

DEUS MISTÉRIO DO MUNDO

Segundo Eberhard Jüngel

Henri G. d'Aviau de Ternay S.J.

Por que pretender apresentar numa revista teológica brasileira uma das obras mais características da teologia europeia dos últimos anos, *Deus mistério do mundo*¹, livro do teólogo protestante, Eberhard Jüngel? O próprio autor tenta desencorajar os leitores apressados demais, reconhecendo o seu ensaio como um "livro de estudo que requer efetivamente a paciência de um espírito pesquisador". Por que esse livro interessaria no Brasil? Permite realmente a urgência dos problemas que enfrentamos aqui consagrar ainda tempo a um estudo a longo prazo? Embora se trate de um real desafio, a Teologia latino-americana não pode desligar-se das fontes essenciais da produção teológica europeia, assim como esta, por sua vez, procura incontestavelmente abrir-se ainda mais à criatividade da prática teológica deste continente.

Como indica o subtítulo, este livro parte do debate entre teísmo e ateísmo que toda a teologia moderna enfrenta. Concretamente, a obra de Jüngel oferece o interesse pouco comum de mostrar como um teólogo, quando tem a coragem de repensar o paradoxo da *morte* do Filho do Deus *vivo*, consegue superar os "impasses" da metafísica pós-cartesiana, que conduz ao ateísmo moderno da "morte de Deus". Desta renovação de um pensamento que enfrenta o núcleo mais característico

(1) Eberhard JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, J. B. Mohr, Tübingen 1977, 2ª ed. revisada, 564 pp.. A excelente tradução publicada há dois anos na França e a recente tradução espanhola são mais um motivo para apresentar esta obra. Tradução francesa: *Dieu mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*. Traduzido do alemão sob a direção de Horst Hombourg. Ed. du Cerf, Paris, 1983, 2 vol.. Tradução castelhana: *Dios como misterio del mundo* (Col. "Verdad e imagen" 83). Tradução de Fernando Carlos Vevia. Ed. Sígueme, Salamanca 1984. Nesta apresentação faz-se referência às duas traduções: a tradução francesa é referida no texto pelo número romano do volume e o arábico da página, ambos entre parênteses; à tradução espanhola remete-se pelo número da página em colchetes.

da fé cristã, brotam grandes possibilidades para propor um “discurso” sobre Deus, que tenha mais chances de ser acolhido. Tal é a abertura e o sucesso de uma teologia que consegue tornar-se “evangélica”, porque não tem medo de se tornar “filosófica”, quando necessário. Tentarei indicar rapidamente o conteúdo de cada parte deste livro para dar uma primeira idéia geral da sua dinâmica global; depois desenvolverei particularmente dois pontos mais representativos da originalidade desta reflexão teológica.

Depois de uma longa e importante introdução, a obra se divide em quatro grandes partes. Na introdução, o autor indica o problema que deseja enfrentar, ou seja, a possibilidade de falar de Deus subjacente à possibilidade de pensar Deus face à “aporia teológica fundamental do discurso cristão sobre Deus” baseado na Cruz do seu Filho. As quatro partes principais do livro são as seguintes:

1. “O discurso sobre a morte de Deus como expressão da aporia da idéia moderna de Deus”.
2. “Da possibilidade de pensar Deus”.
3. “Da possibilidade de dizer Deus”.
4. “A humanidade de Deus”.

O caminho a ser percorrido é longo, porque o autor, ao mesmo tempo que tenta entender a situação cultural hodierna, reencontra os pontos essenciais da tradição que repensa e reformula, percorrendo Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Feuerbach, Nietzsche, Heidegger, e, do lado teológico, essencialmente Bonhoeffer, Barth, Lutero e Santo Tomás de Aquino. Um percurso que requer paciência, mas vale a pena, tanto mais que Jüngel em vez de lastimar-se sobre as dificuldades que os teólogos enfrentam para pensar e dizer Deus hoje, redobra seus esforços para desenvolver uma “teologia mais teológica”.

1. UM PRIMEIRO PERCURSO PELO LIVRO DE JÜNGEL

1.1. No Mundo atual, “Onde está Deus?” Deus tem lugar?

A partir da introdução, o autor deixa entender como a sua opção por uma “teologia mais teológica” integra a perspectiva de uma *Revelação* de Deus por ele mesmo. Se hoje Deus “parece sem lugar, tanto no pensamento quanto na linguagem”, isso pode ser, porque somos por demais tributários de uma metafísica ou de uma filosofia que não permite dar conta dele. Só Deus nos revela quem ele é e esta revelação, ele a comunica essencialmente sobre a Cruz. Por esta razão, a única teologia válida é uma teologia do Crucificado (I, 17)[31]. A questão da “necessidade de Deus”, subjacente à problemática dos tempos modernos desde Descartes, coloca a teologia em situação periclitante. Na perspectiva da

revelação, Deus se encontra como alguém que se dá livremente. No seu amor, ele é sem fundamento, sem razão. Ele é mais que necessário. "Deus vem de Deus".

A doutrina tradicional da Trindade desenvolve bem esta idéia de Deus que vem de Deus, para voltar a Deus, mas Jüngel julga que ela não dá suficiente valor à maneira concreta como se realiza esta liberdade viva de Deus: através do homem e de sua crucifixão. Cabe, pois, repensar a morte de Deus e chegar de novo, neste lugar, onde nos é revelado que "a humanidade de Deus faz já parte da sua divindade" (I, 55)[60], qualquer que seja a aversão de uma teologia ligada à metafísica tradicional, para pensar a morte do crucificado, como sendo uma comprovação do "Deus verdadeiro".

1.2. Como se enfrenta a morte de Deus hoje?

Jüngel consagra, de fato, a primeira parte do seu estudo ao exame do tema da morte de Deus, "enquanto expressão do pensamento de Deus nos tempos modernos". Ele desenvolve a hipótese de que o pensamento metafísico, com a sua concepção do absoluto (ser supremo), acaba por esbarrar na idéia da morte de Deus que lhe é oposto e que só é pensável no contexto da fé cristã e sob a condição essencial de que esta se liberte da sua ligação com a metafísica tradicional, enfrentando ao mesmo tempo seriamente os problemas que a última encontrou, a começar com a questão: onde está Deus? Dizendo que ele não está em nenhum lugar, o homem moderno afirma rapidamente a morte de Deus. Jüngel, depois de lembrar que esta afirmação da morte de Deus teve seu lugar primeiro na teologia (especialmente com Lutero), antes de passar à filosofia com Hegel, analisa, com muita atenção, o tema hegeliano da morte de Deus para concluir sobre o que este filósofo pode trazer à Cristologia, apesar das dificuldades inerentes ao seu conceito de Deus.

Concretamente, para Jüngel, "a obscura expressão 'morte de Deus' significa antes uma problematização da essência do que da existência de Deus" (I, 154)[137]. Esta expressão coloca a idéia de Deus em relação com a realidade do transitório/perecível (*das Vergängliche*) que a concepção de um Deus supremo não pode sustentar. Nietzsche sublinha várias vezes que existe aqui uma relação de contradição. Da impossibilidade de pensar Deus, e mais simplesmente de se fazer uma idéia dele, resulta, então, a impossibilidade da sua existência. De fato, teísmo e ateísmo lutam neste contexto em relação à mesma idéia de Deus, que se tornou impossível. Alguns teólogos como Barth e Bonhoeffer, aproveitando a reflexão hegeliana, enfrentam de novo esta aporia para pensar um modo da divindade de Deus que se exprima no seu abaixamento: uma

onipotência que se manifesta no “retraimento da sua onipresença” e uma presença que se realiza no “retraimento da sua onipotência” (I, 159)[141s]. Nesta inversão, só podemos fazer a experiência de Deus, experimentando a sua ausência. “Por isso, a sua presença só pode ser experimentada como revelação” (ibid.)[142]. Na sua relação com o transitório/perecível, com o que passa, o que é Deus não pode ser pensado fora da revelação. Chegamos com isso a um dos pontos essenciais do livro de Jünger.

1.3. Da possibilidade de pensar Deus

A segunda parte da obra trata da questão da possibilidade de pensar Deus. Jünger insiste sempre mais sobre a necessidade da revelação para cumprir esta tarefa de pensar Deus. Ao mesmo tempo em que percebe a fragilidade da certeza de Deus quando fundada sobre a metafísica, a teologia, por sua vez, não se pode resignar a trocar o *pensar* Deus por um *acreditar* e, finalmente, por um *agir*. Ela deve pensar o conteúdo da fé a partir da revelação (I, 168)[149]. Longe de suprimir o pensamento, a revelação nos obriga a pensar mais; pensando de uma outra maneira. O eixo de Jünger é claro. A crise da metafísica que acarretaria o pensamento de “louvar e justificar o transitório/perecível (I, 234)[202], abrindo a porta do ateísmo, obriga a teologia a estabelecer uma nova determinação da relação de Deus e do pensar (I, 235)[203] que integre a dimensão da revelação. Esta exerce um papel fundamental, porque o lugar, no qual Deus pode ser pensado, é uma Palavra que precede o pensamento, palavra que dá a ouvir precisamente no confrontar-se de Deus com o transitório/perecível, com o que passa e morre, no lugar histórico e concreto da cruz de Jesus, o seu Filho. Chegamos aqui a um dos momentos maiores e centrais do livro.

Enquanto o pensamento metafísico, tradicional, pensa o que passa e morre só negativamente, e não consegue pensar, realmente, a morte de Deus, a teologia deve sublinhar o aspecto positivo do que passa e morre. Referindo-se, muitas vezes, a Kierkegaard, Jünger enuncia claramente: “ontologicamente, o positivo do que passa e morre é a possibilidade” (I, 332)[280]. Para ele, “o possível é parte integrante do acontecimento da palavra, e, com ele, constitui o elemento propriamente afirmativo (das Bejahende) no ser transitório” (I, 333)[281], sua dimensão de poder e de promessa. No contexto da cruz de Jesus, a realidade que passa e morre é o lugar do “*conflito entre a possibilidade e o nada*” e a expressão “morte de Deus” significa que “Deus está em cheio nesse conflito” (I, 339)[285]. É fundamentalmente, neste embate, que se revela como Criador, como se revelou Criador ao povo de Israel no ato concreto da sua libertação do Egito, através da passagem do mar. En-

quanto fonte de vida, "Deus é aquele que pode suportar e suporta, que pode sofrer e sofre no seu ser a força destrutiva do nada e, portanto, também a negação da morte, sem ser nisso ele mesmo aniquilado" (I, 342)[287]. O autor pode concluir: "Toda autodeterminação em favor dos outros, origina esta dialética singular do ser e do não-ser, da vida e da morte, que, como dialética pacificada, se chama Amor. ... Na cruz de Jesus Deus se definiu como Amor. Deus é Amor (1 Jo 4, 8)" (Ibid.) [288].

1.4. Da possibilidade de dizer Deus

Aproveitando das chances que oferece esta nova maneira de pensar Deus a partir da cruz do seu Filho, Jüngel consagra a terceira parte deste livro à possibilidade de dizer Deus. A tarefa não é simples: como se pode falar de Deus em linguagem humana, sem diminuir o caráter paradoxal da sua revelação? Como pretender opor-se à tradição filosófica e, também, teológica que defende a tese clássica "o divino é indivizível e inconcebível?" Como ultrapassar a controvérsia sobre o mistério? "Tradicionalmente, explica Jüngel, chama-se mistério aquilo sobre o qual se deve calar, por ser inexprimível. É tido como característica de todas as religiões" (II, 44)[325]. A esse conceito negativo de mistério, o autor contrapõe o conceito positivo do Novo Testamento no qual o mistério não é isso sobre o qual se deve calar, mas aquilo que se deve dizer, guardando a sua dimensão do mistério. Apóia-se Jüngel em 1 Tm 3, 16 e afirma que o caráter público pertence à essência do mistério.

Deste ponto de vista, a utilização da analogia na teologia tomista é bem fraca e limitada, na medida em que se restringe finalmente à afirmação do caráter inacessível de Deus, segundo um esquema de dependência. Frente a todas as resistências dos teólogos e, especialmente, dos teólogos evangélicos (o primeiro K. Barth, por exemplo) em relação ao papel da analogia, devemos perguntar se há "um uso teológico da analogia que corresponda à fé na encarnação de Deus" (II, 91)[362]. Para Jüngel, a parábola desempenha este papel. A linguagem da parábola permite ultrapassar o antropomorfismo simbólico, de perspectiva kantiana, por exemplo (Deus considerado como se fosse homem). A parábola nos abre um leque maior, porque devemos "falar de Deus como um homem, de tal maneira que *este homem* que se chama Jesus possa ser nomeado, conhecido e invocado *como* Deus" (II, 118)[383]. Nesta perspectiva da Encarnação, Jüngel afirma então que, no homem Jesus, que é a Parábola de Deus, "Deus se tornou mais próximo da humanidade do que ela é capaz de estar com relação a si mesma". Por esta razão, "ela estabelece a humanidade numa nova relação consigo mesma na qual a figura é a comunidade ecumênica de Jesus Cristo" (Ibid.). É um aspecto que o autor

poderia ter desenvolvido muito mais. Conclui dizendo que o ser de Deus se revela como Amor: porque ele "é o Amor mesmo, não só *devemos*, mas também *podemos* falar dele. Pois o Amor é capaz de linguagem: *caritas capax verbi*" (II, 119)[384].

1.5. A humanidade de Deus

Esta última parte retoma novamente o percurso de todo o livro a partir do tema da humanidade de Deus. Trata-se de um ensaio de repensar e de reformular a cristologia em relação direta com a Trindade, partindo dos resultados desta longa caminhada. Retemos principalmente a "reflexão hermenêutica" proposta por Jüngel, no início desta parte, para dar fundamento à "teologia narrativa" que se apóia sobre a concepção ebelingiana da palavra como acontecimento. Segundo nosso autor, se o ser de Deus é um *a se in nihilum ek-sistere*, que se revela no acontecimento de uma Palavra, "a linguagem que corresponde a Deus é num sentido eminente palavra-tempo, verbo (Zeit-Wort)" (II, 124)[387]. Por esta razão, esta linguagem toma naturalmente a forma da narrativa. A linguagem correspondente à humanidade de Deus deve, na sua estrutura lingüística, ser, em grau supremo, *temporal*. Esta é a forma de expressão que representa o narrar ("Erzählen") que melhor convém, segundo Jüngel, para dar conta do ser de Deus que reside no vir. Concretamente, o Evangelho conta daquele que se manifestou através da narrativa, conforme a linha da exegese de Käsemann².

A história de Jesus nesta perspectiva é, pela fé, *sacramentum*, antes de ser *exemplum*. Ela está carregada do "potencial crítico" que caracteriza a Palavra de Deus. De fato, o relato evangélico que culmina na história da paixão, da morte e da ressurreição de Jesus, pode ser considerado como *perigoso*, como bem o mostrou J. B. Metz, ao qual o autor se refere neste contexto. Mas esta história é diretamente a história própria de Deus. A história de Deus é essencialmente a sua vinda ao homem. Sua historicidade é seu ser no vir. Aprovando a tese de K. Rahner, segundo o qual "a Trindade econômica é a Trindade imanente e vice-versa"³, Jüngel pode desenvolver em três etapas uma doutrina trinitária que aproveita este novo pensamento de Deus e as várias possibilidades

(2) E. KÄSEMANN, *Essais exégétiques*, Delachaux et Niestlé, 1972. Uma retomada sintética desta obra foi feita por P. Gisel, *Vérité et Histoire. La théologie dans la modernité: Ernst Käsemann*, Beauchesne, Paris 1977.

(3) K. RAHNER, O Deus trino, fundamento transcendente da história da salvação, em: *Mysterium salutis. Compêndio de Dogmática histórico-salvífica*, tomo II/1, Ed. Vozes, Petrópolis 1972, 293.

de contar o seu gesto de Amor: 1) "O ser de Deus na sua diferença do Pai e do Filho"; 2) "Deus como acontecimento do Espírito"; 3) "O Deus trinitário como mistério (segredo) do mundo".

O esforço de Jüngel por encontrar o meio de ultrapassar as aporias da morte de Deus para pensar de novo Deus, hoje, a partir da sua própria revelação, não foi em vão. A partir disso, ele consegue dar um fundamento sólido à teologia narrativa ao mesmo tempo que a uma teologia da esperança. As duas recebem a sua dinâmica de uma nova aproximação trinitária da Cruz do Filho do Deus vivo. Parece interessante aprofundar um pouco mais estes dois pontos que inspiram a originalidade da reflexão teológica de Jüngel: a sua corajosa revalorização da *revelação* que ele sabe acolher essencialmente a partir da *cruz do Deus de Amor*. Apesar de árdua, a sua aproximação do mistério e do paradoxo central de nossa fé sabe fazer-nos já entrar nesta transmutação da morte absorvida pela vida, esta vida eterna que São João identifica com o Amor (1 Jo 3, 15; 3, 16; 4, 9).

2. DOIS PONTOS ESSENCIAIS DA TEOLOGIA DE JÜNGEL

2.1. Uma revalorização corajosa e lúcida da revelação

Devemos reconhecer que Jüngel reflete sobre a realidade da revelação com muita honestidade intelectual, a famosa *Redlichkeit* nietzscheana, requerida para enfrentar a questão complexa da revelação, como o nota Paul Ricoeur⁴. O teólogo alemão acena que a palavra "revelação" é hoje pouco apreciada, mesmo na teologia evangélica, devido ao uso excessivo e ao mau uso categorial deste termo durante os dois últimos séculos. Consciente de que "a revelação não é absolutamente uma autoridade infalível, nem muito menos uma instância que dispensa do trabalho de pensar (I, 244)[210], ele saberá descobrir, a partir de um projeto hermenêutico bem específico, a força que a revelação pode encontrar na prática da teologia.

2.1.1. Um projeto hermenêutico específico frente à hermenêutica tradicional da significação

Desde a apresentação do problema que pretende discutir, na introdução do seu livro, Jüngel se distancia da teoria do sinal proposta por Agostinho que sublinha o caráter referencial dos sinais. Segundo es-

(4) Paul RICOEUR em: *La Révélation*, cap. 1: *Herméneutique de l'idée de Révélation*, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1977, 15.

ta concepção, o sinal fica sempre numa relação de exterioridade com a coisa que ele representa. Aplicar este modelo a Deus vai criar a dificuldade de distinguir a palavra "Deus", que é sinal, do "objeto significado", Deus, que se situa necessariamente além desta palavra. Mas então como *pensar* ainda Deus num tal contexto lingüístico? As conseqüências são de peso. Primeiro, a tentação da resignação; depois o enfraquecimento da fé. Pois, uma fé que não é mais capaz de pensar Deus, não pode mais se pensar ela mesma como fé.

Pelo contrário, a lingüística moderna, por exemplo, a de Austin, valoriza o *caráter interpelativo do sinal*. Há sinais que não remetem a outra coisa senão a eles mesmos, mas que incluem o ser do interpelado num acontecimento global de linguagem. Assim quando a palavra "Deus" é enunciada, aquilo para o que ela acena, não se situa além do sinal, mas consegue englobar Deus e o homem de tal maneira que, nas suas palavras, Deus se torne pensável. A mudança de perspectiva é considerável. Se Deus e o homem se encontram reciprocamente no acontecimento da palavra a ponto de serem nesta palavra, não podemos mais pensar Deus só como o Ser supremo que está acima de nós e não somos mais obrigados a pensá-lo como o Impensável. Pois, conclui Jüngel, desde então, no acontecimento da palavra, ele se comunica e se abre, da mesma forma como os homens podem comunicar-se e abrir-se nas suas palavras. "Deus se torna *pensável*, porque ele pode ser dito" (I, 15s) [30].

Há na reflexão de Jüngel, um pressuposto hermenêutico que vai marcar toda a sua reflexão teológica posterior e que ele considera como uma decisão fundamental implicada numa teologia "evangélica" (I, 238)[205]⁵. A decisão é a seguinte: "o lugar da possibilidade de pensar Deus é uma Palavra que precede o pensamento". Esta inversão entre dizer e o pensar funda todo um projeto hermenêutico e mede a distância entre duas imagens de Deus: Deus acima de nós (Deus do teísmo) e Deus no meio de nós (Deus da fé cristã). O que vem antes não é mais o pensamento, segundo a concepção da metafísica tradicional, mas a palavra que dá que pensar, como diz Ricoeur. De fato, ao mesmo tempo que Jüngel marca a prioridade da Revelação, sublinha a estreita relação que deve permanecer entre ela e o pensamento. Já na apresentação do fim da primeira parte do seu livro, tivemos a oportunidade de mostrar o desenvolvimento da sua decisão hermenêutica, onde aparentemente ne-

(5) Para evitar confusões, transcrevo a importante definição de teologia evangélica dada por Jüngel: "por teologia *evangélica*, entendemos sempre um discurso que anuncia a identidade de Deus e de Jesus crucificado como Boa Nova. Enquanto evangélica, ela é católica" (I, 238, nota 172)[205, nota 171].

nhuma palavra de revelação se faz ouvir, no conflito entre a possibilidade e o nada, na morte do Filho de Deus vivo. É absolutamente importante para nosso autor que, na cruz, se faça ouvir uma palavra que permita superar a aporia fundamental do pensamento de Deus nos tempos modernos, a dificuldade de conciliar a imutabilidade de Deus, que está acima de nós, com a dimensão efêmera da história.

2.1.2. A revelação como acontecimento relacional numa presença na ausência

Primeiro, a palavra da revelação como acontecimento é palavra tempo, *Zeit-Wort*, como ponto de encontro do passado, do presente e do futuro. Na palavra, presença atual, futuro e passado são ontologicamente assumidos um no outro, embora, enquanto história, eles se distanciem mutuamente. Na mesma linha, o reconhecimento da Palavra como palavra rompe uma concepção demasiado estreita do real que herdamos de Aristóteles⁶ e obriga-nos a integrar nele a força do possível, mesmo quando se trata do transitório/perecível. Já apontamos como, para Jüngel, o possível é parte integrante do acontecimento da palavra e como, unido a esta, constitui o elemento propriamente afirmativo no ser transitório/perecível. Desta maneira, uma palavra se faz realmente ouvir no confronto entre o possível e o nada na cruz.

Enquanto ato de revelação, este acontecimento é também um ato relacional de tornar presente um ausente enquanto ausente. As consequências desta distância de Deus na sua presença têm repercussões acentuadas. Por exemplo, uma teologia evangélica, que atribui aos textos bíblicos uma significação especial, deve bem reconhecer que, "mesmo nestes textos, Deus *não* se abre *imediatamente* enquanto Deus" (I, 242) [208]. Esses textos não falam a linguagem de Deus, mas só uma linguagem humana. Entretanto dentro dos limites da nossa linguagem, eles falam do que Deus mesmo falou. Eles dão a reconhecer Deus como um ser falante. Ao fazer isso, eles descartam o engano de acreditar que a Bíblia seria ela mesma um Deus que fala, segundo Jüngel.

De uma maneira geral, isso não quer dizer que Deus fique incógnito, por princípio, mas, no caso da revelação do seu Filho, por exemplo, só o fim do estado de presença imediata de Jesus, só a sua morte e seu retraimento do mundo, permitem entender o seu ser como vindo de Deus. Enquanto é ausente, Deus se torna tanto mais presente: esta é, segundo Jüngel, a estrutura fundamental da revelação do mundo. Por esta

(6) Através disso Jüngel remete ao seu ensaio: *Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre*, em: *Unterwegs zur Sache*, Kaiser, München 1982, cf. especialmente pp. 217 a 219.

razão, ele conclui: é a fé que corresponde antropologicamente ao conteúdo da revelação. Como é só na fé que o ausente Jesus se torna presente enquanto ausente, só podemos acreditar na vinda de Deus ao mundo, no ser do homem Jesus. Mas se deve reconhecer que, nesta revelação, o "interior" de Deus "é precisamente uma orientação para o 'exterior'" (I, 344)[289], para entrar no mistério da entrega do seu Filho, como a sua própria. Deus caminha para ele mesmo, quando ele caminha para o outro, para o que não é. Sem levar em conta, nesta altura da apresentação, a dimensão trinitária e escatológica da comunicação de Deus, consideremos uma última característica do aspecto relacional da revelação na obra de Jüngel.

Na base de liberdade e de dom, Deus é finalmente acessível, porque se torna acessível (*zugänglich*). No presente contexto do seu livro (na segunda parte), precisa o autor que a revelação significa primeiramente só isto: Deus é sujeito incondicionado de si e, como tal, unicamente acessível, porque se torna acessível. Se Deus mesmo não tiver *aberto* acesso a si, "o pensamento construirá sem dúvida uma idéia de Deus, mas uma idéia que ele mesmo poderá depois destruir e mesmo que precisará destruir a seu tempo" (I, 245)[210]. Esta radicalidade da posição de Jüngel, nesta altura do seu livro, vai criar dificuldades de um ponto de vista teológico e também filosófico. O que nos interessa aqui é a sua orientação geral: parece-nos fundamental a inversão que ele quer realizar a partir da sua concepção da Revelação. E, realmente, é, na obscura expressão "morte de Deus", que acontece esta inversão. "Não é a identificação do homem com Deus, que conduz necessariamente a substituir Deus pelo homem (concebido como ser genérico), mas é a identificação de Deus com o *único* homem Jesus *em proveito de todos os homens* que significa originariamente e indefectivelmente o discurso sobre a morte de Deus" (II, 121)[385], a partir da sua revelação. Esta identificação expressa primeiro não a divindade, mas a humanidade de Deus. A sua humanidade se manifesta até o grito do Crucificado; a grande voz (*phonè megále*) com a qual Jesus gritou morrendo teria sido a própria voz de Deus (*phonè theou*) (Mc 15, 34-37), no momento do seu abandono por Deus. Neste momento, de maior ausência, se faz ouvir com este grito a Palavra de Deus que suscita a profissão de fé do centurião pagão que interpreta a morte de Jesus (II, 221s)[461]. Na verdade, na hora do seu mais profundo abandono, ele não ficou sozinho. O Pai estava com Ele (Jo 16, 32).

2.2. A dimensão trinitária e escatológica da morte do Deus vivo

O centro da revelação para Jüngel que fez, seguindo a Lutero, a opção por uma "teologia do Crucificado", é, sem dúvida alguma, a cruz

do Filho de Deus. Queríamos indicar rapidamente como o autor destaca o aspecto trinitário e escatológico do paradoxo crucial da fé cristã.

2.2.1. Jesus – crucificado, “vestigium trinitatis”

O ponto de partida de Jüngel é o seguinte: A doutrina trinitária tem a pretensão de exprimir uma verdade bem simples: “Deus vive”, verdade que deve se verificar na situação difícil da morte do homem Jesus de Nazaré, reconhecido e assumido por Deus. A certeza da vida de Deus, neste caso, se verifica só porque o fim mortal da vida humana de Jesus fundamenta o começo de uma nova relação de todos os homens com Deus. De fato, a morte de Jesus abre, na perspectiva do que ele experimenta, uma nova relação com Deus. Nesta morte, “o ser de Deus se abre na sua vitalidade divina” (II, 192)[438]. “A divindade do Deus vivo, explica Jüngel, – o caráter divino da sua vida e, por conseguinte, a vitalidade de Deus – corresponde num sentido muito preciso à morte desta vida humana. A vida de Deus corresponde à morte de Jesus, *assumindo-a*. Desta maneira, tomando sobre si esta morte, ela a *vence*” (Ibid.)[438]. O Deus vivo que sofre, na sua divindade, a morte de Jesus, manifesta assim o seu ser divino como unidade viva de vida e de morte, e a fé apoiada na certeza deste Deus vivo, que se verifica na morte de Jesus, anuncia e narra com a história de Jesus Cristo a tensão entre a vida eterna e a morte temporal que determina o ser de Deus mesmo. Marcando, neste contexto, a relação entre a história de Jesus Cristo que deve ser narrada, e a doutrina trinitária que remete ao conceito, Jüngel conclui: “a fé pensa e confessa esta história no conceito do Deus uno e trino” (II, 193)[439].

2.2.2. O Deus Amor vindo para si, vem para o mundo, ainda hoje

Nesta perspectiva, a doutrina da Trindade não é uma especulação, porque a história da vida própria de Deus na sua relação trinitária é a mesma que tem a ver com a salvação dos homens. O “interior” de Deus é precisamente uma orientação para o exterior e isto se verifica na morte do seu Filho que ainda hoje está acontecendo, na sua possibilidade de se identificar ao máximo com o que é mais diferente dele. Neste acontecimento, Deus se revela precisamente como Deus de Amor na sua possibilidade de se identificar e de se diferenciar nele mesmo e com o mundo. Quando Deus ama, este ato implica distinção nele mesmo: o Pai é aquele que ama; o Filho é o amado; o Espírito Santo é o acontecimento do Amor. Na morte do Filho, temos a distinção absoluta entre Pai e Filho e, na sua Ressurreição, entram em nova relação um com outro, graças à ação do Espírito Santo. Preservando a distinção, ele faz a unidade do ser divino. Esse acontecimento é o próprio amor. Neste amor,

se manifesta entre Deus e o homem a diferença que falta em Feuerbach. O homem ama, mas não pode ser amor. Jesus crucificado é a chave do conceito cristão de Deus, porque mostra a distinção entre Deus e Deus, no abandono do Filho feito por nós pecado e maldição da lei que existe em vista da alegria do Evangelho.

Deus veio a este mundo: por isso ele é aquele que vem, Jesus Cristo, e é só através dele que temos conhecimento de Deus. Ele nos faz conhecer Deus em si mesmo como aquele que vem: como Pai, Deus vem de Deus, como origem de si mesmo que precede o ser e o não-ser, senhor do ser e criador. Na pessoa de seu Filho, Deus vem em direção a Deus no momento em que vem em direção ao homem. Nesta saída de si, ele vence a morte e se manifesta como vivo e eterno. Na pessoa do Espírito Santo, Deus vem como Deus. Deus é sua origem e seu fim, mas permanece em relação consigo mesmo e não cessa de vir de Deus em direção a Deus. Sua própria mediação é o Espírito Santo. Assim, Deus é fundamentalmente aberto a um maior amor, maior conhecimento, aberto ao mundo. O seu ser é um ser no Devir, no seu próprio futuro do homem e do mundo, com os quais ele se manifestou intimamente relacionado na entrega do seu Filho. Assim, Deus deve ser entendido como mistério (segredo) do mundo, porque, no amor, Deus e os homens partilham o mesmo mistério (segredo).

Uma última palavra em relação a uma dificuldade real: a reflexão teológica de Jüngel é desencarnada demais⁷. É verdade que ele não pratica a teologia a partir de um compromisso concreto com os pobres. A resposta cartesiana que ele dá no Prefácio do seu livro: "cada coisa no seu lugar e no seu tempo", corre o risco de decepcionar muito a teólogos latino-americanos. Entretanto, embora ele infelizmente desenvolva a sua própria reflexão sem se referir às promessas da teologia da libertação latino-americana, ousa esperar que muitos teólogos deste país consigam convencer os teólogos europeus de que uma reflexão teológica de qualidade é igualmente possível a partir da práxis. Uma obra como *Teologia e Prática*, de Clodovis Boff, que felizmente acaba de ser traduzida ao alemão, é uma prova de que se pode superar o aspecto nefasto do provincialismo teológico sob todas as suas formas.

(7) O teólogo alemão Jürgen MOLTMANN, professor em Tübingen, na mesma Universidade que Jüngel, oferece a grande vantagem de integrar a pastoral na sua reflexão teológica. O seu último livro *Trinität und Reich Gottes*, Kaiser Verlag, München 1980 é bem característico desde este ponto de vista (trad. esp.: *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca 1983). Um livro mais acessível, embora vá menos longe, a meu ver, na perspectiva da reflexão "sistemática".