

Ética e esperança

Um convite para a discussão por ocasião do 10º aniversário da Teologia da Esperança.

Hermann Brandt

Introdução

Desde o aparecimento da Teologia da esperança (1964) de Jürgen Moltmann, a esperança se tornou um dos temas teológicos mais discutidos — e isto não só no âmbito do protestantismo. Também do ponto de vista puramente comercial este livro teve um sucesso muito raro em se tratando de uma obra especialmente teológica: ele está traduzido em muitas línguas, também no português, e a literatura secundária dificilmente ainda se pode abarcar.

As reflexões que seguem não têm a intenção de aumentar em mais um o número de artigos sobre a Teologia da Esperança de Moltmann — se nada engana, também já passou o tempo da discussão “quente”: outras “teologias do genitivo”, como a Teologia da Revolução ou a Teologia da Libertação, fizeram o problema da esperança passar para um plano secundário.

Mas justamente nesta situação em que a Teologia da Esperança começa a se tornar uma obra clássica da teologia e a discussão diminuiu um pouco, pode ser possível e significativo refletir sobre algumas questões que continuam a subsistir. Como exemplos para tais questões gostaria de citar as seguintes: Como se pode explicar o sucesso surpreendente desta Teologia da Esperança? Com outras palavras: O que é o teologicamente novo deste livro? — pois a esperança cristã é um tema que ocupou a teologia de todos os tempos, sim, já é tema das próprias Escrituras. Ademais: Como se relaciona a esperança cristã com a esperança humana? Como ela se relaciona com a ética?

Entre estas questões a última tem, atualmente, um peso especial, pois de quando em quando se afirma que através da Teologia da Esperança apenas se fundamentaria teologicamente programas e ações sociais e se os introduziria na Igreja. Caso se evidenciasse que da esperança cristã, a rigor, não se pode derivar nenhuma ética, então se deveria pensar além, se de fato a ética, em última análise, ainda é um tema genuinamente teológico. Se se responder positivamente ao último problema, se a ética, portanto, é um tema central da teologia e se apesar disso não se puder

fundamentá-la a partir da esperança cristã, então se deveria perguntar a partir de que base teológica seria possível falar da ética. — Com estas questões indica-se concomitantemente o curso dos pensamentos nas considerações seguintes.

Causas do sucesso da Teologia da Esperança

Freqüentemente o subtítulo de um livro é mais instrutivo que o título. Isto também é o caso na **Teologia da esperança**. O subtítulo é: **Estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã**. Trata-se, portanto, da doutrina “acerca das últimas coisas”, trata-se da pergunta de como esta doutrina, que já pertence à dogmática tradicional, pode hoje ser teologicamente fundamentada e quais as conseqüências dela decorrentes. Este questionamento pressupõe que as afirmativas da ortodoxia vetero-protestante sobre a morte temporal (a separação entre corpo e alma; o que acontece entre a morte temporal e o início da ressurreição para o juízo?), a ressurreição geral dos mortos, o juízo final e a destruição deste êon pelo fogo, sobre a eterna bem-aventurança, a eterna condenação, atualmente não mais podem ser cegamente repetidas por nós. Mas esta pressuposição não vale só para Moltmann. Pelo contrário, ele a compartilha também com seus adversários teológicos. Para mostrar o que há de novo na concepção de Moltmann eu gostaria, em primeiro lugar, de apontar para dois modelos típicos que moldaram a discussão do tema da escatologia na teologia mais recente e com os quais, explícita ou implicitamente, Moltmann entra em discussão.

1. Um dos mais influentes intérpretes de uma escatologia cristã é o teólogo Albrecht Ritschl (1822-1889). Ritschl superara o embaraço que a tradicional doutrina acerca das últimas coisas necessariamente deveria significar para todo teólogo liberal, interpretando a escatologia de uma maneira não-escatológica. O Reino de Deus, este conceito central da escatologia, não era para Ritschl uma realidade supramundana totalmente antagônica a “este” mundo (assim o elaborou claramente e para o espanto de todo o mundo teológico o genro de Ritschl, Johannes Weiss, em seu livro **A prédica de Jesus acerca do Reino de Deus**, 1892). Mas Ritschl compreendeu o “Reino de Deus” como o “alvo da comunidade cristã” (**Ensino na religião cristã**, 1875, nova edição 1966). Isto significa: o Reino de Deus foi concebido como idéia ética básica (= *sittlicher Grundgedanke*): sob este título Ritschl falava da vocação ética, de matrimônio e família, de direito e estado.

Com razão se fez a crítica de que atrás desta interpretação ética do Reino de Deus se torna visível a proclamação de Jesus, mas muito mais o ideal de uma moralidade (*Sittlichkeit*) do fim do século XIX. Sobretudo, está certo nisto que o Reino de Deus foi entendido por Ritschl como uma coisa totalmente presente. Mas deve-se acrescentar que esta compreensão do Reino de Deus teve em Ritschl conseqüências que ainda são de importância. O Reino

de Deus é em Ritschl uma realidade ético-social. Tendo em vista o "procedimento justo" que brota do amor a Deus e ao próximo, pode-se dizer que "os membros da comunidade de Cristo produzem o Reino de Deus (!)" (o.c. § 6). A partir da realidade e da situação presente da comunidade cristã esta idéia do Reino de Deus se torna concreta. O Reino de Deus não é mais objeto de esperanças apocalípticas do futuro; ele foi desligado das tradicionais afirmações sobre os acontecimentos no fim dos tempos. Estas esperanças apocalípticas acerca do fim dos tempos praticamente não tem importância para a "escatologia" de Ritschl, isto é, para a sua interpretação do Reino de Deus. Para Ritschl, que entendeu o Reino de Deus como uma realidade presente, ética e concreta, as conhecidas afirmações sobre a "encenação do reino dos espíritos e a sua pormenorização em termos do além" necessariamente eram "imprecisas", "porque nossa presente experiência não as atinge". "Por isso no Novo Testamento todas as formas de representar as últimas coisas têm um significado simbólico, e também aquelas referências que devem ser reconhecidas como esquemas da esperança religiosa (isto é, a continuação da vida num corpo totalmente correspondente ao espírito; a sorte dos condenados oscila entre sofrimentos infintos e destruição definitiva) não se deixam preencher com um conteúdo concreto (anschaulich)" (§77)! Esta decidida repressão da escatologia tradicional é o preço que Ritschl paga para poder interpretar o Reino de Deus como presente e concreto, como a tarefa ética na comunidade cristã (§§ 26-28).

2. Altamente influente, mas de um outro modo, foi a interpretação da escatologia que Rudolf Bultmann (nasc. 1884) deu em categorias existenciais. Sua interpretação nós podemos designar com o tópico "escatologia presente". Com isto já está indicado um parentesco entre Bultmann e Ritschl: para ambos a escatologia como doutrina acerca das últimas coisas é secundária. Não é por acaso que Bultmann comentou o evangelho de João que, reconhecidamente, contém as passagens cardeais de uma escatologia presente: Uma frase como Jo 5, 24: "Em verdade, em verdade vos digo: Quem ouve a minha palavra e crê naquele que me enviou, tem (!) a vida eterna, não entra em juízo (!), mas passou (!) da morte para a vida," é totalmente decisiva para a interpretação de Bultmann. Aqui se expressa da maneira mais clara que todo aquele que ouve a palavra de Jesus é colocado diante da decisão entre morte e vida, e Bultmann acentua a crassa oposição à escatologia tradicional (*Das Evangelium des Johannes*, 1941, pág. 193s.): "Os conceitos de vida e morte que dominam a velha escatologia são, portanto, abandonados. Segundo eles 'morte' é a destruição da vida terrena no morrer e a esperada 'vida' escatológica é a imortalidade que é presenteada na anulação ou na abolição do morrer!"

Também aqui, portanto, a escatologia só é significativa como escatologia presente. Também aqui o pensamento apocalíptico é sem importância. Mas enquanto Ritschl, em sua "escatologia",

chegou a proposições sociais concretas, porque colocou o Reino de Deus como realidade ética no centro, para Bultmann, em contraposição, a prédica de Jesus acerca do Reino de Deus pertence só às pressuposições da teologia neo-testamentária (cf. a estrutura da teologia do Novo Testamento).

Mas também a esperança, conforme Bultmann, não é autônoma no Novo Testamento. Ela só é um momento, um aspecto da fé à qual deve ser subordinada. "O que é expresso com *elpizein* (esperar) pode pois, de fato, ser captado no conceito *pistis* (fé)" (ThWNT II, pág. 529). O conceito de fé de Bultmann, por sua vez — e isto já transpareceu — é caracterizado pela **decisão do indivíduo** diante do chamado do querigma. Esta fé não "tem" nada (principalmente, nenhum quadro sobre o além), mas ela "acontece" no ato da decisão que sempre de novo deve ser feita. Esta fé permanece aplástica (*unanschaulich*). Ela recusa prender-se a esperanças "escatológicas". Como exemplo cito a fundamentação de Bultmann, porque conforme 1 Cor. 13, 12s., a *elpis* permanece, quando se chega a "ver". Bultmann diz: "Pelo fato, pois de a *elpis* não se dirigir à realização de uma imagem futura projetada pelo homem, mas por ser ela a confiança que, abstraindo-se de si e do mundo, se volta a Deus, é que ela, pacientemente, espera pela dádiva de Deus e que, quando Deus deu, ainda assim não está na posse disponível, mas na confiança tranqüila de que Deus também mantém o que ele concedeu."

Comparando-se estas duas posições, se pode dizer: a escatologia no sentido estrito, a esperança, como tema teológico autônomo, se perdeu de modo crescente. Em Ritschl, o Reino de Deus perdura sua dimensão futura, mas era, como realidade presente e ética, concreto e plástico, e era, principalmente, uma categoria **social**. Este elemento concreto-social, que sempre se prende à idéia do Reino de Deus, em Bultmann é omitido. Deste modo, a esperança da qual Bultmann fala, ainda é menos concreta do que em Ritschl: Ela só é um aspecto da fé, a qual não se permite voltar-se a imagens futuras. E esta fé sempre a fé do **indivíduo**; esta é a diferença decisiva em relação a Ritschl.

É necessário reconhecer a honestidade intelectual, que nestes dois esboços de uma escatologia presente consiste em não fazer afirmações que ultrapassem nossa experiência. Mas simultaneamente é preciso perguntar (e o livro de Moltmann como um todo representa esta pergunta) se teologicamente é possível aceitar a esboçada perda da escatologia futura (Ritschl) e a **redução dos conteúdos** da esperança cristã a uma atitude do crente (Bultmann).

Ante estas duas interpretações típicas para a compreensão moderna da escatologia, deve-se apontar para quatro problemas que não foram solucionados:

1. Só de modo violento se pode excluir do Novo Testamento, pela interpretação, o testemunho acerca das últimas coisas. Ele, de fato, atesta a esperança numa sobrevivência junto a Deus, em uma continuidade para além da morte, num mundo novo em que

a morte não mais existe. Pode a teologia simplesmente sacrificar este testemunho, estas perguntas, sobre o altar do homem moderno e crítico?

2. No Novo Testamento a ressurreição de Cristo foi interpretada pela esperança numa ressurreição geral de todos os mortos. Isto significa que as conseqüências da ressurreição de Cristo de modo algum foram concebidas só como individuais, mas universais.

3. Nisto já está contido o difícil problema "Deus e a história", que a teologia até hoje não superou, desde que Ernst Troeltsch (1865-1923) formulou esta questão sob as condições do pensamento moderno.

4. O problema teórico da relação entre Deus e a história tem conseqüências práticas diretas para o modo de compreender a relação entre Igreja e sociedade e que tarefas se atribuem a uma teologia política.

O novo, e com isto a causa para o sucesso da Teologia da Esperança, está no fato de ela se orientar justamente, e por completo, nestas quatro problemáticas (cf. *Diskussion über die "Theologie der Hoffnung" von Jürgen Moltmann* — editado e prefaciado por W. D. Marsch, 1967, págs. 10-16). A Teologia da Esperança representa a recuperação de questões teológicas preteridas. A perspectiva do futuro foi fortemente enfatizada. Textos e temas bíblicos por muito tempo suprimidos (Êxodo, os Apocalipses, Reino Messiânico, Advento etc.) se tornaram novamente atuais. Descobriu-se o lado crítico da esperança — crítico contra as condições sociais vigentes e crítico contra o estreitamento individualista do Evangelho. Ela fundamenta a incumbência do cristão de modificar o aspecto do mundo, ela já contém em essência a Teologia da Libertação: "Não se conformar com este mundo não só significa transformar-se em si mesmo, mas através da resistência e da atitude criadora transformar a imagem do mundo em meio ao qual se crê, se espera e se ama. A esperança do Evangelho tem uma relação polêmica e libertadora não só com as religiões e ideologias dos homens, mas muito mais com a vida real e prática dos homens e as circunstâncias em que se vive" (*Teologia da esperança*, 1971, pág. 395).

Naturalmente é impossível discutir em pormenores sobre estes quatro temas fundamentais. Eu gostaria antes, num diálogo crítico com Moltmann, dirigir a atenção para duas questões bem elementares que são apresentadas pelo programa de uma Teologia da Esperança, se bem que elas já ocuparam a teologia desde os seus primórdios:

1 — Como se relaciona a esperança cristã com a esperança humana em geral?

2 — É a esperança cristã usável como princípio ético?

1 — Como se relaciona a esperança cristã com a esperança humana?

Como ponto de partida para esta questão geral eu gostaria de partir da pergunta: Até que ponto os textos apocalípticos bíblicos são representativos para a esperança cristã? Para a concepção de Moltmann eles são decisivos: “Sem a apocalíptica, a escatologia teológica fica reduzida à história dos povos ou à história existencial do indivíduo.” Também no Novo Testamento a apocalíptica abriu à escatologia teológica “as janelas... para além da realidade cósmica dada” (**Teologia da esperança**, pág. 156). Conseqüentemente, Deus não é para Moltmann um Deus presente, mas um “Deus de esperança” (ibidem, pág. 25). “O Deus do Êxodo e da Ressurreição não é eterna presença, mas ele promete a sua presença e proximidade àquele que obedece ao seu envio em direção ao futuro” (ibidem). Este Deus da esperança, o Deus do Êxodo e da Ressurreição, é para Moltmann inconfundível com o por ele assim chamado “Deus de Parmênides”; que “na eterna proximidade e presença do Deus se chega ao conhecimento do ser do homem e à felicidade neste ser” (pág. 17), é para Moltmann expressão do pensamento grego, não do pensamento bíblico. Bíblico, cristão é antes a nostalgia (págs. 260-262); a fé permanece “irrealizada” (unabgefunden; pág. 251). A espera torna a vida agradável (pág. 22). A Parusia de Cristo significa o “Advento”, não a “Presença” (pág. 26). As experiências humanas com Deus, nas quais o tempo pára e a eterno irrompe no tempo, não têm nada a ver com o Deus da esperança. Falando com uma dose de malícia, Moltmann não poderia cantar o hino “Deus está presente”. Para esta concepção de que Deus é futuro podem-se apontar, de fato, textos bíblicos. Cito só como tópicos: Êxodo, Reino Messiânico, Apocalíptica. É preciso, no entanto, perguntar se isto atinge o próprio e característico da esperança cristã, ou se eles não constituem um testemunho da esperança humana na Bíblia. Isso significaria que principalmente as esperanças de colorido vétero-testamentário-judaico justamente não representariam a esperança cristã, mas a esperança humana expressa na Bíblia. Gostaria de continuar ainda um pouco nesta direção.

Não é por acaso que Moltmann depende, muito mais que seus poucos citados denotam, do filósofo judeu e marxista Ernst Bloch, ou seja, de sua grande obra **O princípio esperança** (escrito já nos anos de 1938-1947 na emigração e publicado em 1959, cinco anos antes do aparecimento do livro de Moltmann). Bloch escreve no prefácio de sua obra que supera as 1600 páginas: “O presente livro não trata de nada mais do que da esperança para além do dia que chegou a ser. O tema das cinco partes desta obra são os sonhos por uma vida melhor” (pág. 9). Eu só cito alguns temas deste livro que, pelo menos em alguns trechos, nem é tão “filosófico”, mas muito plástico, pleno de experiências práticas da vida: sonhos diurnos e sonhos noturnos, fantasias, utopias, imagens de

desejo, imagens de esperança contra a morte etc. Nas frases finais diz Bloch: "Em toda parte o homem ainda vive na pré-história, sim, tudo e todas as coisas ainda se encontram antes da criação do mundo como um mundo idôneo. A verdadeira gênese (Genesis) não está no começo, mas no fim, e ela apenas inicia se sociedade e existência se tornam radicais, o que significa, quando elas se compreendem pela raiz. A raiz da história, porém, é o homem que trabalha, cria, transforma e supera as condições vigentes. Se ele se compreendeu e em verdadeira democracia estabeleceu o que é seu, sem renúncia e alienação, então surge no mundo algo que aponta para a infância e onde ninguém ainda esteve: Pátria (Heimat)" (pág. 1628).

Esperança aqui é o agente infatigável, o princípio propulsor de toda a história. Esperança não pode ser separada da utopia, para a qual o presente não tem razão própria, mas recebe seu sentido unicamente do futuro. Nas ilustrações do princípio esperança ocupam em Bloch, um papel central também os temas vétero-testamentário-judaicos do Êxodo, do Reino Messiânico, da Apocalíptica, mas também da ressurreição, assunção e retorno. Assim, no capítulo sobre "Imagens de esperança contra a morte", o trecho sobre "Ressurreição bíblica e Apocalipse" está entre a parte que trata das concepções egípcias e maometanas sobre o além. E, de uma maneira semelhante, no seguinte capítulo: "...Mito astral, Reino do Êxodo; Ateísmo e a Utopia do Reino". Aqui a seqüência é a seguinte: Confúcio, "Moisés, seu Deus do Êxodo", "Moisés ou a consciência da utopia na religião, da religião na utopia", Mâni, Buda, "Fundador dentro do espírito de Moisés e do Êxodo totalmente coerente com sua alegre mensagem: Jesus, Apocalipse, Reino", "Jesus e o Pai... os três mistérios do desejo (!): Ressurreição, Ascensão, Retorno", Maomé...

Esta enumeração só pode dar uma impressão muito vaga de como Bloch coleciona, de todas as esferas da vida cotidiana, da história global da humanidade, das filosofias e religiões (inclusive o cristianismo), provas para aqueles sonhos sobre uma vida melhor, sem os quais ninguém pode viver. Estes sonhos, estas imagens de esperança levam toda a história para frente, eles conduzem para fora do status quo e da estagnação. Bloch descreve essa força de tração da esperança. Ela tem esta força, porque ela procura, sempre de novo, realizar suas expectativas pré-postas. Ela é uma "esperança que" (Cf. como breve resumo E. Bloch, *Kann Hoffnung enttäuscht werden?* — Preleção inaugural, Tübingen, 1961, em: *Verfremdungen*, I, 1967, págs. 211-219).

Esta esperança também é atestada pela Bíblia. "Em todo vinte há o que se deseja: esperança" é dito em Eclesiastes (9, 4 cf. At. 27, 20). Herodes "esperava também vê-lo (Jesus) fazer algum sinal" (Luc. 23, 8). E os discípulos de Emaús dizem: "Ora, nós esperávamos que fosse Ele quem havia de redimir a Israel" (Luc. 24, 21).

Mas será esta “esperança que” a esperança cristã? Quem a reivindica com maior direito: Bloch, para o seu **Princípio esperança**, ou Moltmann, para a sua **Teologia (cristã) da esperança**?

Eu penso que esta “esperança que” justamente não representa a esperança cristã. A esperança cristã é antes de tudo um **esperar em** (ter esperança em), assim como já dizem os Salmos: “Meu Deus, eu espero em ti” (25, 3; 31, 6; 39, 7; 55, 23; 56, 3. 4. 11; 143, 8 cf. tradução de Almeida, rev.) e então como lemos no Novo Testamento: Nós esperamos em Cristo que é a nossa esperança (Ef. 1, 12; 1 Tim. 1, 1), não só nesta vida (1 Cor. 15, 19). Esta esperança está livre de todas as imagens de esperança (cf. para esta diferença entre esperança “que” e esperança “em” Gabriel Marcel, **Philosophie der Hoffnung**, List-Taschenbuch 84, 1964; nisto: “Entwurf einer Phänomenologie und einer Metaphysik der Hoffnung”, págs. 29-71, 1942!). Por se dirigir em total confiança a Deus, ela está livre de qualquer imaginação de desejo do homem. Esta relação entre a esperança humana e a esperança cristã se expressa claramente em Rom. 4, 18, onde Paulo diz de Abraão, o pai da fé: “Abraão, esperando contra toda a esperança, creu”. A esperança cristã, desfazendo-se de todas as imagens do além, se volta unicamente a Deus. Se a esperança cristã, apesar disso, se expressa em figuras, então isso acontece na consciência de circunscrever o inexprimível, ou seja, na consciência de falar em figuras. Assim Paulo fala de sua escatologia com esta reserva: “Eis que vos digo um mistério” (1 Cor. 15, 51). Cf., p. ex., o hino “Jerusalém, cidade do Senhor”: a abundância das várias concepções sobre o além — navio de almas dos egípcios, e outras — mostra justamente, que não se reivindica descrever a esperança cristã como “esperança que”).

Além disso, a esperança cristã como esperança em Deus não consiste em mera expectativa e nostalgia. Se as primeiras palavras de Jesus são: “O tempo está cumprido e o Reino de Deus se aproximou”, então isto não são mais palavras da esperança, mas palavras da esperança cumprida (cf. Paul Tillich, “Die Hoffnung der Christen”, em: **Juden, Christen, Deutsche**, editor H. J. Schultz, 1961, págs. 258-262). Ao mesmo tempo, porém, vale a segunda prece do Pai Nosso: “Venha o teu Reino”, também agora, depois da vinda do Reino, na pessoa de Jesus e em sua mensagem. Por isso a vida dos cristãos é cunhada pela tensão entre o “já” e o “ainda não”. Paulo expressou esta tensão pelo conceito penhor (**arrabon**): Como penhor para suas promessas Deus nos deu o Espírito em nossos corações (2 Cor. 1, 22; cf. Ef. 1, 14: o Espírito é o penhor da nossa herança para a nossa redenção). Enquanto a crítica judaica contesta que em Jesus tenha vindo o Cristo, a fé cristã diz: “Algo aconteceu, e com base nisto que aconteceu, acontecerão mais e maiores coisas” (P. Tillich, l. c.). Isto significa que não podemos separar o receber-possuir da esperança cristã. Vida eterna é vida na presença de Deus, ela não começa só num futuro antes ou após a nossa morte biológica. Conseqüentemente, a esperança

cristã é a esperança de participar na vida de Deus — já agora na nossa existência terrena. Esta vida eterna, isto é, a presença de Deus, não pode ser trazida coativamente mediante um esforço da esperança, mas só pode ser tomada como presente de Deus. Aquilo que a esperança cristã espera justamente não depende do agir humano. Com isto já nos encontramos no centro do nosso segundo problema elementar.

2 — É a esperança cristã usável como um princípio ético?

A esperança cristã, como vimos, se desvincula de quaisquer imagens de esperança que impulsionam o desenvolvimento humano, sejam elas Reino Messiânico, Sociedade sem classes, Desenvolvimento ou Alfabetização. A esperança cristã não se cumpre só então quando utopias reais e justificadas estão concretizadas pelo esforço humano, mas se cumpre independentemente das condições sociais e diametralmente através delas, quando Deus revela sua presença. A esperança, para a qual o presente não significa nada, o futuro porém, tudo, não é esperança cristã; uma utopia que serve de estímulo para o melhoramento do mundo ainda não é esperança cristã. Antes pelo contrário, da esperança cristã pode-se dizer o seguinte: “Não farás para ti imagem de escultura, nem semelhança alguma do que há em cima nos céus, nem embaixo na terra, nem nas águas debaixo da terra” (Êx. 20, 4). — “Eu sou o Senhor, teu Deus” (Êx. 20, 1).

Com isto tomamos uma posição decididamente contrária frente a Moltmann. Moltmann diz: “A práxis da missão transformadora necessita, conseqüentemente, de uma certa cosmovisão, de uma confiança no mundo e de uma esperança no mundo. Ela busca o que é real e objetivamente possível neste mundo, para apoderar-se dele e realizá-lo em direção ao futuro prometido de justiça, de vida e de Reino de Deus” (*Teologia da esperança*, pág. 343). Isto significa: 1. O Reino de Deus é totalmente futuro. 2. A partir disto o mundo aparece como um processo aberto, como um imenso reservatório cheio de futuro (*ibidem*). 3. Nesta situação o Reino de Deus indica a direção do êxodo; estimula para a práxis que realiza as possibilidades do mundo de tal modo que o mundo se aproxima do Reino de Deus. Esta práxis, despertada pela esperança, “relaciona o prometido e o esperado com as reais possibilidades da realidade do mundo” (*ibidem*).

Mas se, em oposição a isto, a esperança cristã não consiste em pura nostalgia pelo Reino de Deus, mas pressupõe a presença do Reino divino conosco, se ela remove criticamente todas as imagens de esperança e, visto que espera unicamente em Deus, só as considera como modos poéticos de expressar o “mistério”, e se, em conseqüência disso, a esperança cristã não pode ser um princípio ético, por não se consumir através do agir humano, mas através da ação de Deus — então o livro de Moltmann seria, do ponto de vista teológico, totalmente falho? Então principalmente o capítulo

final “Comunidade do Êxodo”, que enfatiza a tarefa sócio-política da comunidade cristã e que justamente teve o maior efeito, não teria fundamento teológico?! Com estas perguntas eu gostaria de indicar que uma crítica como a que eu apresentei, não pode argumentar deste modo: A Teologia da Esperança se baseia numa esperança que não é cristã; por isso a preocupação e as conclusões finais deste livro não têm importância teológica e não precisam continuar a nos ocupar. Isto seria um erro de graves consequências, um erro que se baseia numa superestimação do método na ciência: A história da teologia, como de toda a ciência, mostra que, apesar dos falsos métodos, muitas vezes foram alcançados resultados corretos. Sou de opinião que esta afirmação também se aplica à Teologia da Esperança.

Em seu prefácio Moltmann justificou o título do livro dizendo que não queria desenvolver a escatologia de modo costumeiro, como uma parte dogmática doutrinária entre outras, mas mostrar “como a teologia pode começar a pensar sobre o seu tema a partir da esperança e em orientação escatológica”. Isto significa, dito de modo rudimentar, que a teologia só como Teologia da Esperança é teologia. Aquilo que não tem relação com esperança também não mais constitui um tema teológico. Um tema sem legitimação escatológica não tem entrada na teologia. Teologia está reduzida à Teologia da Esperança e esta foi absolutizada em relação a todas as outras. Esta situação é tão grave por favorecer a seguinte argumentação:

Teologia é Teologia da Esperança.

Esperança cristã, no entanto (veja acima), não serve como princípio ético. Logo, a ética não é um objeto da teologia.

Pode-se, portanto, aceitar a premissa de que o conteúdo da teologia cristã é a escatologia, o que corresponde totalmente à concepção de Moltmann. Se, porém, então não se entender a esperança cristã como motor para o melhoramento do mundo em vistas ao vindouro Reino de Deus, mas apoliticamente como característica da existência cristã sob a presença de Deus, então a única consequência possível é que a ética não tem nenhum lugar dentro desta Teologia da Esperança. O grande número de vozes provenientes da teologia e da Igreja, as quais temem que a substância da fé cristã se dissolva em programas ético-sociais, adotaram em parte na sua argumentação a estrutura formal da Teologia da Esperança de Moltmann, mas chegam a um resultado totalmente oposto. Eles partem, segundo eu penso, de uma crítica legítima daquilo que, segundo Moltmann, se entende sob esperança cristã. Mas eles permanecem totalmente dentro do estilo da Teologia da Esperança, pelo fato de absolutizarem a esperança (desta vez apolítica) e a elevarem à quinta-essência de toda a teologia. Poder-se-ia designar esta crítica como um “bumerangue” que atinge Moltmann de modo não totalmente injustificado. Depois de ter reduzido a teologia à escatologia, ele precisa suportar, de uma posição igual-

mente reduzida à escatologia, a crítica segundo a qual a sua Teologia da Esperança não é teologia da esperança cristã.

O erro fundamental das duas argumentações me parece estar na redução exclusiva da temática teológica ao problema escatológico, se bem que a escatologia seja entendida nelas de maneira totalmente oposta. Esta redução é funesta porque ela faz com que a teologia não consiga, inevitavelmente, solucionar o seguinte dilema: Ou se diz um sim à tarefa ético-social da cristandade, no sentido de uma ativa modificação do mundo e fundamenta isto com uma esperança não consumada, utopicamente orientada e politicamente ativa (e perde deste modo o específico da esperança cristã); ou fica conservado o caráter da esperança cristã como esperança já realizada, crítica frente a utopias e concebida como presente (mas sob o preço de que toda a problemática ética é declarada teologicamente irrelevante). A concepção de Moltmann não é totalmente inocente no surgimento deste dilema. Mas procurar os culpados geralmente é infrutífero. Por isso vamos, finalizando, refletir sobre a solução deste dilema.

Quanto à fundamentação teológica da ética cristã

Se a esperança cristã não é nenhum princípio ético e se não se quer sacrificar toda a teologia na escatologia, então é necessário perguntar como pode ser justificada teologicamente a responsabilidade ética dos cristãos, já que isto não é possível com a esperança cristã. Esta questão pressupõe haver, fora das possibilidades da teologia cristã, uma renúncia quanto a problemática ética (cf., p. ex., o grande número de temas não "teológicos" nos escritos de Lutero!) De fato, a importância das questões éticas acompanhou a teologia cristã desde os dias do Novo Testamento, mas em nossa situação ela certamente se tornou tão candente como nunca antes na história eclesiástica. Se na Igreja Antiga toda a fé cristã se concentrou no problema cristológico e se no tempo da Reforma a justificação era a questão central, então hoje é o tema da ética que desafia a fé cristã de uma maneira novamente nova: o cristianismo entrou na sua era ética.

Nós falamos da intenção justificada da Teologia da Esperança. Ela consiste no fato desta tomar a sério a relevância do problema ético. Isto também vale, de uma maneira geral, para as intenções da Teologia da Revolução e da Libertação. Com referência a Moltmann já tínhamos perguntado se a esperança cristã é própria para fundamentar uma ética. Se a esperança cristã se baseia no evento Jesus Cristo (cf. o 3º grande capítulo "Ressurreição e Futuro de Jesus Cristo"), se a Teologia da Revolução argumenta com o revolucionário Jesus e a Teologia da Libertação com o libertador Jesus Cristo, então, em todos os casos, se deriva a ética de um princípio cristológico. Com isto, no entanto, se restringe, já de antemão, a dimensão universal da ética, que atualmente é inegável: exigências éticas fundamentadas cristologicamente são

compromissivas justamente só para cristãos. A fundamentação cristológica da ética reduz o alcance da argumentação (cf., p. ex., *Teologia da esperança*, pág. 400). Uma ética fundamentada cristologicamente é vazia e sem importância para ateístas e não cristãos (cf. para isto: G. Wingren, "Von der Ordnungstheologie zur Revolutionstheologie", em: *NZsTh* 1970, págs. 1-12). Exigências e princípios de uma ética cristã só podem obter validade universal se empregam argumentos que parecem evidentes não só a cristãos crentes. Mas como pode ser fundamentada uma ética teológica, senão cristologicamente?

Aqui se deveria voltar a refletir sobre o conceito bíblico central "criação" e "criar". Isto não é fácil, pois a teologia do nosso século evitou consideravelmente este tema, principalmente por três razões:

1. Entendendo-se os relatos da criação como depoimentos científico-naturais, a vitória do darwinismo necessariamente era entendida como vitória sobre a teologia.

2. A teologia das ordens da criação contribuíra para a consagração cristã de teorias raciais nacionalistas (Terceiro Reich, África do Sul).

3. O existencialismo isolou o homem de seus vínculos com o mundo da criação.

Todos os três motivos juntos fizeram com que o tema da criação fosse considerado teologicamente suspeito. Justamente em vista da problemática ética do nosso tempo é necessário reconquistar este tema muitas vezes abusado. Nós já vemos as conseqüências que advêm quando uma ética cristã consciente de sua responsabilidade é fundamentada cristologicamente: Cristo, então, é comprometido unilateralmente no conflito social de nosso tempo: Ele é reivindicado ou para apoiar grupos revolucionários, ou, então, para legitimar um regime vigente, um status quo. Com isto o Evangelho é aviltado por ambos os lados. Com isto as questões aflitivas do nosso tempo são disfarçadas eclesiasticamente. Por ambos os lados uma discussão objetiva é bloqueada.

Atualmente pode-se aprender da teologia clássica que a idéia da criação não é usada como um meio de introduzir argumentos cristológicos no debate sobre a sociedade. Mas pelo contrário: A idéia da criação desvia o argumento cristológico do debate e introduz o argumento da conveniência, do senso comum. Gustaf Wingren fornece neste contexto o seguinte exemplo: "Pode-se agradecer a Deus por uma macieira e considerar a colheita como um presente seu. Também é possível, por considerações racionais, cortar a macieira... agradecendo então a Deus pelor ar, pela luz e pelas novas possibilidades de cultivo. Deixar uma árvore ou derubá-la — considerar estas medidas como 'cristãs' ou como 'não cristãs' é uma questão irrelevante. um modo de pensar do qual justamente a fé na criação nos liberta" (l. c., pág. 9s.). Neste exemplo só é preciso substituir a macieira por "ordem social" ou por "governo" para reconhecer o poder explosivo político e a racio-

nalidade (isto é, a universalidade) de uma ética que parte desta maneira da idéia da criação.

Um tema principal da doutrina da criação foi, na ortodoxia, a **antropologia**. Esta associação da antropologia com a doutrina da criação tem uma consequência dupla. Ela evita que os nossos enunciados teológicos sobre o homem sejam fundamentados apenas cristologicamente, por exemplo, e com isso permaneçam restritos ao âmbito intra-eclesiástico. A conexão da antropologia com a idéia da criação impede, por outro lado, que a teologia se declare incompetente para a antropologia (e isto significa, para a ética).

O que significa isto tendo em vista o nosso tema? Nós tínhamos contraposto a Moltmann que a esperança cristã não se presta como base ética. Eram antes traços fundamentais da esperança humana universal (Bloch!), eram, no fundo, argumentos antropológicos que formularam os objetivos da ética cristã. A partir daí poder-se-iam apresentar agora os seguintes pensamentos: A esperança cristã não tem relação direta com a ética. Muito pelo contrário, são "somente" as esperanças humanas, como dados antropológicos gerais, que motivam as exigências, objetivos e programas da ética.

Sem a idéia da criação o segundo círculo de problemas — antropologia, esperança humana e ética — não constituiria necessariamente um tema teológico. Isto significa: A idéia da criação integra na teologia a perspectiva antropológica do nosso tema. Ele mostra que a relação entre teologia e antropologia não pode ser determinada exclusiva, mas inclusivamente. Desta maneira a idéia da criação impede que a teologia se esquive das questões antropológicas do nosso tempo, isto é, da ética numa dimensão universal. Com toda ênfase ela exclui a possibilidade de que a parte antropológica da nossa interrogativa não seja um problema teológico. Pelo contrário, ela torna a teologia aberta para toda a amplitude das tarefas que atualmente se propõem à humanidade. Ela leva os cidadãos à solidariedade com todos aqueles que se esforçam por estas tarefas. Ela nos lembra de que não podemos desincumbir-nos destas tarefas a partir de uma posição exclusivamente "cristã", a qual nos separa do restante dos homens.

Mas ela justamente assim nos liberta de tal modo que nós nos podemos engajar por aquelas medidas com que poderão ser realizados aqueles sonhos da humanidade sobre uma vida melhor.