como as extensões corporais da vida. Colocar uma cerca ao redor do espaço determinado pela vida não somente protege e não só coloca uma defesa, mas coloca ao mesmo tempo as possibilidades de comunicação com outros seres viventes vizinhos e com os seus espaços de vida. Isso cria vizinhanças. A divisa<sup>193</sup> é sempre também a possibilidade de comunicação e de trânsito. Nela, as formas de vida ganham contornos. Por isso, a divisa do espaço da vida humana pode ser tão pouco exclusiva quanto o é em outros seres vivos. Cada divisa do espaço da vida de um ser vivente é uma divisa aberta. Se ela é fechada, o ser vivo morre. A propriedade de cada espaço de vida e a comunhão de vida no relacionamento comunicativo universal não se excluem, mas se influenciam mutuamente.<sup>194</sup>

Assim, as criaturas naturais não existem por causa da pessoa, mas as pessoas existem por causa da glória de Deus que é enaltecida pela comunhão de todas as criaturas. Quanto mais as pessoas descobrirem que a sua vida tem alegria e sentido por existirem como dom de Deus e não pelo que fazem e criam, produzem e consomem, tanto mais estarão capacitados em colocar limites naturais à sua história econômica, social e política e reconhecerem a grande casa comum onde habitam, este ecológico espaço vital. A pessoa humana é certamente o ser vivo mais desenvolvido que conhecemos, “mas a ‘coroa da criação’ é o dia do descanso de Deus. Nesta  *festa da criação*  que louva o Deus eterno e inesgotável e que neste louvor experimenta e expressa a sua felicidade, a pessoa humana foi criada”.<sup>195</sup> Sem a compreensão deste dia do descanso, da comunhão, da unidade entre céu e terra, entre natureza e seres humanos que juntos louvam o Deus criador, neste mesmo espaço de vida, a história se transforma em autodestruição da humanidade. “Somente através do  *descanso unificador do*

---

<sup>192</sup> MOLTSMANN, J.  *Deus na criação* , p. 222.

<sup>193</sup> Para facilitar a compreensão, conceber divisa como fronteira que delimita âmbitos e possibilita estar de frente e oferecer espaço para a acolhida.

<sup>194</sup> MOLTSMANN, op. cit., p. 216-217.

<sup>195</sup> Ibid., p. 286.

*dia do Senhor* a história será santificada com a medida divina e abençoada com a medida humana”.<sup>196</sup>

A escatologia cristã precisa ser ampliada para uma escatologia cósmica, porque senão ela torna-se uma doutrina gnóstica da redenção e não mais precisará ensinar a redenção do mundo, mas a redenção em relação ao mundo, não mais a redenção do corpo, mas uma redenção da alma em relação ao corpo. Os seres humanos, porém, não são candidatos a anjos, cuja pátria está no Céu e que se sentem como estrangeiros na Terra, mas seres ‘de carne e sangue’. O seu futuro escatológico é um futuro humano e terreno: ‘a ressurreição dos mortos e a vida do mundo futuro’. Segundo a compreensão cristã, o redentor não é outro senão o criador. Ele contradiria a si mesmo se não redimisse tudo o que criou. Um dia, o Deus que criou o universo será ‘tudo em tudo’ (1Cor 15,28). Se não, por que ele teria criado tudo? A escatologia cósmica é necessária, não por causa de algum ‘universalismo’, mas por causa de Deus mesmo. Não há dois deuses, um Deus criador e um Deus redentor, mas um só Deus. É por causa dele que deve ser pensada a unidade de redenção e criação.<sup>197</sup>

“No princípio era a relação”,<sup>198</sup> recorda Moltmann citando Buber e lembrando que as coisas são melhor entendidas e percebidas não isoladas, mas integradas dentro de sua totalidade.

Objetos e conteúdos podem ser muito melhor entendidos se os virmos em suas relações e em suas coordenadas com os seus respectivos ambientes e contextos, incluindo-se aí o observador humano. [...] Estar vivo significa existir em relacionamento com outras pessoas. Viver – *é comunicação em comunhão*. Falta de relação e isolamento significam, ao contrário, para todos os seres vivos a *morte* e, mesmo para as partículas mais elementares, a dissolução. Se, pois, queremos entender o real como o real e o vivo como o vivo, temos que reconhecê-lo em sua comunidade original e própria, em suas relações, seus comportamentos e seus ambientes.<sup>199</sup>

Moltmann propõe um relacionamento descontraído entre natureza e pessoa, caracterizado por perdão, paz e uma simbiose de sobrevivência, uma vida simbiótica em todos os níveis: jurídico e político (aliança com a natureza), medicinal (totalidade psicossomática) e religioso (comunhão de criação), num inter-relacionamento com a totalidade da criação. Pois, “o Deus criador do céu e da terra está presente *em* cada uma de suas criaturas e na comunhão da criação através de seu *Espírito cósmico*. ‘A presença de Deus penetra todo o universo’. Deus não é somente o criador do mundo, mas também o *Espírito do universo*”.<sup>200</sup>

<sup>196</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 207.

<sup>197</sup> Idem, *A vinda de Deus – escatologia cristã*, p. 279.

<sup>198</sup> BUBER *apud* MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 30.

<sup>199</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 19.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 33.

Citando Agostinho, Moltmann diz que “nós (re) conhecemos na medida que amamos”. Somente através desta forma de (re) conhecimento, que se admira, maravilha e ama, não nos apossamos das coisas, mas reconhecemos a independência das mesmas e participamos da sua vida. “Nós não queremos (re) conhecer para dominar; queremos (re) conhecer para participar. Tal (re) conhecimento promove comunhão e pode, em contraposição ao saber dominador, ser caracterizado como *saber comunitário*”.<sup>201</sup> Este saber permite que haja vida e promoção da vida. A teologia cristã precisa recordar-se dessa sua própria vocação para o amor e a defesa da vida se ela quiser dar sua contribuição na superação da crise ecológica da civilização técnico-científica.

A essência das promessas messiânicas dos pobres e das esperanças dos que vivem como estrangeiros neste mundo é encontrar uma *pátria*, e viver de forma agradável a existência e as relações com Deus, a pessoa humana e a natureza. “Se o próprio Deus criador habita na sua criação, então ele faz dela o seu lugar de se sentir em casa “assim na terra como no céu”. Todas as criaturas encontram, então, na sua proximidade a fonte inesgotável da sua vida e encontram, por sua parte, uma pátria e a paz em Deus”.<sup>202</sup> Assim, o interesse pela natureza não pode ser somente a fim de adquirir alimentos e construir seu próprio mundo numa relação onde a pessoa sempre é ativa e a natureza, passiva; o ser humano é o senhor, ela a escrava. Mas é preciso assumir outro interesse: o interesse e a necessidade de morar na natureza. A pessoa não somente tem que trabalhar a natureza, ela também precisa poder morar nela. Para isso, a sociedade humana deve estar afinada com o meio-ambiente natural, observando seus ciclos e compreendendo a capacidade regenerativa da natureza sintonizando-se com seu ritmo biológico. “Somente a natureza transformada em meio-ambiente pode transformar-se em pátria para a pessoa, na qual ela pode ficar e morar. De fato, a natureza é capaz de ser pátria para a pessoa, mas só então, quando esta a utiliza sem destruí-la”.<sup>203</sup>

O verdadeiro conhecimento não domina, nem toma posse, mas comunica, valoriza a autonomia do outro e se expressa na união amorosa. E a mais alta forma deste conhecimento, desta união amorosa é a Eucaristia, a comunhão de vida que gera vida. Quando percebemos realmente o mundo como criação e nele toda uma forma de amor e doação de Deus para com suas criaturas, isso suscita alegria pela existência. Saber cuidar e bem administrar toda a obra criada fazendo dela um oferecimento ao Criador, isso suscita gratidão e liberdade de existência.

---

<sup>201</sup> AGOSTINHO *apud* MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 58.

<sup>202</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 22.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 76.

Neste contexto, o *ser humano* está determinado a ser o *ser vivo eucarístico*. Expressar a experiência da criação em agradecimento e louvor é sua determinação desde o início. Isto também é o conteúdo da sua vida na plenitude. A pessoa não vive no mundo somente como os outros seres vivos; ela não somente domina e usa o mundo, mas também está em condições de perceber o mundo como criação de Deus e de entendê-lo como uma comunicação da comunhão de Deus. Por isso, a pessoa está em condições de, no agradecimento, receber a criação e, no louvor, apresentar a criação de forma consciente a Deus. [...] Pelo seu próprio louvor, a pessoa se coloca como representante da criação. O seu louvor solta, ao mesmo tempo, a língua muda da natureza.<sup>204</sup>

Moltmann também lembra que o conceito ecológico e vital aqui desenvolvido não abarca toda complexidade do tema. Lembra, por exemplo, que tal conceito esclarece tensões e qualifica o espaço, mas não o quantifica, e que ideias dos demais conceitos não são excluídas, mas devem complementar a reflexão. E chama a atenção para a conclusão:

O mundo criado não existe no “espaço absoluto” da existência de Deus, mas no “espaço” que foi arrumado por Deus para ele através da criação. O mundo não existe em si mesmo, mas no “espaço arrumado” do mundo-presença de Deus. Não o eterno em si, como parece pensar Newton, é o limite do mundo, mas o *Deus criador*. Por isso, na doutrina do mundo como criação de Deus, nós diferenciamos: 1. a onipresença fundamental de Deus ou o *espaço absoluto*, 2. o *espaço da criação* no arrumado mundo-presença de Deus e 3. os *lugares relativos*, relações e movimentos no mundo criado. O espaço do mundo corresponde ao *mundo-presença de Deus*, o qual inaugura esse espaço, o limita e o perpassa.<sup>205</sup>

Por fim, Moltmann nos convida a interpretar o conceito ‘muito bom’ que fora dado à criação no início. De fato, este ecológico espaço vital criado por Deus é “muito bom” não com o significado grego de ‘perfeito’, pronto, sem futuro, mas com o sentido hebraico de apropriado, ‘em conformidade’, conforme o desejo do criador que nele habita com suas criaturas. “Apenas o *shabbat* da criação é mais do que ‘muito bom’; ele é ‘santo’ e, por esta razão, aponta para a glória futura da criação”.<sup>206</sup> O *shabbat* é algo como a promessa da futura plenitude da criação implantada na criação inicial. Assim sendo, a esperança baseada na experiência da libertação não está direcionada para a ‘restauração’ da criação original, mas para a sua plenitude definitiva.

A “luz da natureza” é um prenúncio da luz da glória. Não brilha a partir de si, mas reflete a luz da glória futura. Este pré-brilho tem o caráter de luz messiânica, que revela o mundo presente em suas necessidades e o torna vivo em seu desejo por

<sup>204</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 112.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 232-233.

<sup>206</sup> *Idem*, *A vinda de Deus – escatologia cristã*, p. 284.

liberdade, deixando que o mundo seja (re) conhecido como uma parábola real e uma promessa do Reino.<sup>207</sup>

Na realidade do mundo, reconhecer as marcas da criação no princípio. Reconhecer que essas marcas são, ao mesmo tempo, um reflexo da glória vindoura e, portanto, uma parábola do mundo futuro.

### 3.4 A JERUSALÉM CELESTE – ESPAÇO VITAL POR EXCELÊNCIA

Toda construção se apóia num projeto, numa maquete. Ela está ali, mostra como será. Já podemos ver, mas ainda não. A visão da maquete nos impulsiona a construí-la. Serve como símbolo que une as partes na construção ou visão do todo.

Os símbolos representam esta tensão existente em cada experiência entre o determinado e o indeterminado, entre a particularidade e a totalidade, entre o presente e o futuro. Nesta tensão reside o seu excedente de sentido. Através do movimento do “significar mais”, os símbolos não constata fatos, mas libertam experiências. Os símbolos não definem, mas dão a pensar e convidam para novas descobertas. Devem ser entendidos como iniciativas para processos de reconhecimento e interpretação.<sup>208</sup>

A maquete que servirá de modelo, de cânone que orienta a mística e a pastoral é a Nova Jerusalém. Ela, como maquete, é um sonho, mas não uma ilusão, é um sinal histórico, uma memória profética. Dá energia e inspiração, pode ser antecipada no “já” dos sinais, pois estes indicam sua realidade. A Nova Jerusalém é a cidade ideal,<sup>209</sup> a cidade perfeita.

A Cidade de Deus é a perfeita “cidade-jardim”. Nela retornam a abundância de vida e a beleza do jardim do Édem; todavia, ela é mais do que apenas o paraíso recuperado. Como cidade, ela preenche a necessidade e o anseio humano de construir um lugar de moradia próprio para a comunhão e a cultura humanas. Como a cidade perfeita, ela cumpre a história da cultura humana, que, de acordo com a saga bíblica, começou com o fratricídio de Caim, contra Abel, o pastor nômade. A nova Jerusalém contém o jardim do Édem e constitui uma imagem da harmonia

<sup>207</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 97.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 422-423.

<sup>209</sup> “A hipótese da cidade ideal implica o conceito de que a cidade é representativa ou visualizadora de conceitos e valores. [...] O desenho da cidade ideal implica o pensamento de que na cidade, realiza-se um valor de qualidade que permanece praticamente imutável mesmo com a mudança de quantidade” (ARGAN, G. C. *História da arte como história da cidade*, p. 74).



perfeita entre cultura e natureza. Desse modo, ele cumpre também a história da natureza terrena com os seres humanos. A cidade de Deus mora na natureza e a natureza mora na cidade de Deus. A “cidade-jardim” constituía um antigo ideal da *polis* em muitos povos. Ela é também o ideal da cultura ecológica urbana, desrespeitados pelas modernas cidades massificadas ao preço da morte da natureza e depois dos seres humanos.<sup>210</sup>

Segundo a descrição da Jerusalém Celeste, suas portas estão voltadas para todas as direções e sempre abertas. É plena de acolhida, portas abertas e sem trancas, no direito de ir e vir, na hospitalidade com o outro. É o aspecto pacífico, ético e ecumênico. E junto à porta, destaca-se o átrio: esse local intermediário, de suma importância, que filtra o barulho e agitação da rua e convida ao repouso na alegria do Senhor, ao encontro com a paz que só Ele, o Cordeiro de Deus pode dar.<sup>211</sup> Ali se prepara o coração, se recebe o afeto do aperto de mão, as boas vindas, o abraço do perdão e da reconciliação.<sup>212</sup>

O que cerca este espaço de acolhida e vida são muralhas fundadas na Palavra apostólica, conferindo uma sacralidade ao lugar, um fundamento *kerigmático*. Num mundo marcado pelo excesso de informações, no barulhento espaço das cidades cheias de inúmeras palavras vindas de todos os lados, uma em especial precisa ser ouvida, acolhida, vivida, anunciada: a Palavra de Deus, a Palavra do Pai. Os sinais da Palavra de Deus, que alimentam a fé dos fiéis, precisam ser valorizados.<sup>213</sup> Desta forma, a dignidade da Palavra de Deus requer na igreja um lugar condigno de onde possa ser anunciada e para onde se volte espontaneamente a atenção dos fiéis no momento da liturgia da Palavra.<sup>214</sup>

Cruzando-se o limiar das portas que acolhem, o olhar se depara com a praça da cidade, lugar da inclusão, de passeio livre, de reunião e assembléia. Seu chão é de ouro e sobre ele se engrandecem os que nela se reúnem, na transparência, na dignidade, todos à luz do dia que é o próprio Deus visto face a face. É o espaço da comunidade eclesial, espaço da cidade toda. Ali estão reunidas diferentes nações, de todas as raças e línguas, na comunhão

<sup>210</sup> MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus – escatologia cristã*, p. 337.

<sup>211</sup> “O átrio dá idéia de passagem, de limiar entre o conhecido e o desconhecido, entre a luz e as trevas. É o lugar que prepara para o Mistério e convida para entrar” (PASTRO, C. *Arte sacra*, p. 35).

<sup>212</sup> “Para entrar em uma casa de Deus, é preciso atravessar um limiar, símbolo da passagem do mundo ferido pelo pecado para o mundo da vida nova ao qual todos os homens são chamados. A igreja visível simboliza a casa paterna para a qual o povo de Deus está a caminho. [...] É a casa de todos os filhos de Deus, amplamente aberta e acolhedora” (CEC, 1186).

<sup>213</sup> CEC, 1154.

<sup>214</sup> DOCUMENTO DA IGREJA. *Instrução Geral do Missal Romano*, n. 272. Disponível em: <[www.cliturgica.org/portal/artigo.php?id=307](http://www.cliturgica.org/portal/artigo.php?id=307)>. Acesso em: 18 dez. 2012.

e na unidade. Ali todos terão guarida. A praça é de todos e todos são irmãos, formando a assembléia, o conjunto dos fiéis reunidos tornando visível a unidade do Povo de Deus.<sup>215</sup>

No centro da praça está o trono do Cordeiro. Dele jorra um rio de água viva ladeado por árvores que frutificam sempre, a cada mês, e cujas folhas servem para remédio garantindo saúde e vida para sempre. “O Reino da glória surge a partir da apoteose do cordeiro, como pode ser visto nas cúpulas de muitas igrejas cristãs como o “cordeiro místico”. O crucificado se torna em fundamento e centro do Reino da glória, que renova céu e terra”.<sup>216</sup> Em nossas igrejas, eis o altar, a mesa da Eucaristia,<sup>217</sup> “o coração da Igreja”.<sup>218</sup> Não é um simples móvel ou objeto necessário ao culto, “ele é um mistério”.<sup>219</sup>

É ao redor do altar que serão cantados os louvores ao Senhor da história, assim como todos os seres entoavam um canto novo ao redor do trono do Cordeiro: *O louvor, a honra, a glória e o poder pertencem àquele que está sentado no trono e ao Cordeiro pelos séculos dos séculos* (Ap 5, 13). Diante dele dizem “Amém”, se ajoelham e adoram.<sup>220</sup> Assim como do trono do Cordeiro jorra um rio de água viva, da mesa da Eucaristia, o altar do Senhor, jorra a vida eterna no pão da vida dado para a vida do mundo: *Eu sou o pão da vida* (Jo 6,35). O altar é a árvore da vida que produz seus frutos o ano todo, a cada mês, no tempo certo, remédio para a saúde de seu povo.

O trono do Cordeiro, centro da vida, revela o quanto este espaço é precioso, revestido de pedras valiosíssimas de alto a baixo, de uma beleza incalculável, como recorda o livro do Apocalipse. Revela também a beleza ou o dom precioso que é o ser humano, a dimensão antropológica, a medida humana que deve ser resgatada na cidade. A cidade é uma construção

<sup>215</sup> “O espaço deve favorecer a participação de todos. Deve haver conforto físico, boa visibilidade, boa acústica, espaço para movimentar-se com facilidade. O espaço não deve oprimir nem intimidar; ao contrário, tem de convidar o fiel a participar ativamente das celebrações litúrgicas e sentir a igreja como sua casa. Todos devem sentir-se como parte de um só corpo” (PASTRO, C. *Arte sacra*, p. 36).

<sup>216</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 140.

<sup>217</sup> “O centro de toda a arquitetura do edifício sagrado está no mistério eucarístico. Torna-se, então, evidente que a tudo deverá presidir o desejo de honra o mistério que se desenrola em torno do altar maior, visível que deverá ser de toda a assembléia. Eis porque o presbitério deverá ser o ponto central da preocupação do arquiteto. O altar será o centro, sem dúvida, de toda a composição, e como tal será tratado desde que na mente se tenha idealizado o templo” (MENEZES, I. P. *Arquitetura sagrada*, p. 61).

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>220</sup> “O altar da Nova Aliança é a cruz do Senhor, da qual brotam os Sacramentos do mistério pascal. Sobre o altar, que é o centro da igreja, se faz presente o sacrifício da cruz sob os sinais sacramentais. Ele é também a mesa do Senhor, para a qual o povo de Deus é convidado” (CEC, 1182).

a partir de materiais muito variados. Não é, porém, apenas o produto de técnicas da construção que usa a madeira, o metal, a tecelagem e outros mais. A construção do espaço vital e sagrado é acima de tudo fruto das relações humanas, pois este é o melhor e o mais valioso de seus recursos: a pessoa e a sacralidade de sua vida, juntamente com o dom da vida de todas as criaturas. O humano é belo; é tão valioso, que o preço de sua libertação foi a vida do Cordeiro, imolado mas de pé, porque redivivo. A vida humana foi resgatada pela vida do Filho único de Deus doada na cruz.

A autoconcentração de Deus – que se contrai de si para si mesmo – descrita na teoria do Zimzum, já é, segundo Moltmann, o primeiro ato humilhante do auto-rebaixamento divino que terá seu ápice na cruz de Cristo. Ali, na cruz, nas palavras de Jesus: *Tudo está consumado* (Jo 19,30), o trabalho de Deus em seu rebaixamento se completa, sua contração e restringimento em seu poder, com fadigas e dores, faz abrir o espaço da nova e eterna criação, o espaço do novo céu e da nova terra que será edificado, esta Nova Jerusalém, a nova terra, o ecológico espaço vital. Portanto, *digno é o cordeiro imolado de receber o poder e a riqueza, a sabedoria e a força, a honra, a glória e a bênção* (Ap 5,12), conforme descreve o homem de Deus em sua visão do espaço sagrado eterno em sua liturgia sem fim. Enquanto caminhamos nesta esperança, peregrinando na fé, a consciência desta verdade é celebrada em nossos espaços sagrados que se fazem imagem deste vindouro esperado espaço eterno.

A habitação escatológica de Deus no ‘novo Céu e na nova Terra’ é a *presença de Deus no espaço* de suas criaturas. O que acompanhou Israel na saída da servidão do Egito e encontrou um lugar de habitação temporalmente limitado em Sião, em Jerusalém, preencherá e perpassará os grandes espaços da criação, ‘Céu e Terra’, e trará a todas as criaturas celestiais e terrenas a vida eterna e a justiça perfeita: é a *shechina* de Deus.<sup>221</sup>

A glória de Deus brilha na Jerusalém celeste: *Eu sou a luz do mundo* (Jo 8,12). Todos se aquecem à calorosa luz de sua vida doada e são inscritos no livro da vida, e, iluminados pelo Cordeiro, fazem-se reflexo de sua luz no mundo: *Vós sois a luz do mundo. Brilhe, pois, a vossa luz diante dos homens* (Mt 5,14-16). Os que não caminharem na luz, nem se fizerem instrumentos da luz, não morarão na cidade celeste. E a misericórdia de Deus se derrama como água que lava as manchas do pecado: *Lavai-me da minha injustiça e purificai-me dos meus pecados* (Sl 50). O perdão nos devolve o brilho da vida nova encontrados no abraço amoroso do Pai de Misericórdia.

---

<sup>221</sup> MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus – escatologia cristã*, p. 286.

Já na criação, entendida como templo de Deus, fica expresso o desejo de Deus morar com suas criaturas, ou de suas criaturas morar em sua presença. Isso pode ser visto nos salmos da natureza: Céu e terra são seu lar, em que Deus quer morar e encontrar descanso.

Depois da origem e da base, fica expresso com isso também o alvo da criação: é o eterno sábado de Deus. Este é descrito nos livros apocalípticos como aquela nova criação em cujo centro se encontra a ‘Jerusalém celestial’ como o templo cósmico capaz de acolher a glória de Deus de forma desvelada, de modo que o Criador pode morar em sua criação e encontrar descanso nela e todas as criaturas encontram sua felicidade em sua imensa plenitude.<sup>222</sup>

Desta forma, no *shabbat* semanal e anual – nos domingos, dias santificados, no sentido do ano litúrgico – vamos vivendo nesta terra “estrangeira”, longe da habitação de “Jerusalém”, neste mundo alheio de Deus, a *shekiná* sem pátria de Deus, até o dia do pleno *shabbat* na *shekiná* eterna, a “Nova Jerusalém Celeste”. Celebramos uma presença aguardada, esperamos uma promessa.

No *shabbat*, a criação tem junto de si, desde o início, a promessa concreta da sua plenitude. Na *shechina* escatológica, a nova criação acolhe dentro de si toda a primeira criação como seu anúncio e prelúdio e a plenifica. A criação começa junto com o tempo e será plenificada no espaço. A própria temporalidade da primeira criação é sua promessa e sua abertura para a criação nova e eterna.<sup>223</sup>

Assim, a arquitetura sacra não faz mais do que retomar e desenvolver o simbolismo cosmológico. [...] O templo recebeu uma nova e importante valorização: não é somente uma *imago mundi*,<sup>224</sup> mas também a reprodução terrestre de um modelo transcendente. Nossas igrejas edifícios querem ser imagem deste modelo transcendente que é a Nova Jerusalém, e “na liturgia terrena, antegozando, participamos da liturgia celeste, que se celebra na Cidade Santa de Jerusalém, para a qual, peregrinos, nos encaminhamos”.<sup>225</sup>

<sup>222</sup> MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*, p. 386.

<sup>223</sup> Idem, *A vinda de Deus – escatologia cristã*, p. 286.

<sup>224</sup> ELIADE, M. *O sagrado e o profano – A essência das religiões*, p. 55.

<sup>225</sup> SC, 8.

### 3.5 O ESPAÇO VITAL NO ÂMBITO DO ESPAÇO SAGRADO HOJE: LUGAR DA BELEZA, DA BONDADE E DA GRAÇA DIVINA

O lugar sagrado, o espaço litúrgico, vai ser imagem que revela a compreensão sobre Deus e seu agir, sua sacralidade e Mistério.<sup>226</sup> A construção do espaço, além da sua funcionalidade, deve preocupar-se com o aspecto simbólico: lembrará Cristo,<sup>227</sup> Mestre e Servidor, cabeça de sua comunidade. O espaço será sinal do divino, presença do transcendente. Essas igrejas visíveis não são simples lugares de reunião, mas significam e manifestam a Igreja viva neste lugar,<sup>228</sup> morada de Deus com os homens reconciliados e unidos em Cristo.<sup>229</sup> São lugares da beleza e da harmonia.<sup>230</sup>

Em muitas ocasiões da vida, o ser humano encontra-se desorientado, no vazio e na solidão. No santuário, o peregrino buscará a força diante das provações, buscará luz diante dos momentos difíceis, buscará abastecer-se nas fontes da graça de Deus para seguir sua

---

<sup>226</sup> “Na arquitetura sagrada, o homem tenta situar-se mais próximo do divino criando um espaço especial que mantenha este poderoso e precioso contato. Na verdade, esta é uma forma generalizada de o homem exprimir o seu anseio pelo divino, e a utilização de materiais dispendiosos e de longa duração reflete claramente a ânsia de eternidade por ele manifestada. [...] O desenho e a construção de edifícios sagrados é a forma da arte em maior escala e também, por certo, a mais ambiciosa, porquanto o homem procura recriar o reino dos deuses na terra, num espaço de três dimensões, onde os crentes tanto podem entrar fisicamente como espiritualmente. [...] O homem acredita desde os primeiros tempos que o cosmo tem um conteúdo mais vasto do que o mundo que o rodeia. Assim, o céu é frequentemente encarado como o reino da perfeição, e o objetivo da arquitetura sagrada é reproduzir esta perfeição na terra” (PIERS VITEBSKY, C. H. *Arquitetura sagrada – grandes tradições espirituais*, p. 8-12).

<sup>227</sup> “Deve ser também ícone espacial da igreja-mistério, povo real, sacerdotal e profético. A estrutura e toda a organização interna do espaço, com suas cores e formas, com suas luzes e sombras, com as texturas dos materiais, devem revelar o mistério do Cristo e da Igreja. Devem expressar a visão, as aspirações e a busca de Deus da comunidade local, por isso não podem ser projeto de uma pessoa” (APOSTOLADO LITÚRGICO, Catálogo: a arte a serviço da liturgia, p. 3).

<sup>228</sup> “A construção nunca pode ser um simples templo de pedras; ela exprime a energia de uma comunidade dinâmica que no decurso dos séculos permite àquelas pedras permanecerem “vivas” porque nelas se exprime a fé de uma igreja sempre presente na vida das pessoas e na história dos homens. A ação litúrgica, pois, torna-se uma chave hermenêutica para compreender o mistério da fé não apenas acreditando, mas também, neste espaço, rezando. A liturgia permite colher em plenitude a beleza da arte, porque reenvia àquele princípio fundamental da beleza suprema que se encarna no mistério que nela se celebra. [...] a beleza que se extrai deste lugar é prelúdio do que acreditamos poder contemplar um dia” (FISICHELLA, R. *A nova evangelização: um desafio pra sair da indiferença*, p. 146).

<sup>229</sup> CEC, 1180.

<sup>230</sup> “A casa de oração onde a Eucaristia é celebrada e conservada, onde os fiéis se reúnem e onde ela é venerada, para auxílio e consolação dos fiéis, a presença do Filho de Deus nosso Salvador, oferecido por nós no altar do sacrifício, deve ser bela e adequada para a oração e as celebrações religiosas. Nesta ‘casa de Deus’, a verdade e a harmonia dos sinais que a constituem devem manifestar o Cristo que está presente e age neste lugar” (CEC, 1181).

viagem em meio as dificuldades do caminho.<sup>231</sup> O santuário será o lugar do reabastecer-se na graça, do recarregar as energias vitais que impulsionam para a vida, do dar sentido e razão para o caminhar com esperança.<sup>232</sup> Cada espaço sagrado, cada santuário, cada templo edificado na terra será um sinal, uma voz, um testemunho, um grito, uma presença, um dom.<sup>233</sup> No espaço sagrado dos templos e santuários percebemos que a vida é muito mais do que imaginamos e sentimos. Eles, os espaços do divino e do Mistério, apontam para uma realidade maior. Um santuário é como uma porta que se abre para mais além.<sup>234</sup>

No templo, santifica-se os lugares, nos quais os deuses estão presentes. No templo, o mundo se abre para cima. Por isso, cada templo está no centro do mundo. Na festa do templo, pessoas se tornam companheiras de habitação dos deuses. O tempo é santificado nos tempos de festa. Cada tempo é consumado e desaparece. O tempo festivo, porém, interrompe o tempo que se esvai, e o regenera. Cada tempo festivo é uma volta para a origem do tempo e por isso é tempo original. Nos tempos festivos sagrados, as pessoas não se tornam somente companheiras de habitação, mas *contemporâneos dos deuses*.<sup>235</sup>

A beleza é chave do mistério e apelo ao transcendente, é convite a saborear a vida e a sonhar o futuro. As grandes virtudes, apontadas por João Paulo II a serem redescobertas pela

<sup>231</sup> “As tribulações da existência abalam o equilíbrio e reclamam um porto seguro para repousar. Há quem pense que o mundo atual vive à deriva e pode explodir a qualquer momento. Em meio ao caos, as pessoas procuram um elemento que lhes devolva a unidade perdida, reintegrando o que foi fragmentado. É nessa paisagem de crise que os santuários aparecem. Verifica-se, então, a busca dos santuários como lugar do encontro do ser humano com o Mistério. [...] São espaços sagrados que permitem resgatar o diálogo salvífico entre Deus e a pessoa. Relação muitas vezes esquecida pelo ser humano, principalmente quando vive no corre-corre das grandes cidades. Esse diálogo se realiza na história humana, marcando o espaço e o tempo, o aqui e agora de cada pessoa” (BRUSTOLIN, L. A. *Santuários: caminho da contemplação da beleza de Deus. Teocomunicação*, Porto Alegre: Edipucrs, v. 37, n. 156, p. 232, 2007).

<sup>232</sup> “São pronto-socorros espirituais que ajudam o ser humano a encontrar razões para viver em meio às vicissitudes da vida e nortear a busca de sentido para a existência humana” (Ibid., p. 234).

<sup>233</sup> “O santuário testemunha que o ser humano não foi feito para viver e morrer, mas para viver e vencer a morte na vitória de Cristo. No templo sagrado o presente não é um ponto final e perene. Saboreando nele o amor de Deus, os crentes reconhecem que ainda estão a caminho. É como se a edificação terrestre remetesse à edificação invisível, maior e mais plena: a Jerusalém celeste, o Reino da Trindade. O santuário faz o cristão desejar o céu. Da mesma forma, ele remete à idéia de conversão, porque, a cada dia, toda pessoa deve recomeçar sua peregrinação rumo à graça. [...] Os santuários são memórias do dom gratuito de Deus para com seu povo. Eles evocam aparições, milagres, sinais, eventos fundadores, que constituem a verdadeira origem da devoção popular em determinado lugar da fé. [...] Os santuários exercem sua missão profética enquanto devem criticar a miopia das realizações humanas, que tendem a impor-se como absolutas. Eles contestam os projetos presunçosos que falsificam a verdadeira esperança no futuro que só Deus pode garantir. [...] Trata-se, muito mais de manter a constante esperança de que o absoluto e a plenitude da verdade só serão acessíveis, quando Deus inaugurar o seu reino e convidar toda a criação a fazer parte do seu santuário. Sua postura em relação ao presente é de relatividade sobre tudo o que é penúltimo em relação à Pátria última” (Idem, p. 235).

<sup>234</sup> BURCKHARDT, T. *Arte sagrada no Oriente e no Ocidente*, p. 123.

<sup>235</sup> MOLTMANN, J. *Deus na criação*, p. 429.

humanidade neste século XXI são a beleza, a bondade e a gratuidade. A humanidade de todos os tempos espera ser iluminada acerca deste caminho.<sup>236</sup> Permanece o desafio de salvar a vida e o globo através da Beleza, pois só ela é necessária, como bem alerta Dostoievski: a beleza é indispensável porque sem beleza não existirá mais a fazer neste mundo.<sup>237</sup>

E a Igreja sabe que tem a missão de edificar, com arte,<sup>238</sup> o espaço sagrado desta presença do Belo, do Bom e da Graça que é Deus. A Igreja sabe que seus espaços são o lugar próprio para experienciar e sentir tudo isso.<sup>239</sup> É a experiência do tempo sagrado que permitirá ao homem religioso encontrar periodicamente o cosmos tal como era ‘in princípio’, no instante mítico da criação.<sup>240</sup> Por isso, as torres altas e esguias dos templos estarão para sempre apontando para o alto, manifestando este desejo humano de alcançar os céus, aquela realidade mais além. As cúpulas acolhendo-o, abraçando-o e envolvendo-o num espaço

---

<sup>236</sup> “A *via pulchritudinis* pertence de modo privilegiado à missão de anunciar o Evangelho porque pertence à sua própria natureza exprimir o amor com a beleza. Por outro lado, como ensinam os antigos filósofos, somente o que é belo é digno de ser amado. Entre as temáticas da Sagrada Escritura, por outro lado, a beleza é uma das mais preferidas; a possibilidade de trocar “belo” por “bom”, num único vocábulo, mostra com grande evidência o significado subentendido e orienta para se verificar a unidade entre os dois. [...] A beleza, que desde sempre fascina e cria uma forma particular de contemplação que provoca o amor, parece desaparecer lentamente do nosso mundo, expondo-se ao perigo de cair numa rede de desespero. Se isso desgraçadamente acontecesse, o vazio seria enorme e não poderia ser substituído por nada. [...] Se a beleza, de fato, se esgota na corporeidade e já não consegue suscitar o gênio para afirmar a obra que perdura nos anos, então escorrega-se no efêmero e, por conseguinte, perde-se também o sentido da verdade e da bondade”. FISICHELLA, R. *A nova evangelização: um desafio pra sair da indiferença*, p. 137-138.

<sup>237</sup> BRUSTOLIN, L. A. A beleza que salva o mundo: a experiência religiosa do belo. *Teocomunicação*, Porto Alegre: Edipucrs, v. 31, n. 131, p. 3, 2001.

<sup>238</sup> “O cristianismo, de fato, desde as suas origens encontrou-se com a arte. No decurso dos séculos, esta foi para nós o caminho privilegiado para exprimir e representar visivelmente a verdade da fé e da bondade do nosso testemunho. Em toda a cultura em que foi anunciado o Evangelho de Jesus Cristo, aí se deu voz à beleza para tornar evidente a mensagem das Escrituras Sagradas e mostrar o reflexo do mistério celebrado pela liturgia. A beleza foi o melhor veículo para comunicar o conteúdo próprio da nossa fé: o Evangelho, a bela notícia da salvação realizada pelo ministério do amor de Jesus Cristo. [...] A arte colocou-se ao serviço deste princípio porque compreendeu que toda a via estética devia necessariamente conter em si o sentimento religioso como experiência última e fundamental. Em suma, a beleza comunica melhor que as formas o mistério da fé O Senhor, de fato, é compreendido e celebrado na beleza; não como uma escolha cômoda, mas como necessidade imprescindível para colher com coerência e plenitude o mistério que encerra em si. Por outro lado, que linguagem poderia ser capaz de exprimir melhor o mistério “escondido nos séculos e agora revelado (Rm 16,25)?” (FISICHELLA, R. *A nova evangelização: um desafio pra sair da indiferença*, p. 139-140).

<sup>239</sup> “A experiência da contemplação da Beleza divina não é um êxtase que remete para fora do mundo, mas é a antecipação da transfiguração de todo ser. [...] Os santuários são lugares privilegiados de contemplação da Beleza divina que brilha entre os bens terrenos” (BRUSTOLIN, L. A. *Santuários: caminho da contemplação da beleza de Deus. Teocomunicação*, Porto Alegre: Edipucrs, v. 37, n. 156, p. 239, 2007).

<sup>240</sup> ELIADE, M. *O sagrado e o profano – a essência das religiões*, p. 61.

sagrado,<sup>241</sup> colocando-o na esfera do divino, fazendo-o habitar numa dimensão cósmica, num mundo pleno e perfeito, tão sonhado e desejado.

### 3.6 O ESPAÇO SAGRADO – CASA DO PAI QUE ACOLHE PARA A FESTA DA VIDA EM FAMÍLIA

O ser humano, criatura carente e frágil, necessitado e incompleto, anseia por sentido e razão de ser. E como não é só espírito e alma, nem só racionalidade e sentimentos, mas também corpo, matéria e realidade física, sua busca, portanto, não será apenas mental ou racional, sentimental ou afetiva, mas concreta e corporal abrangendo todas as suas dimensões. “A existência humana é existência corporal ligada a todos os sentidos do mundo natural e dependente destes”.<sup>242</sup> Objetos, coisas, ritos, afetos, toques, emoções, gestos, lugares dão consistência as suas buscas.

Os seres humanos são inteiramente *seres eróticos*, contudo seu *eros* permanece insatisfeito neste mundo, porque é estimulado e atraído pela *beleza infinita de Deus*, o bem supremo, e poderá encontrar felicidade unicamente em Deus. Quando a fome da alma perde Deus de vista, então ela se volta para as coisas que não são de Deus, e se decepciona. Nada é mais perigoso neste mundo que amor decepcionado e desastrado. O amor a Deus decepcionado e acidentado é a violência que destrói, a fúria do aniquilamento.<sup>243</sup>

Conforme vimos nas páginas anteriores, os espaços sagrados com seus templos são espaços onde céu e terra se encontram, da mesma forma que nos ritos e tempos sagrados tocam-se eternidade e tempo. Dias e lugares são santificados, santificado é um tempo que está aí para toda a criação, da mesma forma que tempos são festejados numa comunhão de toda a criação. “Orientar-se primordialmente por um tempo, que é fundamentado através da

---

<sup>241</sup> “O templo resantifica continuamente o mundo, uma vez que o representa e o contém ao mesmo tempo. Definitivamente, é graças ao templo que o mundo é resantificado na sua totalidade. Seja qual for seu grau de impureza, o mundo é continuamente purificado pela santidade dos santuários” (ELIADE, M. *O sagrado e o profano – a essência das religiões*, p. 56).

<sup>242</sup> MOLTMANN, J. *A vinda de Deus – escatologia cristã*, p. 280.

<sup>243</sup> Idem, *A fonte da vida – o Espírito Santo e a Teologia da vida*, p. 84.



santificação do sábado, exerce fascínio sobre povos que orientam a sua cultura de acordo com espaços sagrados e áreas divinas”.<sup>244</sup>

Moltmann lembra que Israel deu aos povos dois arquétipos de *libertação*: o *êxodo* e o *sábado*. O *êxodo* – a saída da escravidão para a terra da liberdade – é o eficaz símbolo da liberdade externa. O *sábado* – dia do descanso e louvor ao criador – é o símbolo repousante da liberdade interna. Portanto, sem o sábado, sem tomar distância de suas obras, sem a descontração e o descanso que encontra na presença de Deus, nenhum êxodo político, social e econômico da opressão, da marginalização e da exploração leva verdadeiramente para a liberdade de um mundo humano. Inversamente, as pessoas jamais encontrarão a paz sabática na presença de Deus se não encontrarem libertação da dependência, da opressão, da desumanidade e do ateísmo.<sup>245</sup>

No descanso de Deus todas as criaturas chegam ao seu próprio descanso. Na presença da sua existência reside a bênção da existência das criaturas. Tudo o que foi criado, o criador passou da não-existência à existência. Tudo o que existe está ameaçado pela não-existência e pode voltar a ser nada. Por isso, tudo o que existe é *inquieto* e está em busca de um lugar, onde não possa ser alcançado por essa ameaça, em busca de um “lugar de descanso”. Não somente o “coração” da pessoa está “inquieto em nós até achar descanso em ti”, como dizia Agostinho, mas toda a criação está perpassada por esta inquietude e se transcende a si mesma na busca de descanso, no qual pode repousar. [...] Na presença repousante direta de Deus, todas as criaturas encontram o seu paradeiro. Na presença repousante de Deus, todas as criaturas encontram o seu fundamento. O sábado preserva as criaturas da destruição e preenche a sua existência inquieta com a sorte da presença do eterno. No sábado, todas as criaturas encontram o seu “lugar” no Deus presente.<sup>246</sup>

Jesus, o Filho de Deus, não profanou a lei do sábado e do culto, mas fez deste preceito um dia de vida, de descanso em Deus, sinal da realização messiânica do “sonho da plenitude israelita”. Jesus não aboliu a lei do sábado em prol de boas obras e bons dias de trabalho. Pelo contrário, ele aboliu muito antes os dias de trabalho naquela festividade messiânica da vida. Sob o anúncio de Jesus da proximidade do reino, toda vida se transforma numa festa de sábado. Justamente, na vida e pessoa de Jesus e seu mistério salvífico que os cristãos logo fizeram do domingo o “dia sabático” do descanso e da vida.

Justamente a fundamentação do dia festivo cristão como o dia da ressurreição de Cristo e, assim, como o “dia do Senhor” não somente antecipa o descanso sabático do final dos tempos como também o início da “nova criação”. Conforme

---

<sup>244</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 403-404.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 408.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 401.

antecipação cristã, a nova criação começa com a ressurreição de Cristo dos mortos, pois a “nova criação” é o mundo da ressurreição dos mortos. Se o sábado de Israel permite olhar em retrospectiva para as obras da criação de Deus e para o próprio trabalho das pessoas, a festa da ressurreição olha para frente, para o futuro de uma nova criação. Se o sábado de Israel permite participar do descanso de Deus, a festa da ressurreição permite participar da força na recriação do mundo. Se o sábado de Israel é primordialmente um dia de reflexão e de agradecimento, a festa cristã da ressurreição é primordialmente um dia de início e de esperança.<sup>247</sup>

O domingo é o dia da bênção, da santificação, da redenção e da festa, da ressurreição e da vida, da memória e consciência do sentido da vida no espaço sagrado da casa do Pai, ecológico espaço vital. “Por isso, as pessoas cristãs celebram o primeiro dia da semana como a *festa da ressurreição*, pois ele é o primeiro dia da nova criação. Os cristãos, portanto, entendem a criação à luz da ressurreição”.<sup>248</sup>

A Igreja cristã, por sua vez, transferiu o dia de celebração semanal do sétimo para o primeiro dia da semana. Isso tem um profundo significado simbólico: Ela celebra a festa da ressurreição de Cristo no “oitavo dia”, como se dizia na Igreja antiga, portanto, no dia após o *shabbat* judaico. O *shabbat* judaico passa para o domingo cristão: Do descanso vem o júbilo da ressurreição; do fim, o novo princípio. Também o domingo cristão é uma celebração da criação: É a nova criação de todas as coisas, inaugurada com a ressurreição de Cristo. É aquela plenificação para a qual a criação apontava desde o princípio. Eis por que na liturgia católica da Páscoa é lida a primeira história da criação. A criação inteira é envolvida no acontecimento da ressurreição que inicia com Cristo. O domingo cristão torna-se, assim, inteiramente a “celebração do princípio. [...] O *shabbat* contém a sabedoria do término, a celebração cristã a alegria do princípio. Recordar e agradecer, por um lado, esperar e iniciar, por outro, correlacionam-se factualmente.”<sup>249</sup>

Contudo, o *dia da nova criação – o domingo*, pressupõe também o dia do descanso ecológico da criação original, se a nova criação quiser concluir e não destruir a criação original. Da mesma forma que nada podia ser feito no dia de sábado e, assim, as pessoas não interferiam mais através do trabalho no meio-ambiente, mas deixavam-no ser como criação de Deus, assim, no dia de domingo, dia do Senhor, é dia de reconhecer que a criação não pode ser danificada, pois ela é propriedade de Deus, é dia a ser santificado através da alegria de estar existindo como criaturas de Deus em meio a uma comunhão de criação.

As pessoas santificam o sábado, tomando distância de qualquer “obra” e reconhecendo a realidade como criação de Deus, da qual, na qual e em face da qual Deus mesmo está descansando. Imagem de Deus são as pessoas que descansam no sábado e neste seu descansar conseguem ser totalmente pessoas. Assim como o

<sup>247</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 417.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>249</sup> *Idem*, *Ética da esperança*, p. 277-278.

sábado é “santificado” através da presença repousante de Deus, assim as pessoas santificarão o sábado através da reflexão sobre a sua existência e através de expressões de agradecimento pela sua existência. A existência precede o agir. O agir culmina, portanto, no estar presente. A existência repousante, que encontra fundamento na presença de Deus, está numa escala mais elevada que o agir. Festejar o sábado leva a uma maior capacidade de perceber a beleza das coisas, a comida, a vestimenta, o corpo e a alma, porque a própria existência é algo glorioso. Face à beleza de todas as criaturas, que se encontram em si mesmas, devem ser esquecidas as perguntas pelas possibilidades do agir e pelo proveito que possa trazer. Santificar o sábado significa estar totalmente livre do anseio por ventura e livre da vontade de produzir, e estar totalmente na presença de Deus: O sábado é santificado unicamente por Deus, unicamente por graça, unicamente por confiança.<sup>250</sup>

Doutra feita, uma das imagens mais belas a ser lembrada e vivenciada na espiritualidade certamente é aquela de “um Deus que descansa, que festeja, que se alegra com sua criação, com suas criaturas, seus filhos”.<sup>251</sup> Um Deus que abraça suas criaturas transmitindo-lhes seu sopro de vida cobrindo-as de beijos, fazendo festa e dançando com elas.

A dança sagrada é a imitação corporal e a participação viva naqueles movimentos que a divindade comunica ao cosmos. A eterna harmonia do divino e do cósmico encontra, na dança, suas correspondências nas harmonias das pessoas com a natureza e do corpo com a alma. [...]. Havia um tempo em que cada criatura dotada do logos formava um único coro de dança, olhando para cima, para o dançarino principal do coro. E na harmonia daquela força de movimentação que, através da sua lei, provém do dançarino principal e toma conta de todos, eles executam as suas rodas... E isto haverá de acontecer: você será enfileirado nas rodas dançantes dos espíritos angelicais (Gregório de Nissa).<sup>252</sup>

Mas que sentido tem a festa, a gratuidade, o encontro na vida das pessoas em nosso tempo e seus espaços? Que espaço ocupa a alegria como experiência de uma alegria sem fim desejada em nossa vida? Onde cantam, dançam, se alegram e renovam a vida verdadeiramente os filhos e filhas de Deus? “O homem deve dar glórias ao verdadeiro Deus e regozijar-se da existência de Deus e da sua própria, porque tudo isso tem já em si o seu sentido. A alegria é o sentido da vida humana, a alegria na gratidão e a gratidão como alegria”.<sup>253</sup> No espaço e no tempo da festa celebra-se a renovação da vida. O tempo é renovado, o espaço é santificado, as pessoas são renascidas a partir da origem da vida. Na festa experimenta-se a eternidade na forma da presença eterna.

---

<sup>250</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 406.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 434.

<sup>253</sup> *Idem*, *A alegria de ser livre*, p. 45.

A festa re-unifica, e da re-unificação festiva surge a vida. Através do ritmo, a dança re-unifica aquilo que é diferente. A dança re-unifica através do tempo ordenado em compassos e em sequências de tons. Finalmente, o jogo dá a liberdade de formar unificações na imensidão de possibilidades, através da percepção das casualidades. No ritmo, na melodia, no teatro e no jogo, o mundo está determinado por uma *transcendência imanente*, respectivamente por uma *imanência transcendente*.<sup>254</sup>

A festa é um sinal do próprio Reino de Deus, daquela alegria da união conjugal do Filho amado e fiel com sua esposa, a humanidade. A festa litúrgica é como a união de corpos numa alegria nupcial, de pura entrega na alegre gratuidade da vida: “É meu corpo que é dado por vós”.

O Reino de Deus é festejado como alegria de casamento (Mt 22,2s; 25,1s), o Cristo vindouro será recebido como um noivo, a Igreja lhe vai ao encontro como noiva enfeitada, o vestido de casamento é a fé cheia de esperanças, a santa ceia se transforma numa ceia messiânica festiva e a vida eterna no Reino de Deus se assemelha a um casamento que nunca termina.<sup>255</sup>

E toda esta festa da vida, do encontro, da partilha é perpassada pelo ato de orar, ato de comunicar-se com Deus, de ouvi-lo e louvá-lo. Embora reconheçamos, a atitude de rezar é considerada inútil por muitos nos tempos atuais, que a consideram coisa de desocupados, de fracos e perda de tempo, pois o que importa é o trabalho e a produção. “Homens fortes são da opinião que a oração é para mulheres idosas, às quais nada mais resta senão o rosário e o hinário. Tornou-se quase desconhecido que a oração possa ter algo a ver com vigilância, atenção e expectativa de vida”.<sup>256</sup>

Jesus, ao entrar na casa de Deus, o templo, e tendo visto que fizeram dele um lugar de negócio – negação do ócio, da gratuidade, da festa, do bem conviver na partilha da vida – expulsou os vendedores com suas relações injustas de domínio e declarou que a casa de Deus é casa de oração para todos os povos. Jesus mostra sua indignação e revolta diante da profanação do espaço sagrado, mesma indignação que sentiria hoje ao ver tantos lugares de oração e encontro serem profanados, usados para tantas atividades nada sacras, vendidos como espaços de comércio, teatros e até mesmo para a construção de *shoppings*.

O Filho de Deus encarnado visitava o templo e as sinagogas como espaços de encontro e oração, de ouvir a Palavra e deixar-se guiar por Aquele que dá sentido ao existir. E na própria oração que o Filho de Deus deixou está expressa a busca de uma vontade maior, de

---

<sup>254</sup> MOLTMANN, J. *Deus na criação*, p. 447-448.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 431.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 101.

um sentido mais elevado da vida, de uma visão que sai de si e que vai além da terra para uma visão do todo e suas relações: consigo (pão e defesa das tentações), com os outros (perdão e partilha), com a criação (livrar dos males) e com Deus (seu Reino e sua vontade).

Ao orar, não estamos procurando nossos próprios desejos, mas a realidade de Deus, e rompemos com o salão dos espelhos de nossos sonhos, em que estávamos aprisionados. Despertamos do entorpecimento e da surdez de nossos sentidos. Quebramos a couraça da apatia que nos sufoca. [...] Na oração tem início muito mais uma desintoxicação das substâncias anestésicas do mundo secular. Na oração despertamos para o mundo tal como ele se revela em seus altos e baixos diante de Deus. Percebemos o suspirar das criaturas e ouvimos os gritos das vítimas mutiladas. Ouvimos também o hino de louvor da primavera florida e sentimos aquele amor divino por todos os seres vivos. Portanto, a oração a Deus desperta todos os nossos sentidos, proporcionando uma enorme vigilância em nosso espírito.<sup>257</sup>

Orar para estar mais atentos, vigilantes, de olhos bem abertos, despertando os sentidos, pois “quando eles são conservados em nós na paz de Deus por meio de Cristo, então eles se tornam despertados, atentos e curiosos a respeito do futuro de Deus”.<sup>258</sup> Orar para sair de si e comungar com a realidade criada por Deus e toda a criação, numa comunhão de vida, engajando-se sem se perder. Orar para despertar preparando-se para a realidade de Deus e seu mundo, para estar sóbrios.

Sóbrias são as pessoas que não estão embriagadas e não são tomadas por alucinações e não se iludem. Quando ao despertar, que provém da oração, se acrescenta a sobriedade, não nos iludimos e nem somos iludidos, seja pela propaganda política, seja pela compulsão consumista proveniente da publicidade. Acatamos a realidade tal qual é, expondo-nos ao seu cotidiano bem como as suas surpresas... Estando ‘sóbrios’ em espírito, nós temos fome da realidade, pois Deus está presente na realidade. Uma única realidade experimentada é mais rica do que mil possibilidades sonhadas.<sup>259</sup>

Orar e vigiar, crer e esperar, desperta e viver. O despertar proveniente da oração a Deus nos conduz à espera de Deus na vida ‘vivida’. Eu desperto e abro todos os meus sentidos para a vida, para as realizações e para as decepções, para a dor e para a alegria. Espero a presença de Deus em tudo que me ocorre e em tudo o que experimento faz parte da vida em Deus. Não estou sozinho. “Cada um de nós encontra-se só em seus sonhos, mas, quando despertamos, encontramos-nos num mundo em comum: ‘Os vigilantes tem um mundo

<sup>257</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação*, p. 105-106.

<sup>258</sup> Idem, *Ética da esperança*, p. 283.

<sup>259</sup> Idem, *No fim, o início. Breve tratado sobre a esperança*, p. 106-107.

em comum’, já dizia Heráclito, ‘enquanto os que dormem se ocupam cada qual de seu próprio mundo’”.<sup>260</sup>

“O repouso sabático de Deus é, como a festa da criação, o princípio de sua plenitude; a *shekiná* definitiva de Deus é a plenitude de seu princípio naquela ‘festa sem fim’”.<sup>261</sup> A inquietante busca e a ansiosa espera de todas as criaturas pela libertação será realizada na parusia de Cristo, com a qual a glória divina habitará na criação de modo libertador e transfigurado. A morte será vencida e vida durará para sempre. “Por fim, para essa entrada escatológica da glória divina, céu e terra serão recriados (Ap 21,5): Eles se tornarão morada de Deus e em salão de festa do sábado eterno”.<sup>262</sup>

---

<sup>260</sup> MOLTMANN, J. *No fim, o início. Breve tratado sobre a esperança*, p. 109.

<sup>261</sup> Idem, *A vinda de Deus – escatologia cristã*, p. 305.

<sup>262</sup> Idem, *Deus na criação*, p. 276.

## CONCLUSÃO

Partimos da observação da realidade do mundo contemporâneo e toda fragmentação provocada na vida das pessoas e chegamos ao desenvolvimento da Doutrina da Criação de Moltmann que descreve o antes de os seres vivos serem criados e a preparação dos espaços vitais onde eles seriam colocados, compreendendo, assim, que, para se desenvolver, toda vida tem necessidade de um adequado *espaço vital*. “O moderno pensamento atomizador e individualizante considerou estes espaços vitais secundários, ou desprezou-os, e isto com a intenção de integrar os outros seres vivos ao espaço vital do homem e de utilizá-los para o homem”.<sup>263</sup> O resultado é a destruição de espaços vitais das criaturas e também do próprio ser humano e de sua vitalidade. Entretanto, os espaços vitais “são o lado de fora, as esferas e os campos de ação dos diferentes seres vivos, e são tão importantes quantos estes, que também podem ser considerados como sendo seu lado de dentro e seus corpos espaciais”.<sup>264</sup>

Carente de um espaço que lhe sirva de referência e, assim, lhe dê um norte; que centralize e dê sentido à sua vida, o ser humano contemporâneo anseia, segundo Moltmann, por um espaço vital que aqui apresentamos em equivalência ao espaço sagrado, lugar do encontro, do mistério e do sentido.

A crise de sentido oprime uma vida vazia e uma vida plena, cada uma de um jeito específico. Essa ferida continua aberta, mesmo na melhor das sociedades concebíveis. Ela só pode ser curada pela presença do sentido em todos os eventos e relacionamentos da vida. A ausência de sentido e as conseqüências correspondentes de uma vida ossificada e absurda são descritas em termos teológicos como abandono por Deus; a presença de sentido é chamada de ‘a presença e morada de Deus em uma nova criação’.<sup>265</sup>

---

<sup>263</sup> MOLTSMANN, J. *O espírito da vida*, p. 257.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>265</sup> *Idem*, *O Deus crucificado – A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 414.

A importância do espaço sagrado reside, certamente, como em tantas outras coisas, na unificação do ser em suas dimensões, consigo mesmo, com os outros, com a criação e com o Criador através da comunhão a que este espaço sagrado se presta a proporcionar, quebrando as marcas ainda dicotômicas impregnadas e alimentadas pelo dualismo platônico que sobrevive em tantas formas de expressão, inclusive na ideia de religião privada e fé individualista, bem como na compreensão da natureza como puro objeto a ser dominado e explorado.

Deus é reconhecido como ele próprio se conhece não no recanto mais íntimo do coração nem na ponta solitária da alma, mas sim na verdadeira comunidade humana de mulheres e homens, de pais e de filhos. Não é a auto-experiência mística, mas sim a auto-experiência social e a experiência pessoal de comunhão que constituem o lugar da experiência de Deus. A alma do indivíduo, destacada do corpo e isolada da comunidade, primeiramente tem que se corporificar e socializar novamente para conhecer a Deus da maneira como Deus a conhece. Não existe uma mística da alma sem uma mística de uma comunidade.<sup>266</sup>

Conceber o espaço sagrado segundo a ideia do espaço vital que Moltmann desenvolve e compreender a importância de nele estar e dele se fazer participante, implica uma consciência de algo maior e além, no qual nos encontramos e nos reconhecemos, pois

O homem toma consciência de sua humanidade na comparação com o divino: ‘Conhece-te a ti mesmo’, [...] e tudo que é e não permanece pergunta, inconscientemente, por um ser que é e permanece eternamente, para que lhe proporcione consistência em relação ao não-ser.<sup>267</sup>

Implica buscar uma espiritualidade correspondente à “*libertar o corpo* das repressões da alma, das repressões da moral e das humilhações do ódio contra si mesmo, orientando-se por conseguinte para a verdadeira *saúde*”,<sup>268</sup> num mundo marcado com tantos sinais de dor e morte.

O permanente disciplinamento e opressão do corpo que a moderna sociedade industrial impõe a seus membros, e a permanente submissão e exploração da terra que ela produz, levam ao endurecimento dos homens e à esterilidade da terra. [...] Neste mundo, com sua moderna doença para a morte, a verdadeira espiritualidade consistirá na restauração do amor a vida, portanto da vitalidade. [...] A espiritualidade da vida rompe estes embotamentos interiores, as couraças de nossa indiferença, as barreiras de nossa insensibilidade à dor, e abre novamente a ‘fonte da vida’ em nós e entre nós, de modo que podemos novamente voltar a chorar, voltar a sorrir e voltar a amar.<sup>269</sup>

<sup>266</sup> MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado – A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 97.

<sup>267</sup> Idem, *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*, p. 76-77.

<sup>268</sup> Idem, *O espírito da vida*, p. 98.

<sup>269</sup> Ibid., p. 99-100.



Conceber o espaço vital relacionado ao espaço litúrgico sagrado é dar-se conta de um ponto de ligação entre as realidades terrenas e as realidades eternas, um ponto de ligação entre o esforço humano e a graça divina, entre o mundo do trabalho e produção e um lugar de descanso e revitalização plena do ser e do existir. A criação inicial, como vimos, encontra sua ‘plenitude’ (Gn 2,2) no *shabbat de Deus*, aquele dia do descanso e da conclusão, dia em que Deus abençoa todas as obras de sua criação por intermédio de sua presença repousante nelas. Todos os seis dias apontam para o sétimo dia ou o primeiro conforme celebramos, e todas as criaturas foram feitas para esta festa do criador para nela serem abençoadas. “O *shabbat* é a *presença de Deus no tempo* de suas criaturas, mais precisamente: a presença dinâmica da eternidade no tempo, a qual interliga começo e fim e, assim, desperta memória e esperança”,<sup>270</sup> memória esta celebrada no espaço sagrado em seus ritos litúrgicos.

O sábado semanal e os anos sabáticos são a base bíblica para a espiritualidade do corpo e a espiritualidade da terra, sem as quais não pode existir uma espiritualidade da alma capaz de proporcionar saúde e vida. Depois de seis dias de trabalho, homem e animal devem repousar e parar de intervir na natureza, para que eles e ela possam recuperar-se e para que a natureza volte a ser conhecida e reconhecida como a criação de Deus. No ritmo dos tempos e na alternância entre trabalho e repouso se encontra o latejar da vida. [...] Os ‘espaços sagrados’, quer estejam na terra quer no interior da alma, fazem fronteira com o *témenos*, o bosque sagrado. Mas o ‘tempo sagrado’ do sábado vale para todos os seres vivos e para o corpo de todos os homens, assim como para toda alma.<sup>271</sup>

Desta forma o Criador “santifica” o sábado e faz dele a festa da criação, do mesmo modo que santifica o povo eleito de Israel e faz dele o seu povo, bem como santifica o templo, a cidade santa, a terra santa, enfim tudo quanto ele ama por ter sido criado por ele. “Segue-se daí que a santificação é um agir de Deus em nós, um agir de Deus que faz algo ou alguém ser sua propriedade participando do seu ser. Sendo um agir de Deus no homem, a ‘santificação’ designa uma relação e uma pertença, e não um estado em si”.<sup>272</sup> Portanto, a este sentido de pertença relaciona-se o sentido do espaço sagrado e quando nele adentramos: estamos na casa de Deus, morada de irmãos, estamos na presença e na pertença do Divino. Viemos para ouvir a voz daquele que é o Senhor de nossas vidas certos de seu amor para conosco, viemos para compreender sua vontade a nosso respeito, pois queremos reconhecer e viver como filhos e filhas d’Ele. “Tudo o que Deus criou e ama é santo. Assim, a própria vida já é santa, e santificá-la significa vivê-la com amor e alegria segundo o projeto para a qual o Criador a

<sup>270</sup> MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus – escatologia cristã*, p. 286.

<sup>271</sup> Idem, *O espírito da vida*, p. 99.

<sup>272</sup> Ibid., p. 169.

fez”.<sup>273</sup> Santificação hoje significa voltar a integrar-nos ao tecido da vida como um todo, de que a moderna sociedade isolou os homens e os vem distanciando cada vez mais.

Devemos compreender que nenhum espaço se faz vital por si mesmo, e nenhum espaço é sagrado por si mesmo. Também não terão vida e nem serão santificadas as pessoas só por estarem no espaço sagrado. O que faz a vitalidade e a sacralidade do espaço e transmite tal vitalidade e sacralidade é a relação dos seres com o espaço e entre si. O espaço se fará sagrado e vital pela capacidade de proporcionar o relacionamento das pessoas com o transcendente que transmite sentido pleno para a vida e no relacionamento com os irmãos e irmãs neste espaço vital do encontro. A sacralidade do espaço e sua vitalidade estão no encontro que ele proporciona com o Outro que chamamos Deus e com os outros que concebemos como irmãos.

Como vimos, todos os seres criados existem não por si, mas em outros e por isso dependem uns dos outros. Eles vivem numa multiplicidade de relações uns com os outros e uns para os outros e subsistem uns nos outros. Vida – *bio* – é em toda parte *simbiose*, *comunhão*, *interdependência*. Quanto mais ricas e complexas se desenvolvem as relações comunicativas entre os seres vivos e os homens, tanto mais vida e mais rica se demonstra a vida. Desta forma entendemos a necessidade das múltiplas formas de viver e conviver, do estar e compartilhar a vida e dos inúmeros momentos e locais que podem favorecer a *comunhão*. Doutra feita, jamais prescindir da importância de um espaço em particular e de uma *comunhão* que ele proporciona: o espaço sagrado e a *comunhão* de fé, esperança e caridade ali alimentada. Portanto, nossas igrejas expressem nossa compreensão eclesiológica, não se trata de mera reunião de indivíduos isolados que crêem. “Trata-se de um encontro de pais e filhos, de irmãos e irmãs, isto é, de pessoas com seus laços familiares e sociais. A comunidade consiste de pessoas que têm corpo, e da vida corporal fazem parte as relações orgânicas da vida”,<sup>274</sup> que geram confiança mútua e *interdependência*.

Experiência de *comunhão* é experiência de vida, pois toda vida consiste na mútua troca de meios de vida e de energias, e na mútua participação. Não existe vida que não tenha suas relações de *comunhão* específicas. Uma vida isolada e sem relações, isto é, uma vida individual no sentido literal, uma vida não compartilhada, é uma contradição em si mesma. Ela não é capacitada para viver – e morre. A ausência total de relações é a morte total. [...] Experiências de Deus são feitas não apenas individualmente, no encontro solitário da própria alma de cada um consigo mesma, mas também ao mesmo tempo socialmente, no encontro com os outros. A *auto-experiência*, conforme ficou dito, não é sem importância para a *experiência de Deus*,

<sup>273</sup> MOLTMANN, J. *O espírito da vida*, p. 170.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 223.

mas ela não tem nenhuma precedência especial em relação à experiência do próximo.<sup>275</sup>

Todas as criaturas são aptas à comunhão e foram criadas em forma de comunidades, porque feitas a imagem e semelhança do Deus uno e trino, o Deus comunidade. Formar comunidades é o princípio de vida das criaturas. A criação não consiste de ‘partículas elementares’ individuais, mas ela vive no conjunto de relações comunitárias cada vez mais ricas e complexas. “O Deus uno e trino cria e faz crescer uma comunhão, a ele condizente, de todas as suas criaturas consigo e das criaturas umas com as outras. Sua comunhão essencial é, por conseguinte, tanto a origem como a meta da criação”.<sup>276</sup> Foi só a moderna sociedade industrial que dissolveu estas ‘comunhões orgânicas’ e fez das pessoas indivíduos isolados e da natureza um amontoado de elementos a seres explorados. A moderna sociedade industrial continua a fazer de tudo para individualizar as pessoas e voltá-las umas contra as outras, fazendo dos espaços, campos de batalha regidos por uma lei chamada mercado, onde o outro não é um companheiro, mas um inimigo concorrente a ser eliminado.

A comunhão cristã nasce da comunhão com Deus com os homens e da comunhão dos homens entre si nesta comunhão com Deus. Ela surge da inesgotável e por isso sempre de novo experimentada *confiança* que Deus concede e que faz os homens sempre mais confiáveis. Sua palavra é palavra da promessa e desperta a fé, na qual nos confiamos a ele. No pão e no vinho ele se dá a si mesmo em nossas mãos e confia-se a nós. A comunhão eucarística na mesa do Senhor, com o perdão da culpa e a participação do pão e do cálice, é fonte de confiança sob múltiplos aspectos: da confiança em Deus e em si próprio, da confiança no próximo e no futuro, e da confiança na criação. Os que dela participam habilitam-se para a comunhão entre si e tornam-se inclinados à confiança.<sup>277</sup>

“Na confiança da fé avaliamos a profundidade; no amor a amplidão do espaço; na esperança os horizontes que se abrem. O Espírito de Deus é nosso espaço vital”.<sup>278</sup> Nele e na espiritualidade que o busca, em nossos espaços sagrados, desejamos a harmonia que coloca em plena sintonia todas as coisas: “A alma no corpo, a pessoa na comunidade, a comunidade na seqüência das gerações, as gerações da humanidade na casa comum da terra”.<sup>279</sup> Tudo, então, toma sentido e nossa vida uma razão na alegria de ser e existir.

---

<sup>275</sup> MOLTMANN, J. *O espírito da vida*, p. 208-209.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 224-225.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 168.

No aprazimento desinteressado, as coisas revelam sua beleza de criatura. O mundo se torna novamente digno de amor, quando não o aquilatamos mais segundo valores de utilidade e de uso. Nesse caso, nós também nos damos conta de nosso si-mesmo, conforme corpo e alma, como criaturas de Deus e como a sua imagem na terra. Somos, então, inteiramente inúteis e sem nenhuma serventia, mas existimos inteiramente e nos reconhecemos no fulgor da face resplandecente de Deus. As questões temerosas sobre o sentido da vida e sobre a nossa utilidade desaparecem: A própria existência é boa e estar-aqui é maravilhoso.<sup>280</sup>

É preciso, portanto, redescobrir o sentido e a missão dos espaços sagrados no mundo contemporâneo. É preciso reencontrar ali, no emaranhado mundo atual, o lugar para o “novo santuário”, o espaço do Mistério e do sentido da vida; o lugar de Deus, sua Palavra e seu Reino. É preciso oferecer ao ser humano um lugar do encontro consigo e com o Outro, do refazer-se e reintegrar-se, da unidade e da comunhão, saciando este desejo de infinito que habita seu ser. E ali, no santuário, no espaço vital, na tenda do encontro, a sombra de sua glória, na *Shekiná*, o corre-corre dará, então, lugar ao repouso tranqüilo e ao descanso revitalizador, a algazarra de palavras e discursos cederá espaço para a harmonia do silêncio e da capacidade de ouvir e serenar, o andar solitário e apressado pelo olhar contemplativo face a face no brilho do olhar amigo, o anonimato das calçadas pelo encontro familiar na presença de tantos que consideramos “irmãos e irmãs”. No lugar dos lanches prontos e apressados, comidos em pé e sem consciência de seu sabor e energia, a mesa será posta com pão e vinho, numa hora alegre e sem relógio, num encontro que gera saudade e desperta vontade do retorno.

Retornamos “a nós mesmos” quando, numa hora tranqüila ou numa meditação consciente ou num vislumbre momentâneo, deixamos de lado todas as ações, interesses, cargas e projetos e ficamos tranqüilos. Nesse caso, não caímos no vazio, mas somos amparados por aquela paz de Deus que mora no fundo de nós. Alcançamos então o ponto de repouso oculto da alma, em que tomamos pé e podemos ficar em pé. Na contemplação cristã, denominamos isso de mistério: Deus, que mora em nós, Cristo, que vive em nós, o Espírito Divino, a partir do qual nascemos de novo. Esse ponto de repouso oculto da alma também é o ponto saltitante de nossa vitalidade. Quanto mais perto chegamos desse ponto, tanto mais cresce não só a paz em nós, mas somos tomados também por uma alegria desmedida.<sup>281</sup>

Na festa da Eucaristia, pois, começa o retorno das criaturas tocadas pelo amor divino e reencontradas, perdidas e achadas, abraçadas e cobertas de beijos, revestidas de graça e calçadas de esperança, que se encontram ao redor de uma mesma mesa, como irmãos e irmãs, na casa do Pai, para partilhar um mesmo pão, corpo divino. É o sábado sem fim, o domingo da vida, o repouso de Deus, em Deus, com Deus, na festa eterna.

<sup>280</sup> MOLTMANN, J. *Ética da esperança*, p. 276.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 282-283.

Num mundo urbano técnico-científico tão marcado pelo policentrismo, pela fragmentação e a dispersão, as igrejas como espaços vitais com suas arquiteturas próprias, deverão estar lá, no meio das cidades, como uma voz que chama para um ponto de convergência, um centro que transporta para a dimensão do Mistério. Será um oásis no meio do deserto árido das estruturas e das relações urbanas. Ali, no círculo da cúpula que acolhe e na torre que aponta para o infinito, no simbolismo de sua estrutura, nem que seja apenas num rápido instante de uma visita, o ser humano poderá ser tomado pelo espanto e o assombro de que a vida é muito mais que imagina, e tomará consciência de que não é outra coisa mais que um simples viajante “que não tem aqui cidade fixa, mas busca a cidade eterna” (Hb 13,14), o espaço vital de todas as criaturas no Criador.

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Regina Céli de. *O local da celebração: arquitetura e liturgia*. São Paulo: Paulinas, 2001.

AMADO, Joel Portela. *Análise de conjuntura: um olhar sobre a Igreja hoje*. Disponível em: <www.unicap.br>. Acesso em: 10 set. 2012.

ANTONIAZI, Alberto; CALIMAN, Cleto. *A presença da Igreja na cidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BENTO XVI. *Ubicumque et semper - Carta Apostólica em forma de "Motu Próprio"*. Roma 2010.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Edição Portuguesa. São Paulo: Paulus, 1985.

BOFF, Leonardo. *Crise, oportunidade de crescimento*. São Paulo: Verus, 2002.

BRIGHENTI, Agenor. *A Igreja perplexa: a novas perguntas, novas respostas*. São Paulo: Paulinas, 2004.

BRUSTOLIN, Leomar Antônio. *A nova criação: espaço da glória de Deus*. Manuscrito [s.d.].

\_\_\_\_\_. *A beleza que salva o mundo: a experiência religiosa do belo*. *Teocomunicação*, Porto Alegre: Edipucrs, v. 31, n. 131, p. 29-49, 2001.

\_\_\_\_\_. *Santuários: caminho da contemplação da Beleza de Deus*. *Teocomunicação*, Porto Alegre: Edipucrs, v. 37, n. 156, p. 231-239, 2007.

BUYST, Ione; SILVA, José Ariovaldo. *O mistério celebrado: memória e compromisso I*. São Paulo: Paulinas, 2003.

CATECISMO da Igreja Católica. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Loyola; São Paulo: Paulus, 1993

CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS (CERIS). *Desafios do catolicismo na cidade – Pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*. São Paulo: Paulus, 2002.

CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS (CERIS). *Pentecostalismo, Renovação Carismática Católica e Comunidades de Base: uma análise comparada*. Caderno 2. Rio de Janeiro: CERIS, 2001.

COMBLIN, José. *Viver na Cidade – Pistas para a pastoral urbana*. São Paulo: Paulus, 2005.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB.  *Animação da vida litúrgica no Brasil*. 1989. (Documento n. 43).

\_\_\_\_\_. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil: 2008-2010*. Brasília: Edições CNBB, 2007. (Documento n. 4).

CORBON, Jean. *Liturgia de fonte*. São Paulo: Paulinas, 1981.

DOCUMENTO DA IGREJA. *Instrução Geral do Missal Romano*, n. 272. Disponível em: <[www.cliturgica.org/portal/artigo.php?id=307](http://www.cliturgica.org/portal/artigo.php?id=307)>. Acesso em: 18 dez. 2012.

DOCUMENTO DE APARECIDA. *Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. São Paulo: Paulus, 2007.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

\_\_\_\_\_. *O sagrado e o profano – A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

FORTE, Bruno. *Para onde vai o Cristianismo?*. São Paulo: Loyola, 2003

FISICHELLA, R. *A nova evangelização: um desafio pra sair da indiferença*. Lisboa: Paulus, 2012.

GRINGS, Dadeus. *A evangelização da cidade: o apostolado urbano*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

HANI, Jean. *O simbolismo do templo cristão*. Lisboa: Edições 70, 1981.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo 2000 – população*. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em: 15 jan. 2005.

JOÃO PAULO II. *Carta aos artistas*. São Paulo: Paulinas, 1999.

JOHNSON, C. *O espaço litúrgico da celebração: guia litúrgico para a reforma das igrejas no espírito do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Loyola, 2006.

LIBÂNIO, João Batista. *Jovens em tempos de pós-modernidade: considerações socioculturais e pastorais*. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *As lógicas da cidade – O impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*. São Paulo: Loyola, 2001.

MENEZES, Ivo Porto de. *Arquitetura sagrada*. São Paulo: Loyola, 2006.

MOLTMANN, Jürgen. *Sobre la libertad, la alegría y el juego. Los primeros libertos de la creación*. Salamanca: Sigueme, 1972.

\_\_\_\_\_. *Deus na criação – doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*. Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. *A alegria de ser livre*. São Paulo: Paulinas, 1998.

\_\_\_\_\_. *Dio nel progetto Del mondo moderno: contributi per una rilevanza publica della teologia*. Brascia: Queriniana, 1999.

\_\_\_\_\_. *A vinda de Deus – escatologia cristã*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

\_\_\_\_\_. *Experiências de reflexão teológica – caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2004. (Coleção Theologia Pública).

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

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

\_\_\_\_\_. *O Deus Crucificado – A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*. Santo André (SP): Academia Cristã, 2011.

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

\_\_\_\_\_. Disponível em: <<http://teologia-contemporanea.com.br/>>. Acesso em: 22 fev. 2013.

PASTRO, Cláudio. *Arte Sacra - o espaço sagrado hoje*. São Paulo: Loyola, 1993.

\_\_\_\_\_. *Arte sacra*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2004.



\_\_\_\_\_. *Guia do espaço sagrado*. São Paulo: Loyola, 1998.

PIERS VITEBSKY, C. H. *Arquitetura sagrada – grandes tradições espirituais*. Singapura: Evergreen, 2002.

PONTIFÍCIAS Obras Missionárias, Instrumento de trabalho. In: 3º CONGRESSO MISSIONÁRIO NACIONAL, Palmas - TO, 12 a 15 de junho de 2012. Brasília: Gráfica Editora América, 2012.

RAVASI, G.; RUPNIK, M. I.; MARTO, A. *O Evangelho da beleza – entre Bíblia e Teologia*. Milão: Paulinas, 2010.

RAVASI, G. *O que é o homem? Sentimentos e laços humanos na Bíblia*. Milão: Paulinas, 2011.

REVISTA THEOS. *Resumo feito de pesquisa*. Disponível em: <[www.revistatheos.com.br/Artigos%20Anteriores/Resenha\\_01\\_01.pdf](http://www.revistatheos.com.br/Artigos%20Anteriores/Resenha_01_01.pdf)>. Acesso em: 18 dez. 2012.

RICHARD, Pablo. *Apocalipse, reconstrução da esperança*. Petrópolis: Vozes, 1996.

RICHTER, Klemens. *Espaços de igrejas e imagens de Igreja – o significado do espaço litúrgico para uma comunidade viva*. Coimbra: Gráfica Coimbra, 1998.

SUESS, Paulo. *Culturas e evangelização*. São Paulo: Loyola, 1991.

SUSIN, Luis Carlos. *Um suplemento de alma: a cidade como habitação de Deus conosco. A esperança dos pobres vive*. Coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2003.

TASSINARI, Alberto. *O espaço moderno*. São Paulo: Cosac & Naify, 2001.

WIKIPEDIA. Disponível em: <[en.wikipedia.org/wiki/Max\\_Jammer](http://en.wikipedia.org/wiki/Max_Jammer)>. Acesso em: 18 dez. 2012.