

De que Deus falamos? Conceitos de fé e fé nos conceitos

Para falar de Deus, num contexto cristão, não é possível prescindir da Revelação. O modo como a humanidade se aproxima dessa Revelação ao longo da história, de certa forma influencia muito, senão define, o modo de ser e de crer, de organizar-se em comunidade e de viver a sua fé. E extremamente variados foram os modos de se aproximar da Revelação, que, tendo sua plenitude em Jesus Cristo, experimentou nos primeiros séculos de um ardor vivo e de uma legitimidade sem igual (no passado ou no futuro), e que chegou a beirar o fundamentalismo em épocas mais sombrias.

Por isso, era tão importante estabelecer as bases da compreensão de Revelação a ser assumida nesse estudo. Não uma postura mecanicista ou ideológica, mas uma abertura progressiva a uma compreensão dialógico-processual da Revelação, que, a cada tempo e a cada cultura se mostra de forma ímpar, já que ao ser humano é impossível apreender a totalidade de Deus. As imagens e textos bíblicos nesse estudo serão abordados a partir desses pressupostos já trabalhados no capítulo anterior.

Dessa caminhada quanto ao conceito e compreensão de Revelação, desdobra-se (ou talvez se pressuponha) o entender não reducionista em sentido lógico-formal do conceito de *verdade*. O que é verdadeiro – principalmente a respeito de Deus – não é necessariamente ou somente o que não contradiz a *tabela da verdade* da lógica formal aristotélica. Por isso uma linguagem *mais narrativa* se apresenta importante, senão necessária, para essa reflexão, e esse é outro desafio a ser enfrentado. Por fim, a mística se apresenta como o *critério de experiência* para o que se propõe estudar essa dissertação.

Assumidos esses pressupostos explicitados no capítulo anterior, pode-se agora apresentar uma reflexão direcionada a algumas imagens primeiras de Deus. E, certamente, se não se renuncia ao *querigma* da fé, o tema de Deus como Amor se apresenta como um dos primeiros objetos de estudo. Nesse estágio do trabalho, esse assunto será abordado na imagem de Deus como *Pai* e em alguns desdobramentos e conseqüências possíveis, buscando a imagem vétero-testamentária de Pai como sinal de autoridade, respeito e proteção. Aqui se

buscará explorar as contradições presentes na figura de Abraão, especificamente quando aceita oferecer o seu único filho em holocausto.

Mas a imagem de Deus como Pai não se define pelo agir de Abraão, e talvez de forma radical se transforma no relacionamento de Jesus com Deus Pai, *Papai, Abbá!* Na imagem *paterna* de Deus brota a necessidade de comunhão, de estar em relação.

Certamente Jesus só chama a Deus de Pai, e de forma tão carinhosa, porque *seu pai*, José, representou um papel diferente de tantos pais abusivos, violentos, exploradores. Leonardo Boff tem uma obra em que se dedica a José como a personificação do Pai. Nesta obra ele diz:

Em José de Nazaré, no artesão-carpinteiro, no esposo e no pai de Jesus, o Pai encontrou a pessoa conatural a Ele. Nele decidiu se personificar. O Pai é invisível. José é igualmente invisível, consoante os textos do Segundo Testamento. É invisível ao largo dos séculos de existência cristã. [...] O Pai é silêncio abissal. José é o protótipo do silêncio. Não nos deixou nenhuma palavra, apenas sonhos. Sua fala não é por palavras, mas por atitudes, gestos, compromissos de pai e de esposo. Ele dá forma ao silêncio do Pai. O Pai é o “artesão” do universo, como diziam os Padres da Igreja latina e grega, pois Ele criou, junto com o Filho e o Espírito, todas as coisas do céu e da terra. José é artesão-carpinteiro que trabalhou em sua oficina junto com seu filho Jesus de Nazaré [...] O Pai trabalha através do trabalho de José¹.

Como pai, José era diretamente responsável pela educação de seu filho homem, Jesus, e certamente muito tem a ver com a educação na fé e no modo de agir de Jesus. Essas dimensões entretanto, não serão aprofundadas neste estudo por questão de delimitação, preferindo-se aqui focar mais nas relações trinitárias².

Embora sem explicitar, mas tendo como pano de fundo a experiência de um Deus Amor, daí brota a consciência de que quem ama quer o bem. Sendo um dos atributos de Deus tanto a onipotência quanto a bondade, estas devem conviver na medida da experiência humana possível. A mitologia e o simbólico são instrumentos não só para expressar, mas para possibilitar essa experiência de Deus. Aqui o maior obstáculo é a redução a um deus externo, intervencionista. Como se fosse possível ignorar todo o mistério trinitário e teimosamente persistir numa caricatura de um deus estranho, gênio mágico a realizar alguns desejos.

¹ BOFF, L. *São José a personificação do Pai*. Campinas: Verus Editora, 2005, p. 172.

² Para aprofundar esse tema cf. BOFF, L. . *A Trindade, a sociedade e a libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986.

Tanto essa pseudo-onipotência, que de tão abstrata se torna vazia de sentido quanto o falso paradoxo do deus onipotente que não pode ser bom se *permite* o mal serão objetos da segunda parte desse capítulo. Para iniciar os trabalhos é importante ainda ressaltar mais uma vez o caráter dinâmico do processo de formação de qualquer conceito.

3.1

Meu pai e meu Deus

O discurso ousado de Jesus, chamando Deus de Pai, e mais ainda, de Papai ou Papaizinho – *Abbá* – certamente ilumina toda possibilidade de relacionamento com Deus. Redesenha qualquer imagem possível com cores mais ternas, no plano da familiaridade de quem ama, ou pelo menos, de quem é amado (por Deus, ou seja, todos os seres humanos).

A figura paterna, devido à cultura e organização patriarcal talvez, representa uma influência significativa na formação da criança. Não só pelo *poder* exercido diretamente na condução de sua formação, mas por tudo o que a figura paterna representa no mundo em formação da criança. Parece seguro reconhecer essa importância inclusive na formação do conceito *Deus* no imaginário infantil. No contexto da antropologia religiosa admite-se que “à criança não pode representar-se Deus a não ser a partir das imagens parentais ou de traços tomados dos adultos que a cercam.”³

É claro que a experiência familiar mais ou menos positiva influencia na formação de conceitos relacionados às relações familiares. Chamar Deus de Pai tem conotação de algo diferente para alguém cujo pai sempre presente é sinal de unidade e felicidade familiar, e para alguém cuja figura paterna é ausente ou negativa. Mas mais do que isso, trata-se da compreensão ideal de *pai* que se forma

³ MESLIN, M. *Fundamentos de antropologia religiosa*. A experiência humana do divino. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 342. E o autor continua: “Jean Piaget mostrou a importância dos ‘esquemas afetivos’ que ligam o indivíduo a seu meio ambiente humano de origem. A presença concreta do pai produz na consciência da criança uma certa imagem paterna que é feita de todas as relações afetivas que foram tecidas entre seu pai e ele. [...] A essa forma paterna vêm se somar na consciência da criança todas as significações culturais e sociais que delimitam e precisam o lugar e o papel do pai. Resulta daí uma constelação psíquica no seio da qual o pai age como um significativo, um centro ativo de significações para a criança. O pai se torna pela criança e, por meio dela, um símbolo ativo; ela interpreta os comportamentos de seu pai diante de tudo o que a cerca; ela se antecipa a ele por meio de perguntas que exprimem seus desejos e necessidades”.

no imaginário que é aplicada direta ou indiretamente às imagens divinas. Quando dizemos que Deus é Pai, não estamos relacionando-o aos costumes de determinado ser humano que é pai de alguém. Não é que são os *pais determinados* critérios para Deus, mas eles influenciam em suas imagens, afinal, não existe apenas *pai*, mas sempre *um pai*, ou melhor, *pai de alguém*, concreto, determinado.

Outro fator reconhecido é que a imagem projetada de Deus Pai não é, exclusivamente masculina. Isso porque o conceito ideal vai se formando com mesclas de atributos paternos e maternos, e assume o *nome* Pai sem excluir o aspecto materno. O objetivo aqui não é esgotar o assunto, mas ainda apelando à antropologia religiosa, pode-se perceber o profundo fator familiar e a influência do contexto na formação simbólica da criança, que aprende relacionado com o que vê, vive e experimenta, não de forma exclusiva, mesmo em relação ao pai ou à mãe.

A ideia real de Deus se formaria pela mediação das duas imagens parentais reconhecidas em suas funções diferenciadas. Transcendendo os limites humanos do pai e da mãe. Deus aparece como a síntese dos contrários. Contudo, o símbolo do Pai aparece como o mais apto a ser relacionado com o Ser divino, pois ele manifesta um conjunto de qualidades paternas que os sujeitos estimam ser as de Deus: lei, autoridade, saber, reconhecendo-lhe também qualidades claramente maternas: disponibilidade, acolhimento afetivo, paciência. A imagem de Deus nunca remete a um polo parental apenas, excluindo o outro⁴.

Não é, entretanto, objetivo desse estudo analisar o processo cognitivo da criança, nem o seu desenvolvimento psíquico ou relacional. Este exemplo apenas aponta o caráter processual do rosto paterno de Deus. Não só as imagens relacionadas ao divino, mas todo conceito humano diz respeito à experiência, isso está implícito quando dizemos ser um conceito *humano*. E como tal, é fruto de um processo, histórico, cognitivo, relacional. Isso ao mesmo tempo que garante uma maior possibilidade de comunicação desses conceitos, assumindo um aspecto altamente simbólico, mesmo enquanto linguagem, assume também em sua natureza relacional da existência aquilo que para alguns parece imprecisão ou fraqueza: trata-se de sua dinamicidade e não afirmação formal.

Todas as imagens de Deus são construídas, Deus não se revela a nós face a face, até porque, segundo garante a Escritura, o ser humano não suportaria ver Deus face a face e morreria (cf. Ex 33,18-23; Jo 1,18; 5,37; 6,46). Alegoria muito

⁴ MESLIN, M., *Fundamentos de antropologia religiosa*, p. 344s.

interessante e precisa, pois supor que o maior possa ser contido no menor, extrapola a lógica; assim, ver, ou compreender Deus enquanto Deus, faria o ser humano deixar de ser humano, limitado por natureza e menor. Mesmo quando o próprio Deus se rebaixa, tem sua kénosis e por ela se torna acessível, isso permanece um mistério – talvez o maior mistério da fé cristã – o Mistério da Encarnação: agora não apenas se vê a Deus, mas se toca (cf. 1Jo).

Esse Deus feito humano participa de nossa vida e nos apresenta uma nova face de Deus, sobre a qual também refletiremos em âmbito trinitário.⁵

Antes disso, uma história que ilustra as limitações, inclusive do processo de construção das imagens que atribuímos a Deus, é a passagem bíblica do sacrifício de Isaac, que merece ser analisada com mais atenção.

3.1.1

O Abbá de Isaac – Deus que não cabe em nossos conceitos

“Que eu não devo matar meu bom filho, é totalmente certo; mas que tu, que me apareces, sejas Deus, disso não estou seguro, nem poderia estar, mesmo que essa voz ressoasse do céu visível...[Kant]”⁶

A passagem em que Deus pede, ou melhor, ordena a Abraão que mate e ofereça seu único e amado filho em holocausto, tomada em sentido literal gera consequências devastadoras para qualquer imagem de Deus. Não apenas por apresentar pressupostos mesquinhos atribuídos à natureza divina, mas ainda por embasar toda a fidelidade à promessa, e mesmo a bondade de Deus como condicionada e resultado desse terrível sim de Abraão.

Embora bastante conhecida, faz-se questão de transcrever aqui a passagem por inteira.

Depois desses acontecimentos, sucedeu que Deus pôs Abraão à prova e lhe disse: “Abraão!” Ele respondeu: “Eis-me aqui!” Deus disse: “Toma teu filho, teu único, que amas, Isaac, e vai à terra de Moriá, e lá o oferecerás em holocausto sobre uma montanha que eu te indicarei.” Abraão se levantou cedo, selou seu jumento e tomou consigo dois de seus servos e seu filho Isaac. Ele rachou a lenha do

⁵ Talvez uma das maiores lacunas deste trabalho seja não dar o espaço merecido ao Jesus histórico, ao que a vivência, as escolhas e presença de Jesus de Nazaré alteram nossa imagem de Deus. Por motivos de delimitação, fazemos aqui outros enfoques e sugerimos algumas entre tantas boas obras de cristologia: SCHILLEBEECKX, E. *Jesus a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008; MOINGT, J. *O homem que vinha de Deus*. São Paulo: Loyola, 2008.

⁶ Apud QUEIRUGA, A.T., *Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus*, p. 76.

holocausto e se pôs a cominho para o lugar que Deus lhe havia indicado. No terceiro dia, Abraão, levantando os olhos, viu de longe o lugar. Abraão disse a seus servos: “Permaneço aqui, com o jumento. Eu e o menino iremos até lá, adoraremos e voltaremos a vós.” Abraão tomou a lenha do holocausto e a colocou sobre seu filho Isaac, tendo ele mesmo tomado nas mãos o fogo e o cutelo, e foram-se os dois juntos. Isaac dirigiu-se a seu pai Abraão e disse: “Meu pai!” Ele respondeu: “Sim, meu filho!” – “Eis o fogo e a lenha”, retomou ele, “mas onde está o cordeiro para o holocausto?” Abraão respondeu: “É Deus quem proverá o cordeiro para o holocausto, meu filho”. E foram-se os dois juntos. Quando chegaram ao lugar que Deus indicara, Abraão construiu o altar, dispôs a lenha, depois amarrou seu filho Isaac e o colocou sobre o altar, em cima da lenha. Abraão estendeu a mão e apanhou o cutelo para imolar seu filho. Mas o anjo do Iahweh o chamou do céu e disse: “Abraão! Abraão!” Ele respondeu: “Eis-me aqui!” O Anjo disse: “Não estendas a mão contra o menino! Não lhe faças nenhum mal! Agora sei que temes a Deus: tu não me recusaste teu filho, teu único.” Abraão ergueu os olhos e viu um cordeiro, preso pelos chifres num arbusto; Abraão foi pegar o cordeiro e o ofereceu em holocausto em lugar de seu filho. A este lugar Abraão deu o nome “Iahweh proverá”, de sorte que se diz hoje: “Sobre a montanha, Iahweh proverá”. O Anjo de Iahweh chamou uma segunda vez a Abraão, do céu, dizendo: “juro pro mim mesmo, palavra de Iahweh: porque me fizeste isso, porque não me recusaste teu filho, teu único, eu te cumularei de bênçãos, eu te darei uma posteridade tão numerosa quanto as estrelas do céu e quanto a areia que está na praia do mar, e tua posteridade conquistará a porta de seus inimigos. Por tua posteridade serão abençoadas todas as nações da terra, porque tu me obedeceste. Abraão voltou aos seus servos e juntos puseram-se a caminho para Bersabeia. Abraão residiu em Bersabeia (Gn 22,1-19)”⁷.

Essa passagem bíblica é muito significativa enquanto alegoria de compromisso e fidelidade, atributos essenciais para a fé. Além disso, o mistério da ação de Deus que garante o sucesso daquele que crê permanece na intervenção no último instante do anjo. Mesmo assim, a interpretação imediata do texto não deixa de ser, em certo sentido, assustadora.

Primeiro, há um Deus que *põe à prova*, em sentido estrito. Como quem não conhece os corações e precisa prová-los para conhecê-los. Não um Deus, a primeira vista, dispensador de misericórdia, mas de uma justiça fria, dependente e condicionada. E Ele põe à prova de forma *terrível*, a princípio impensável, com o intuito, e nisso está a provação, de confundir e minar a própria fé. De imediato emerge a angustiante pergunta: Como Deus poderia ser o Deus verdadeiro, o Deus fiel, da Promessa, se Ele pede justamente que Abraão acabe com o fruto da Promessa?! Mas são duas as ordens de Deus. A primeira manda oferecer. A segunda, pela voz do anjo, manda não fazer mal. Uma não pode, e não deve ser compreendida sem a outra. A primeira não tem sentido sem a segunda, no entanto,

⁷ Todas as citações bíblicas neste trabalho seguem o texto da Bíblia de Jerusalém.

o salto de Abraão nessa fé que não vê ou compreende, consegue realizar na primeira a experiência do Deus da segunda. A imagem do Deus que fica na primeira ordem caricaturiza a face de Deus que se revela depois do *não faças mal ao menino*.

Dentro dessa problemática complexa surge o tema do sacrifício humano que é bastante polêmico, mesmo para a época. Parece clara a luta de Israel em proibir o que deve ser um costume da região, ou pelo menos algo presente em seu tempo.

Essa preocupação aparece na *Lei*, quando o Levítico e o Deuteronômio proíbem de entregar os filhos a Molec: “Não entregarás os teus filhos para consagrá-los a Molec, para não profanares o nome de teu Deus. Eu sou Iahweh” (Lv 18,21)⁸; e “Que em teu meio não se encontre alguém que queime seu filho ou sua filha, nem que faça presságio, oráculo, adivinhação ou magia” (Dt 18,10).

Que o tema dos sacrifícios humanos seja recorrente no contexto da formação do povo no Antigo Testamento, parece seguro afirmar. Mas, ainda mais, parece estar embrenhado inclusive nas práticas de Israel, ou ao menos nos limites das influências recebidas de outros povos. Assim parece ilustrar textos como o capítulo 21 do segundo livro de Samuel, em que sete dos descendentes de Saul são entregues aos gabaonitas para serem desmembrados diante de Iahweh como reparação por Saul ter perseguido e querido exterminar os gabaonitas, com os quais Israel estava ligado por juramento.

Relevante ainda a essa temática é o texto do sacrifício oferecido por Jefté depois de sua vitória sobre os amonitas. O texto de Juízes capítulo 11, versículos 29 a 40 narra o voto que Jefté teria feito a Iahweh “Se entregares os amonitas nas minhas mãos, aquele que sair primeiro da porta da minha casa para vir ao meu encontro quando eu sair são e salvo do combate contra os amonitas, esse pertencerá a Iahweh, e eu o oferecerei em holocausto” (Jz 11,30s.). Voltando vitorioso, Jefté encontra sua filha dançando ao som de tamborins, vindo lhe saudar. Sabendo do voto, ela própria aceita seu destino, pedindo apenas que lhe

⁸ A nota h da Bíblia de Jerusalém sobre esse texto (Lv 18,21) esclarece: “Estes sacrifícios de crianças que ‘se fazia passar’ pelo fogo, isto é, que eram queimadas, são um rito cananeu condenado pela Lei (Lv 20,2-5; Dt 12,31; 18,10). Este rito se introduziu em Israel, especialmente em Jerusalém, no incinerador do vale de Ben-Enom (a ‘Geena’: 2Rs 16,3; 21,6; 23,10; Is 30,33; Jr 7,31; 19,5s; 32,35; Ez 16,21). – A origem da palavra Molec é fenícia: designa um tipo de sacrifício; ela foi, além disso, divinizada em Ugarit, onde o nome aparece na lista dos deuses. Em Israel foi aceito como um vocábulo divino e certo número de textos falam de sacrifícios oferecidos ao deus Molec (isto é, *Melek*, ‘o rei’, vocalizado como *boshet*, ‘a vergonha’).

permita ir com as amigas ao deserto *chorar sua virgindade* – pois ficar sem descendência era motivo de desonra para a mulher⁹, e mesmo assim, na Epístola aos Hebreus, Jefté é citado entre os justos como Davi, Samuel e os profetas (cf. Hb 11,32).

Interpretando em sentido literal todos estes textos, nos deparamos com um Deus cheio de paixões, que cede aos desejos humanos de vingança, reparação e recompensa.

O sacrifício de Isaac, por sua própria força, constituía um caso paradigmático: aberta a possibilidade do questionamento, o horror moral que a *leitura realista* suscitava já não podia ser encoberto, como tampouco podia sê-lo a evidente contradição teológica entre a figura de Deus que aí aparecia e a que posteriormente se havia configurado na tradição bíblica. Tradição que culminou em Jesus de Nazaré¹⁰.

É preciso recuperar o sentido cristão do significado, estabelecendo critérios de interpretação, sempre a partir da Ressurreição. Leituras literais se tornam fundamentalistas, confusas, suscetíveis à manipulação. Nesse sentido é que a letra mata, e o espírito vivifica. Faz-se urgente desde já a superação de um deus intervencionista, juiz frio/cruel ou sedento de sangue. Nesse sentido quem sabe até seja possível recuperar o valor do símbolo: fé-entrega.

Abraão, interpelado por Deus, pelo Deus cabível diante das condições de possibilidade de Religião de seu contexto, época, cultura e experiência pessoal, representa um valor importante para a expressão religiosa possível e real de então: a fidelidade. A exigência de matar Isaac, seu filho, põe à prova sua esperança: estaria ela em Deus ou em sua própria capacidade de ser fiel?

É óbvio que hoje não se pode tomar ao pé da letra essa narração, pois, lida assim, torna-se verdadeiramente horrível e inaceitável. De fato, tem-se a impressão de que quase sempre e unicamente é uma inércia interpretativa e “teórica” que mantém a crença nessa realidade, enquanto a convicção vivida e profunda a considera não acontecida no mundo real. O grave é que, ao *não se tornar consciente, continua influenciando a teologia e causando estragos na vivência*¹¹.

⁹ Sobre o texto do voto de Jefté (Jz 11,29-40), a *nota c* da Bíblia de Jerusalém atesta que realmente houve o sacrifício: “A história do voto de Jefté (vv. 30-31.34-40) tem por finalidade explicar uma festa anual que se celebrava em Galaad (v. 40) e cuja verdadeira significação é desconhecida. Não se deve atenuar o sentido: Jefté imola a própria filha (v. 39) para não faltar ao voto que fizera (v. 31). Os sacrifícios humanos sempre foram reprovados em Israel (cf. já Gn 22), mas o narrador relata a história sem nenhuma censura, e a ênfase parece mesmo estar posta na fidelidade ao voto pronunciado”.

¹⁰ QUEIRUGA, A.T., *Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus*, p. 78.

¹¹ QUEIRUGA, A.T., *Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus*, p. 80.

Não é só a questão da leitura literal que pesa nessa reflexão. Mesmo a interpretação simbólica da passagem dificulta uma retomada cristã do Deus de Abraão, pois a semelhança com o sacrifício da Nova Aliança – do próprio Deus que oferece seu filho único e amado em prol da Aliança – não pode ser lido de forma fatalista.¹²

Os temas da obediência e da fidelidade sempre estiveram presentes na busca pela generosidade de Deus. Tópicos como os do livro de Jó, que apresenta um Deus que dá abundantemente, e que tira simplesmente para provar se seu servo Jó irá continuar fiel, e que depois dá de novo – inclusive que tira seus filhos e depois *repõe* outros –, explicitam muito mais uma imagem cultural de seu contexto familiar que uma experiência religiosa original. Assim também as passagens que frisam a obediência total, beirando uma obediência cega, explicitam nem tanto um valor moral, mas uma hierarquia senão explícita, ao menos considerável, quanto ao que realmente pode e deve ser irrenunciável na vida do crente. Deus está acima de tudo: família, saúde, propriedades, e acima mesmo da vida humana – o que é verdadeiro, especialmente se pensado num plano formal, teórico, como deve-se considerar o sentido por trás dos ensinamentos bíblicos, que servem para *pautar* a vida concreta. O plano realmente concreto não se coloca nessa discussão.

Ainda hoje o acento na obediência literal, que não se distingue da obediência cega, nada contribui para melhorar a experiência de Deus, tampouco para incentivar uma hermenêutica mais adequada dos textos bíblicos, uma que leve em conta seu aspecto dinâmico e dialogal e sua relação com a história do ser humano.

A obediência absoluta de Abraão perde seu possível lado escuro de submissão “canina” a um deus terrível para transfigurar-se inteiramente em livre confiança filial diante de um Deus cujo amor busca *só e unicamente* nossa realização e felicidade. E a garantia da ajuda divina, simbolizada no anjo e no carneiro, perde o perigo de seu imediatismo terreno, pois a cruz não é eliminada, e o fracasso é sempre possível; no entanto, isso sim, é iluminada para sempre pela luz transcendente da ressurreição. Esta não elimina o mal na história, mas o declara

¹² O tema do sacrifício de Jesus não deve ser lido exclusivamente de modo *expiatório*, como se fosse para compensar a sede de sangue de um Deus vingativo. A imagem de Deus, nesse caso, seria catastrófica. A entrega gratuita *por amor* de si mesmo que teve como consequência sua morte em função do Reino, é tema decorrente na reflexão cristológica atual. Cf. SCHILLEBEECKX, E., *Jesus, a história de um vivente*. Especialmente os pontos: *O plano salvífico de Deus. Esquema soteriológico*; e *Morte redentora expiatória. Esquema soteriológico*, p. 276-289. Também sugerimos: VARONE, F. *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*. 4.ed. Aparecida: Santuário, 2001.

vencido para sempre e já convoca para a luta, pois assegura a esperança, ao mesmo tempo em que livra de qualquer tentação totalitária¹³.

Sempre deve se ter desconfiança quanto à Revelação *direta* quando *exclusivista, intimista* de Deus. Porque isso tolhe a comunicação, reduz em possibilidades, e, pode-se ousar dizer, reduz em realidade a própria Revelação. Como argumentar diante da proposição de *fala direta de Deus*? Não só o erro de interpretação é excluído, mas ainda a própria limitação da mensagem. Deus falando diretamente a Abraão, inclusive com *palavras humanas*, inteligíveis, simplesmente nega qualquer possibilidade processual e mesmo relacional. Lido literalmente, esse texto traz sérias inquietações.

Poder-se-ia certamente aplicar muitas hermenêuticas, as mais diferentes, cada qual tentando tendenciar alguma conclusão que satisfizesse ou à consciência mais piedosa, ou a alguma justificativa mais ferrenha. Isso não parece muito legítimo, entretanto.

Esse e qualquer outro texto bíblico só realizam sua vocação de *Palavra de Deus* ao nos aproximarem de Deus. Não de qualquer deus, forjado ou forçado, não de qualquer entidade disposta à parlamentação com o ser humano, mas de um ser que supra não apenas conceitos e expectativas, e sim que gere sentido, esperança e vida plena.

Isso só é possível na experiência última essencial do Abbá que é Ágape. Nessa experiência e mesmo no caminho comum do ser humano, um questionamento surge cruel no campo da vivência da fé: Como um Deus que ama pede tanto a Abraão? A resposta só pode ser uma: Não pede. Não pode pedir.

Não, não é Deus quem põe à prova; não é jamais uma “desgraça” encontrar-se com sua vontade; Deus não é um senhor obscuro e arbitrário, nem age de maneira contraditória com seu amor; suas exigências não são absolutas e inescrutáveis, no sentido de que possam representar uma ameaça *real* para nossa vida; como também não é dura sua palavra *contra* nós. Tudo isso pode *parecer-nos* assim em alguma ocasião; a experiência evangélica, no entanto, ensina-nos justamente que isso não é nem jamais foi assim: ele está sempre ao nosso lado contra o mal, contra as tentações e contra as durezas da vida. A *fé* consiste precisamente em abandonar-se em seu amor, e, mesmo na maior escuridão, confiar que *dele* não pode vir-nos nada a não ser apoio, compreensão, graça e ajuda. E enfim, acima de tudo e contra tudo, a salvação¹⁴.

¹³ QUEIRUGA, A.T., *Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus*, p. 100s.

¹⁴ QUEIRUGA, A.T., *Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus*, p. 106s.

Uma nova imagem de Deus é necessária, mas não apenas outra, a substituir interesses por outros, conceitos por conceitos igualmente mesquinhos, donde tendem sempre e cada vez a negar sua própria limitação e relatividade. Não é só a linguagem metafísica que se revela superada, mas a própria espera dependente e passiva. Não só digamos *não há* um deus tão frio assim, como também *digamos não* a um deus tão alheio assim.

3.1.2

O Terror de Jesus – mistério trinitário da *kenosis* de Deus

“Por volta da hora nona, Jesus deu um grande grito: ‘Eli, Eli, lamá sabachtháni?’, isto é: ‘Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?’” [Mt 27,46]

Se for possível perceber na terrível experiência de Isaac narrada no livro do Gênesis a limitação histórica de um povo que se dirigia ao Deus que lhe era acessível, e mesmo possível, pode-se também reler a figura paterna nessas mesmas condições e limitações, e encontrar aquilo que então se atribuía a um pai virtuoso na postura de Abraão, ou seja, a fidelidade ao Senhor da Aliança.

Nessa dinâmica é possível uma leitura – ainda que, por não exegética e sim hermenêutica, corra o risco de parecer superficial – da experiência de Jesus com Deus Pai, e especialmente do momento de abandono e solidão que experimentou na Cruz. Com isso quer-se apontar as possibilidades de *influências* na imagem de Deus quando este *sofre*.

Essa reflexão, embora também cristológica por natureza, busca um enfoque trinitário afim de valorizar um Deus sempre *em relação*, e como isso também afeta e abarca a relação com a humanidade.

Se considerarmos a reflexão acerca das manifestações de Deus no plural no Antigo Testamento é interessante como já essa relação essencialmente *comunitária* de Deus se apresenta, mesmo que timidamente e só compreensível sob uma ótica pós-Encarnação. Leonardo Boff¹⁵, ao abordar o tema da Trindade, ressalta que o ponto de partida da interpretação deve ser levado em conta, quase condicionando os frutos da compreensão ao critério elegido. É a experiência das

¹⁵ Cf.: BOFF, L. *A Trindade, a sociedade e a libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986.

comunidades de fé que possibilitam a *Revelação* Trinitária, ou ao menos, que impostam as condições mínimas para apreender tal revelação, em sua experiência de um Deus-Comunidade a partir de Jesus Cristo.

A Trindade vem revelada no caminho de Jesus de Nazaré e nas manifestações do Espírito Santo assim como foram testemunhados e refletidos pelas comunidades dos discípulos no Novo Testamento. As expressões ternárias do Antigo Testamento só são trinitariamente significativas a partir de uma leitura cristã à luz da revelação do Novo Testamento¹⁶.

A imagem construída de Deus no monoteísmo detém um forte acento pessoal. Essa face, entretanto, se torna – ou ao menos é compreendida – cada vez mais como *comunitária*. Deus é sempre Trino, porém não plenamente revelado ainda no Antigo Testamento. Alguns sinais possíveis da comunidade de Deus são, entretanto visíveis, tais como: Sabedoria personalizada (por vezes é apresentada como uma pessoa ao lado de Deus); também a Palavra tem certa autonomia no texto bíblico¹⁷. Isso corrobora a compreensão de que desde a eternidade, Deus é Trino, o Filho é Filho desde a eternidade, porém, antes da Encarnação, não tinha se revelado; o Espírito é desde a eternidade, não deve ser confundido (muito menos reduzido) com o Espírito que pairava sobre as águas do Gênesis, mas é presença constante na ação de Javé, mesmo que não revelado/explicitado como o será a partir de Pentecostes. Grandes problemas no relacionamento com Deus surgem do ignorar essa dimensão comunitária e relacional. Imagens autoritárias ou instrumentalizadas encontram um campo maior na afirmação exclusivista de um aspecto do divino que se queira *manipular*.

A história da salvação é história trinitária. A história de Jesus é história da Trindade. O evento da Cruz é momento privilegiado de manifestação e revelação do Deus Trino. A dinâmica de amor entre as Pessoas se torna latente no episódio máximo da kenosis que a Cruz representa. Deus, Uno e Trino, indiscutivelmente *toca* a história, *age* no contingente, *se revela* como evento máximo de amor e entrega. As entregas de cada Pessoa da Trindade culminam de modo ímpar na entrega extrema da Cruz. Portanto, a morte histórica de Jesus é parte da história de Deus, parte da revelação trinitária. O Deus revelado não pode ser outro que o

¹⁶ BOFF, L., *A Trindade, a sociedade e a libertação*, p. 280.

¹⁷ Cf.: HILBERATH, B.J. Pneumatologia. In: SCHNEIDER, T. (Org.) *Manual de Dogmática*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 432s.

Deus *em si* (com as devidas ressalvas dos limites da Revelação), e na Cruz, conhecemos muito da forma própria da Trindade Econômica. A entrega extrema do Filho, explicitada na Cruz, revela muito da Trindade toda, do modo próprio de cada Pessoa e da capacidade de entrega comum. A Cruz não diz respeito apenas ao Filho, mas revela as três Pessoas.

Por vezes o Deus sofredor é sinal de escândalo. Que imagem gloriosa poderia resistir ao sofrimento, à Paixão, à Cruz? Que aspiração de poder e majestade conseguiria integrar a humanidade escandalosa de um Deus fraco? Tudo isso interpela de um jeito a religião, senão a abala, que deixa marcas profundas, mesmo naqueles que insistem em uma religiosidade de hierarquia, de castas. Deus se faz pequeno, servo, se humilha, ou pior: se deixa humilhar. Isso atinge não apenas uma faceta do divino, mas o próprio Deus. Aquele que exigia o sacrifício como condicionante da Aliança, agora se oferece *gratuitamente*, na dinâmica do amor.

Jürgen Moltmann¹⁸ trabalha de maneira interessante as relações entre as Pessoas da Trindade e o modo como se deixam *tocar* pela história, não apenas em sentido figurado. Explora algumas consequências dessa mudança em Deus, transformação que afeta – ou melhor, que Revela algo novo – da Trindade ela mesma, no evento Jesus Cristo, especialmente em sua Paixão. Para ele, Deus mesmo, tanto o Pai, o Espírito quanto o Filho, se revelam *diferentes* após a Cruz.

A história do Filho e do Espírito causam também, intratrinitariamente, para Deus mesmo uma experiência e algo “novo”. Após a exaltação do Filho, a relação entre o Filho e o Pai já não é exatamente a mesma como antes. Pela entrega do Filho, o Pai se tornou “alguém diferente”, e também o Filho ficou “diferente” devido a sua experiência da Paixão. Em seu amor pelo Filho, que experimenta o pecado do mundo em sua morte na cruz, Deus faz uma experiência que é parte essencial da salvação do mundo. É a experiência da dor. Na noite da morte na cruz, Deus mesmo experimenta o abandono na forma dessa morte e da rejeição. Precisamos acrescentar que Deus faz aqui uma experiência nova, para a qual ele se abriu e dispôs desde a eternidade em seu amor que procura¹⁹.

Essa diferença, esse algo novo, não significa necessariamente um abalo na compreensão de Deus Imutável, mas imposta de forma interessante a reflexão

¹⁸ Cf.: MOLTSMANN, J. The “Crucified God”: God and the Trinity Today. In: METZ, J.B.; MOLTSMANN, J. *Faith and the Future*. Essays on Theology, Solidarity, and Modernity. New York: Orbis Books, 1995, p.89-99.

¹⁹ MOLTSMANN, J. *A Igreja no poder do Espírito*. Uma contribuição à eclesiologia messiânica. Santo André: Academia Cristã, 2013, p. 93s.

acerca da dinamicidade da Revelação. E, nesse sentido, de fato Deus experimenta algo novo, que antes não havia experimentado na história. E isso não se restringe a uma Pessoa. Na verdade, não se trata de atribuir uma essência mutável ou imperfeita a Deus, mas de reconhecer que o fato de Deus fazer a experiência do humano e se deixar tocar pela dor e sofrimento não é algo estranho a Deus, mas vai de encontro à natureza de seu ser que é o amor. Essa experiência possível o transforma desde sempre, e não apenas o Filho, mas a comunhão trinitária.

Falando sobre o processo pessoal de Moltmann de encontro com o Cristo, Cezar Kuzma escreve sobre a relação dessa natureza divina, o Amor, e como ela enfrenta o sofrimento.

Pelo ensinamento, prática, vida e obra de Jesus de Nazaré, sabemos que a consistência do Deus anunciado por ele se concentra no amor. “Deus é amor”, dirá a primeira Carta de João (1Jo 4,16). É o conteúdo da Boa-Nova, como *dom gratuito* da abertura de Deus em relação à humanidade, porém, esta, no exercício de sua liberdade (dom de Deus), recusa-se a aceitá-la, rejeitando, com isso, o amor de Deus. Contudo, a essência de Deus consiste no amor que é eterno, ele não muda. Por isso, Jesus, que é a visibilidade concreta desse amor, assume a decisão de caminhar até as últimas consequência, chegando inclusive a ser morto, morto por causa do amor. Para explicar esse estranho amor que decide sofrer, Moltmann menciona em sua obra *O Deus crucificado*²⁰ a novela *Demônios*, de Dostoyevski (1821-1881), que diz: um Deus que não pode sofrer é mais desgraçado do que qualquer homem. Um Deus incapaz de sofrimento é um ser indolente, pois a injustiça e o sofrimento não o afetam. Seria carente de afetos, portanto, nada o pode afetar, nada o comove. Não pode chorar porque não tem lágrimas; se não pode sofrer, tampouco pode amar. Um Deus assim, diz Moltmann, poderia ser o Deus de Aristóteles, mas não o Deus de Jesus Cristo²¹.

Somente a partir da Trindade pode-se afirmar o sofrimento de Deus, pois a dor do amor interno fundamenta a paixão divina do amor que se manifesta na história.²² Em Deus não ocorre nem impassibilidade essencial nem total sujeição ao sofrimento, mas sofrimento ativo, que se caracteriza como abertura afetuosa em relação a outrem.

O sofrimento de Jesus também não foi apenas físico. Ele, enquanto Deus e homem (Filho), sente-se abandonado pelo Pai, afastado de seu Espírito... Esse abandono não é distância, mas liberdade de cumprir até às últimas consequências

²⁰ Cf.: MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme, 1975, p. 311.

²¹ KUZMA, C. *O futuro de Deus na missão da esperança*. Uma aproximação escatológica. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 87s.

²² Em seu livro *A Trindade e o Reino de Deus* Moltmann desenvolve essa temática, especialmente no capítulo sobre o *pathos* divino. Cf.: MOLTSMANN, J. *Trindade e reino de Deus: Uma contribuição para a teologia*. Petrópolis: Vozes, 2000.

sua opção de amor. A dogmática relata com clareza os passos desse abandono. Esse terror se apossou de Jesus, no entanto, não era fruto do desespero, mas da humanidade assumida até às últimas consequências. Esvaziamento, kenosis, que não leva às trevas, ao pecado, mas que abre espaço para o amor.

O caminho a ser percorrido levou Jesus passo a passo, como a história da paixão expõe de modo até cênico, cada vez mais para dentro do esvaziamento e a uma solidão última. Todos, um após o outro, rompem as relações com Ele. Os sumos sacerdotes de seu povo o condenam e entregam à potência ocupante estrangeira; Ele será executado “do lado de fora dos portões” da cidade santa (Hb 13,12-14). Os romanos o crucificam como inimigo do império e, com isso, segundo sua opinião, como inimigo do gênero humano. Seus discípulos do sexo masculino o deixam na mão e fogem, um o trai, outro o nega; só algumas mulheres “olham de longe” (Mc 15,40). Jesus morre privado de todas as relações que constituem a vida humana, e mesmo assim se atém – agora numa solidariedade mantida de modo inteiramente unilateral – à relação com todos os seres humanos. E por fim morre com aquele grito que expressa profundo abandono por parte do Deus que Ele invocara como *abba* e aproximara dos pobres, abandonados e perdidos, e mesmo assim se atém, num último ato de confiança e autoentrega, a esse Deus (que é o único que não o deixa na mão – o que, porém, só se torna perceptível na Páscoa)²³.

Essa imagem de sofrimento tem embalado as orações de tantas pessoas que se veem consoladas no sofrimento de Jesus, e tentam se convencer que seu próprio sofrimento pode ser oferecido como o dele. Isso pode ser um fator de força e esperança, para superação das dificuldades ou ao menos para aprender a conviver com o inevitável, ou também pode ser um fator de desesperança, gerando conformismo e vitimismo, um verdadeiro culto ao sofrimento. Esses problemas geralmente surgem quando se estaciona num momento da Paixão, deixando-se de lado a Ressurreição, esquecendo-se do porquê da entrega, sua práxis de vida – o Reino de Deus.

O relacionamento na Trindade é o amor.²⁴ No sofrimento do Filho, o Pai está ligado intimamente, sente compaixão. Na Cruz, o amor do Pai se transforma

²³KESSLER, H. Cristologia. In: SCHNEIDER, T. (Org.) *Manual de Dogmática*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 373s.

²⁴ “Estimulado por Gregório Magno, Ricardo de São Vítor elabora uma concepção da doutrina da Trindade que se aproxima do mistério da trindade divina a partir da analogia do amor interpessoal, e procura pensar a Trindade como a realização do supremo amor absolutamente perfeita. Em oposição a Agostinho, Ricardo constata que o amor-próprio não poderia ser realização perfeita do amor: o amante não pode amar perfeitamente, se, no amor, não se exceder a si mesmo em direção ao outro, se não tiver aquele com o qual se pode compartilhar tudo que tem e é”. (WERBICK, J. Doutrina da Trindade. In: SCHNEIDER, T. (Org.) *Manual de Dogmática*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 542). Não entraremos nos detalhes da proposta de Ricardo de São

em dor pelo sofrimento do Filho. O Filho sofre pelo abandono do Pai. Pai e Filho estão tão separados que suas relações são interrompidas, mas ao mesmo tempo estão tão unidos que é uma só entrega. Essa união se dá no Espírito Santo, que compartilha da dor e sofrimento dos outros dois, pois a própria dor do Pai e a entrega do Filho ocorrem pelo Espírito. Mesmo a dor física do Filho, revela o quanto a Trindade está *disposta a esvaziar-se (Kenosis)*²⁵ e abraçar o sofrimento e a dor. Mas a entrega, *sempre voluntária*, denota que tal sofrimento nunca é passivo, mas ativo, sempre protagonista numa relação que só pode ser de amor intra e extratrinitário.

A vida interior da Trindade se encontra entrelaçada no Filho²⁶ que sofre na imensa dor do abandono, e no Pai que se doa em seu amor. O Filho que foi entregue pelo Pai se entrega pelos homens. Na cruz, pelo amor, Pai e Filho estão unidos a ponto de representarem um único movimento. A compreensão de deus como entrega é entendida, em sentido pleno, como autodoação, e não como simples envio, pois o Filho não é objeto passivo nas mãos do Pai. Na entrega de Deus, reside um sofrimento ativo, apaixonado, salvífico. Trata-se da kenosis do Pai na morte do Filho.

Deus se fez, livremente, impotente no episódio da Cruz. A onipotência do Pai encontra sua plena realização apenas no amor, por isso não se trata de um sofrimento passivo, mas de um *retrimento* voluntário, cedendo espaço para a escolha livre do Filho (escolheu estar de acordo com o projeto do Pai, que era seu projeto também).

A Kenosis do Pai, entendida como contração de potência, já manifestada na criação – Deus se contrai, abre espaço em si para criar de si – encontra na morte do Filho expressão máxima. Esse *esvaziamento* se realiza pela Cruz (redenção, reconciliação) num tríptico movimento: Kenosis do Pai (compaixão), do Filho (Paixão, Deus solidário) e do Espírito (Inspiração e presença no ser humano, mas sendo discreto). O Pai está em comunhão com o sofrimento do Filho, inclusive

Vitor, apenas queremos ressaltar que o Amor sempre esteve ligado às reflexões do modo da Trindade se relacionar.

²⁵ Cf. XAVIER, D.J. A Kénosis da Trindade. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v.15, fas.59, p.43-63, Abr./Jun 2007.

²⁶ “A autocomunicação intratrinitária assume, em termos econômicos-salvíficos, a forma do *autoesvaziamento*: no homem Jesus, o eterno Filho se entrega ao destino de morte e ao poder do pecado; nesse autoesvaziamento, porém, o amor divino revela seu poder superior ao pecado e à morte em benefício dos homens”. (WERBICK, J., *Doutrina da Trindade*, p. 501).

com o sentimento de abandono deste, pois o Pai *abandona* suas possibilidades enquanto onipotente, e *escolhe* a entrega. Por isso, novamente se pode insistir: não se trata de um sofrimento passivo, ou de impotência..., mas puro amor e entrega.

Tudo o que acontece às Pessoas divinas na história é por elas assumido: assim a pequenez humana, a situação de serva no caso de Maria, a fome, a sede, a alegria, a amizade e o amor. Considerando a história da salvação e a forma como o Filho e o Espírito entraram no mundo, devemos reconhecer que privilegiaram o caminho da obscuridade e da *kénosis*. O que vemos não é o deslumbramento da glória, mas a simplicidade e a humildade²⁷.

O modo de agir é sempre o mesmo, Deus ama. O agir é sempre trinitário. E o próprio *agir* já indica, de certo modo, *exterioridade* e manifestação. Portanto, o relacionamento de Deus com o mundo é expressão de Deus, Ele mesmo. Criação, Redenção e Santificação (Iluminação) são expressões (cada uma atribuída especialmente a uma Pessoa) que revelam o amor trinitário. Embora o Filho não seja criador como o é o Pai, ele não está excluído, pois cada ação de Deus é manifestação trinitária, de amor extratrinitário. E cada uma dessas manifestações extratrinitárias de amor, não se limitam ao tempo, não encontram um fim (término). Deus continua *amando* a Criação enquanto esta não é uma obra acabada (a Criação não acabou), assim a Redenção e a Santificação, são expressões perenes de amor eterno, como internamente, a Trindade não cessa de amar.

A dimensão trinitária de Deus é um fator que influencia qualquer experiência religiosa, que não pode ser deixada de lado em qualquer imagem assumida. O rosto é sempre trino, ou ao menos, nunca é isolado. Isso facilitaria muito as coisas quanto aos exageros caricaturais que tentam justificar violência e injustiça humana. Guerras santas, morte pela fé, sacrifícios humanos (geralmente dos outros) e indiferença diante do sofrimento não se sustentam numa perspectiva trinitária de Deus. Nem mesmo alguns modelos de organização, seja da sociedade ou da fé, altamente hierárquica e marginalizante. Nenhum deus alheio, distante ou alienado pode fazer parte da Comunhão Trinitária.

O conflito sofrido por Jesus, a paixão e finalmente a morte fizeram mostrar o amor misericordioso, a solidariedade e até a identificação com os sofredores do mundo. Não é que o Filho eternamente estaria destinado à crucificação. A rejeição humana

²⁷ BOFF, L., *A Trindade, a sociedade e a libertação*, p. 262.

do amor divino, amor esse expresso na encarnação, cria a possibilidade da perseguição e da cruz. O Filho não deixa de ser e de revelar o que é: entrega, oferecimento de vida e salvação, amor ao mundo. Somente que este amor se transforma por causa da recusa humana em sacrifício e em oferecimento de perdão. O Filho não fica indiferente à recusa humana. Ele é afetado, pois muda a maneira de estar presente e de atuar. Mas não muda seu amor e seu convite de comunhão. A cruz não é eternizada junto da Trindade. A cruz, criação do pecado humano, é assumida, não porque representa um valor, mas porque permite mostrar a radicalidade do amor que aceita sacrificar-se para não romper a comunhão com os outros e até com os inimigos²⁸.

Não se entende Jesus sem sua ligação com o Pai, a razão de sua existência, e sem o Espírito Santo que o movia. Assim, a revelação da primeira e da terceira Pessoas da Santíssima Trindade se dá pelo Filho.

Não há como olhar para a Trindade sem sua abertura para a humanidade. É justamente essa abertura que possibilita a Revelação de um Deus Trino. Ao mesmo tempo, a dimensão triuna de Deus revela seu comprometimento, não mais como aquele que exige a fidelidade cega de Abraão, mas como quem concede gratuitamente. “O Deus triuno é o Deus aberto para os seres humanos, o mundo e o tempo. No envio do Filho e do Espírito, a Trindade revela não só o que ela é dentro de si mesma, mas simultaneamente se abre também para a história e a experiência da história.”²⁹

O reducionismo é sempre fator negativo. Qualquer absolutização de um aspecto que seja, gera uma falsa imagem, uma caricatura de Deus.

Algumas imagens de Cristo revelam ser reduzidas e ideológicas: o homem das dores derrotado, que aguenta pacientemente, da piedade popular latino-americana tradicional, que representa a impotência interiorizada e resignação dos atormentados, que muitas vezes só celebram uma paixão de Cristo sem Páscoa e não conseguem ver nenhum redentor; mas também a contraparte imperial do Cristo monarca celestial, do vencedor revestido com o ouro roubado, abusado pelos dominadores como legitimação de sua conquista e dominação. Ambos remontam a uma pregação unilateral, que “suprime” traços decisivos do Jesus bíblico (p.ex., Mc 10,42-45) e servem à consolidação do *status quo* ruim. Também enfoques verbalmente ortodoxos podem tornar-se ideológicos. A clássica cristologia da descida refletiria sobre por que e como Deus se faz ser humano, mas se esqueceria de que Deus tem um nome concreto (Javé = eu-estou-aí, eu existo) e se faz não um ser humano qualquer, e sim o ser humano concreto e judeu Jesus de Nazaré; o Cristo clássico-dogmático permaneceria abstrato demais, podendo, por isso, ser manipulado de acordo com determinados interesses. E o encontro com o Cristo presente no culto só estaria imune a uma falsificação e adaptação de Cristo a

²⁸ BOFF, L., *A Trindade, a sociedade e a libertação*, p. 262s.

²⁹ MOLTSMANN, J. *A Igreja no poder do Espírito*. Uma contribuição à eclesiologia messiânica. Santo André: Academia Cristã, 2013, p. 86.

necessidades religiosas ou burguesas se permanecer orientado pelo Jesus concreto da história bíblica³⁰.

Essas imagens reduzidas, que estamos chamando de caricaturas neste trabalho, caracterizam-se justamente por extrapolar um aspecto da experiência de fé e lhe atribuir exclusividade de sentido e importância. Como uma *instrumentalização* de Deus. E isso ocorre muito. No entanto, essa dificuldade decorre na incapacidade de experimentar um Deus Trino, Comunhão, pleno Amor e Doação. O enfoque na Trindade desta parte do texto, quis ressaltar justamente esse aspecto comunitário de Deus, que não pode ser ignorado. E também tudo o que aprendemos com um Deus que se esvazia de si mesmo para se aproximar de nós. Enquanto nós procuramos fazer o contrário, e nos fixamos no poderio da divindade, Ele, no Filho, *abandona* esse poderio, se desveste de tudo e assume a fragilidade humana. Sofre, mas sofre por amor. Amor gratuito, serviçal. E esse fenômeno não pode ser deixado de lado ao compormos qualquer imagem possível de Deus, caso contrário, corre-se o risco de uma caricatura superficial.

Não se pode eleger apenas um episódio da história da salvação e alçá-lo como critério ou modelo de construção de sentido. A Paixão isolada da Ressurreição torna-se verdadeiro terror aos olhos do mais crente, do mais piedoso e confiante. A angustia sofrida por Jesus antes da Paixão, não era desconfiança ou dúvida... medo de que tudo se resumisse à morte. A angústia é, outrossim, pura identificação com a limitação e pequenez humana, em todas as possibilidades. E a consciência de que nisso, o Pai não o podia acompanhar, pois fora o Filho que assumira a Encarnação, embora nele, e no Espírito, a comunhão perseverasse, mas não de forma intrusiva.

Da mesma forma, a Ressurreição, como todos nós, tem uma história, que não a diminui nem pode ser deixada de lado. A Ressurreição é Ressurreição pós-Paixão! É preciso realmente morrer para poder ressuscitar! Envolve-se no mesmo mistério de amor, como a Encarnação, como a vida pública e anúncio do Reino. Trata-se do evento, e não do momento salvífico.

³⁰KESSLER, H. Cristologia. In: SCHNEIDER, T. (Org.) *Manual de Dogmática*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 341.

3.2

Amor, onipotência e liberdade

“Tendo amado os seus, amou-os até o fim”[Jo 13,1]

Qualquer imagem de Deus será algo construído, circunstancial e por isso mesmo, muito humano. Não caem máscaras do céu as quais assumimos como o rosto revelado verdadeiramente de Deus. Mas construímos esse rosto muito voltados para nossas necessidades. Um Deus todo poderoso que privilegia alguns escolhidos serve muito bem aos propósitos desses escolhidos, como legitimação e poder. Um Deus serviçal, entretanto, não serve a muitos propósitos na praticidade do mercado. Até é possível aceitar a mística da oferta gratuita de amor em Deus, mas dessa imagem de Deus, nos distanciamos.

Todo o mistério da doação gratuita de Deus, sua Encarnação, Paixão (consequência de suas opções pela liberdade, justiça, paz, não um determinismo), Morte e Ressurreição realizam e glorificam a Deus. Ele é glorificado na consumação de seu plano salvífico, com toda a criação unida a Ele. Mas não se tratam de dois momentos sucessivos e díspares. Em outras palavras, a história da salvação é a história da glorificação de Deus.

Deus experimenta a história para fazer história. Ele sai de si para reunir-se consigo mesmo. Ele se torna vulnerável, aceita sofrimento e morte, para curar, libertar e dar nova vida. A história da Paixão de Deus na Paixão do Filho e nos gemidos do Espírito serve para a história da alegria de Deus no Espírito e sua beatitude plena no fim³¹.

Para a superação desses condicionamentos, é necessário primeiro reconhecê-los como tal. Alguns pressupostos precisam ser constantemente questionados, sem com isso gerar um círculo vicioso – algo sem fim que não leva a lugar algum. É possível superar a ideia de um deus intervencionista, externo e temperamental, tão difundido historicamente? A resposta para essa pergunta tão fundamental talvez seja mais complexa do que se gostaria. Antes de um veredicto – se é que ele é possível – faz-se oportuno percorrer alguns aspectos desses pressupostos. Isso será proposto aqui em dois momentos: 1. Um olhar sobre essa pretensa *onipotência* que se torna abstrata, senão vazia diante da realidade e do

³¹ MOLTSMANN, J., *A Igreja no poder do Espírito*, p. 95.

problema da liberdade; e 2. Alguns apontamentos sobre a problemática do mal diante de um Deus *todo-poderoso*.

3.2.1

O mito de uma onipotência abstrata – Autonomia, liberdade e comunhão das realidades com Deus

Se hermeneuticamente podemos com tranquilidade afirmar que uma das principais funções dos primeiros capítulos do Gênesis é apresentar Deus como origem e Criador de toda a realidade, essa imagem de onipotência é bem concreta e relacionada às coisas da vida. Daí inferir que ele mesmo interfira ao seu bel prazer nas leis naturais que regem sua criação – e estabelecidas por Ele também – é um passo bastante longo.

Dado o papel que o mito representa na organização e explicação do mundo, é compreensível que esse imaginário fantástico tenha se expandido tanto, inclusive e principalmente no campo religioso. Mas não se pode mais tomar essa realidade simplesmente como dada, como se o *ser divino* naturalmente fosse intervencionista e externo, e como se isso fosse inerente ao conceito *deus*.

O papel e o espaço do mitológico mudaram com a história. Ou talvez apenas a roupagem do mito é que se transformou, assumindo um traje científico ao invés do fantástico, mas ainda altamente simbólico.

O advento da ciência e a emancipação da razão filosófica tornaram-se patentes à consciência, e consolidaram, de maneira já irreversível para a vida, o fato da *autonomia das realidades criadas*. A natureza, a sociedade, a psicologia, a própria moral... obedecem a leis próprias e específicas que funcionam por si mesmas, com racionalidade própria, no jogo da legalidade intramundana. Nesta legalidade há de buscar-se a explicação de qualquer fenômeno que se produza, e não cabe esperar *nesse nível* nenhum esclarecimento por influxo de forças extramundanas ou sobrenaturais. Tampouco por influxo de Deus³².

Mas então, o que resta ao papel de Deus? Que imagem é capaz de gerar devoção, respeito e mais importante, esperança, num ambiente onde científico se aproxima de secular? Talvez a resposta aponte para uma imagem que gere *compromisso*, e através dele, *esperança*. A confiança em Deus ainda é, e talvez mais ainda, necessária. Porém o conformismo ou abandono infantil não tem

³² QUEIRUGA, A.T. *Um Deus para hoje*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 13.

espaço diante de uma realidade cada vez mais exigente de sentido e que não se contenta com conceitos obscuros ou unilaterais.

Paralelo a isso, ainda se mantém firme o aspecto simbólico da fé. Levando em conta o importante papel que a linguagem metafórica desempenha no discurso religioso, caberia aqui uma reflexão sobre o relacionamento Religião – Mitologia, enquanto linguagem, sim, mas também enquanto expressão e comunicação do real ou de uma realidade.

Aos poucos, o próprio ideal de história e de “história contada” é transformado a fim de se libertar do mero historicismo ou da historiografia enquanto ciência positivista. Para os interesses da Religião, enquanto transmissão de algo que não apenas fato histórico, a história precisa ser mais, dizer mais, possibilitar mais, precisa ser mais simbólica sem perder os atributos de clareza e precisão. Como afirma o teólogo Paul Tillich em defesa do âmbito simbólico da realidade: “aquilo que toca o homem incondicionalmente precisa ser expresso por meio de símbolos, porque apenas a linguagem simbólica consegue expressar o incondicional.”³³ Tillich afirma ainda o papel social do mitológico, como legitimação de uma ordem social a partir de uma imagem de Deus assumida com suas consequências práticas:

Na tradição bíblica, por exemplo, encontra-se um Deus único que criou o universo; supõe-se que essa mesma deidade tenha anunciado as leis sociais a Moisés no monte Sinai, os Dez Mandamentos. Assim, as leis sociais dessa sociedade sagrada têm a mesma autenticidade que as leis do universo. Não se pode dizer: “Hum..., não gosto que o sol nasça mais cedo na primavera e no verão. Gostaria que fosse mais tarde”. Nem se pode dizer: “Não gosto de ser proibido de comer carne e leite na mesma refeição”. Ambas as leis provêm da mesma fonte. São apodícticas, ou seja, não podem ser refutadas³⁴.

No tocante à religião, parece haver um ideal de pureza que atinge, não só a compreensão de uma ortopraxis exclusivista e por vezes excludente, como também os postulados de uma linguagem mais *segura* enquanto apresente uma única interpretação correta possível. Ou seja, não é só no campo da moral e da conduta que ideais de pureza são instrumentalizados (moralismo), mas enquanto metodologia e linguagem também.

³³ TILLICH, P. *Dinâmica da Fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1985, p. 30.

³⁴ TILLICH, P., *Dinâmica da Fé*, p. 37.

Quanto à linguagem religiosa, talvez os ataques de uma racionalidade exterior – ávida em apontar qualquer simbologia como sem valor ou inválida cientificamente –, tenham-na feito ceder cada vez mais a questionamentos acerca de sua natureza e objetivos próprios.

Mitos estão presentes em todo ato de crer, porque o símbolo é a linguagem da fé. Mas em todas as grandes religiões da humanidade eles são criticados e transcendidos. O motivo para isso está na própria natureza do mito, que obtém seu material da nossa experiência cotidiana e coloca os atos e experiências dos deuses dentro do tempo e do espaço³⁵.

Se uma imagem bíblica de Deus, por exemplo como *Senhor dos Exércitos*, perdura fora do contexto em que surge e em que tem sentido, ela perde sua função legítima e deixa de aproximar de Deus, passa a ser manipulada e a legitimar situações e realidades ilegítimas.

Uma característica do mito, apreendida logo à primeira vista, é que o mito conta algo – não necessariamente define. E aqui também logo nascem duas compreensões erradas de mito. A primeira simplesmente lhe nega a pretensão de ser entendido como história verdadeira. A outra assume sua literalidade, vendo-o como a descrição de um acontecimento no passado. As duas posições são ingênuas e limitadas por não considerarem o fenômeno mito como um todo, mas apenas sua parcialidade. É claro que se deve levar em conta ser o mito também construção do imaginário do religioso, superando assim, desde já, sua leitura literal (fundamentalista), mas nem por isso é comprometida sua veracidade histórica. Novamente, o problema parece ser esquecer que o mito é mito. Lê-lo como outra coisa: um relato historiográfico ou um devaneio.

Nessa busca legítima por estabelecer o real papel do simbólico e do mitológico na linguagem religiosa, Bultmann opta pela eliminação do mito na linguagem religiosa. Para isso ele apresenta um processo que chama de demitologização. Partindo do universo bíblico, altamente mitológico, Bultmann considera que é impossível o ser humano aceitar as explicações mitológicas como as corretas para a realidade.

Tudo isso é linguagem mitológica. Os elementos individuais podem ser facilmente descobertos na mitologia contemporânea da apocalíptica judaica e no mito gnóstico da redenção. Em se tratando de linguagem mitológica, ela é *inverossímil para o ser*

³⁵ TILLICH, P., *Dinâmica da Fé*, p. 36.

humano de hoje, pois pra este, a compreensão, mítica do universo é algo passado. Portanto, a proclamação cristã de hoje se encontra diante da pergunta se ela espera do ser humano a aceitação da concepção mítica do universo passada, quando o conclama à fé. Se essa condição é algo impossível, então lhe surge a pergunta se a proclamação do Novo Testamento possui uma verdade independente da concepção mítica do universo. Seria então a tarefa da teologia demitologizar a proclamação cristã³⁶.

É sem sentido querer que o homem continue atribuindo a causa de doenças naturais ao efeito do pecado, especialmente quando elas já foram explicadas pela ciência. Ou que continue imaginando que o universo existe em três camadas e a terra, que é plana, seria a camada do meio. Não é apenas a linguagem que é chamada, mesmo *vocacionada* a se transformar para melhor cumprir sua missão, mas também os conteúdos dessa linguagem, por serem construção histórica e frutos do contexto, vão se transformando. A compreensão de um deus mágico vai se aproximando cada vez mais do mítico e se afastando do simbólico que comunica.

Para Bultmann, essa mitologia nada tem a ver com a mensagem cristã. Trata-se apenas de uma cosmovisão de outros tempos. Seria tarefa necessária, portanto, livrar-se da influência dessa visão, dos obstáculos dessa mitologia e encontrar o kerigma, para então o ressignificar com base no existencialismo, para o ser humano moderno. Por trás da visão mitológica, presente mesmo no Novo Testamento, está a verdade que precisa ser desvendada. Sua crítica, no entanto, parece mais dirigida ao mito entendido de forma absoluta, com pretensões objetivantes. Uma linguagem mitológica entendida de forma literal, certamente é prejudicial.

Portanto, a razão para a crítica do mito encontra-se no próprio mito, isto é, em suas concepções objetivantes, na medida em que sua verdadeira intenção de falar de um poder transcendente ao qual o mundo e o ser humano estão sujeitos é inibida e encoberta pelo caráter objetivante de suas afirmações³⁷.

A necessidade de que os mitos sejam entendidos enquanto mitos, e não como enunciados científicos (dentro de uma certa compreensão científicista), parece estar clara a qualquer reflexão séria da linguagem religiosa. E com isso também concorda Tilich: “Um mito que é entendido como mito, sem ser rejeitado

³⁶ BULTMANN, R. *Demitologização*: coletânea de ensaios. São Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 7.

³⁷ BULTMANN, R., *Demitologização*, p. 15.

ou substituído, pode ser chamado de ‘mito quebrado’. Em conformidade com sua essência, o cristianismo precisa rejeitar todo mito não quebrado”³⁸.

Tillich compreende a necessidade de sujeitar o mitológico a sua própria natureza, compreendê-lo como ele é, enquanto mito, mas ao contrário de Bultmann, considera essa característica própria do mitológico como um valor, não um obstáculo.

O conceito de demitização, no entanto, precisa ser rejeitado, se ele significa o expurgo dos símbolos e mitos como tais. Semelhante empreendimento nunca será bem sucedido, porque símbolo e mito revelam formas de pensamento e de intuição que estão inseparavelmente ligados à estrutura da consciência humana. Pode-se substituir um determinado mito por outro, mas não se pode desligar o pensamento mítico da vida do espírito humano³⁹.

Em defesa do papel privilegiado e mesmo necessário do mitológico na linguagem religiosa, continua Tillich:

Os símbolos da fé não podem ser substituídos por símbolos artísticos, por exemplo, e eles também não podem ser anulados pela crítica científica. Como a ciência e a arte, eles estão firmemente enraizados na essência do espírito humano. Em seu caráter simbólico é que está a sua verdade e o seu poder. Nada que seja inferior a símbolos e mitos pode expressar aquilo que nos toca incondicionalmente⁴⁰.

Se a linguagem simbólica não pode ser banida do discurso religioso – e talvez de nenhum discurso humano – também no tocante à imagem de Deus, o aspecto simbólico não possa ser negligenciado, sob pena de perda de sentido. Não se trata, entretanto, de *demitizar* as imagens de Deus historicamente assumidas, mas de reconhecer – e lembrar sempre – que ao tratar de uma instância maior, representada/presente numa menor, só o símbolo dá conta de tornar possível um discurso com sentido. Entretanto, não se trata de mero simbolismo, compreendido como depreciação ou diminuição. É aqui que esses passos acompanhados de Bultmann e Tillich auxiliam nesse trabalho.

Não apenas a imagem de Deus Onipotente como *interventor* precisa passar por esse processo – mais do que uma atualização de linguagem, uma reconstrução de conceitos – mas também nosso relacionamento e necessidade de um Deus assim. Especialmente quando, como no caso da onipotência, uma imagem

³⁸ TILLICH, P., *Dinâmica da Fé*, p. 37.

³⁹ TILLICH, P., *Dinâmica da Fé*, p. 36.

⁴⁰ TILLICH, P., *Dinâmica da Fé*, p. 38.

cegamente assumida traz mais problemas que soluções. Formalmente, o conceito de onipotência já apresenta muitas dificuldades: um ser onipotente deveria poder criar um objeto tão pesado que nem ele mesmo pudesse carregar – e não são apenas paradoxos assim vazios que danificam o conceito, mas os pressupostos de um enunciado assim é que são incompatíveis. Há de se lembrar que a compreensão de *verdade* não é apenas *lógico-formal*, poderia se dizer até que não é lógica muito menos formal⁴¹.

Como Queiruga vai insistir, um deus intervencionista não se sustenta diante da realidade atual.

Os Salmos ainda podiam afirmar que Iahweh “chovia” ou “trovejava”, que era ele que causava a guerra e mandava a peste. E ainda o Novo Testamento – e, dentro dele, o próprio Jesus – podia supor que determinada enfermidade era causada pelo demônio. Hoje não mais é possível: mesmo que o quiséssemos, não podemos ignorar que a chuva e o trovão têm causas atmosféricas bem definidas; que a doença obedece a vírus, bactérias ou disfunções orgânicas; e que as guerras nascem do egoísmo dos humanos. *Ao falarmos de fenômenos acontecidos no mundo*, impôs-se a evidência de que a hipótese Deus (Laplace) é supérflua como explicação; mais ainda, que é ilegítima, e que obstinar-se nela acaba fatalmente prejudicando a credibilidade da fé⁴².

Em que consiste então, a *onipotência* atribuída a Deus? Certamente que o Deus Criador é o princípio e o fundamento de tudo, de toda a realidade. No entanto, nosso imaginário ainda é por demais fantasioso, como se onipotência se resumisse a poder no sentido de contos de fadas, como um grande e poderosíssimo mágico. Um Deus que cria seres livres não pode ser intervencionista⁴³.

Deus nos cria por amor, e não com interesses mesquinhos, não é como o babilônico Marduk, que no mito cria os seres humanos para servir aos deuses, realizando seus trabalhos enquanto estes descansam.⁴⁴ Por amor Deus concede à criação sua própria essência, que é o amor livre. Se Ele nos concede liberdade, não pode intervir apesar dela. Está mais para intervir *pela liberdade humana*. “Se

⁴¹ Cf. O capítulo 1 dessa dissertação, tópico “Verdade e verdades de fé”.

⁴² QUEIRUGA, A.T., *Um Deus para hoje*, p. 13s.

⁴³ José Maria Marcondes propõe a passagem *Do Deus intervencionista ao Deus intencionista*. Cf. MARCONDES, J.M. *Matar nossos deuses: em que Deus acreditar?* São Paulo: Ave-Maria, 2009, especialmente o capítulo 2.

⁴⁴ Cf.: QUEIRUGA, A.T., *Um Deus para hoje*, p. 26s.

se pensa bem, anuncia-se aí um dos mistérios mais fascinantes: *a liberdade humana é a porta para a novidade da intervenção divina no mundo*".⁴⁵

Nessa perspectiva, Deus não age *ao lado*, muito menos *no lugar* do ser humano, "precisamente porque Criador, a ação de Deus nas criaturas é *fazer com que elas façam*".⁴⁶ Agindo pela liberdade, Deus não a nega, ao contrário, a mantém, a reafirma. Desse modo tampouco age de fora, mas confirma sua criação.

O samaritano é verdadeiramente sua mão: sem ela, Deus nada poderia fazer. Mas, ao mesmo tempo, essa ação humana nasce da solicitação divina, de que recebe seu ser, sua força, sua inspiração e sua mais radical iniciativa. União única e misteriosa – repitamo-lo: com a mesma verdade, o ferido, se tiver fé, poderá dar graças a Deus, que mediante o samaritano o salvou, e ao samaritano, que, acolhendo a solicitude de Deus, curou-o e protegeu⁴⁷.

Uma ideia intervencionista está intimamente ligada ao conceito de *destino*, e é altamente prejudicial à dimensão da liberdade humana. Esse fatalismo que decorre nas expressões *foi Deus que quis assim; era vontade de Deus; Deus está guardando uma graça especial para você*, etc., afeta a vocação do ser humano de construir uma vida realizada e feliz, gera dependência e infantilismo. Embora essas expressões guardem uma piedade muito especial, que as vezes representa a experiência possível, naquele momento, de um Deus compassivo.

Mas superação da máscara de senhor feudal atribuída a Deus possibilita um avanço na compreensão da vocação própria de toda a criação: um chamado à liberdade e à autonomia.

Historicamente, alguns passos não podem ser negados ou simplesmente negligenciados. Diante de uma humanidade que progredia no pensamento (filosofia e ciência) concebendo uma realidade escrita com caracteres matemáticos, não há espaço para um Deus que venha "resolver" algumas coisas. Diante da clareza e segurança das leis físicas, de uma natureza cada vez mais desvendada, a imagem de Deus também vai sendo modificada.

Queiruga, em seu livro *Recuperar a Criação*⁴⁸, explica que, para compreender a forma como Deus age e se relaciona com o mundo, a dialética

⁴⁵ QUEIRUGA, A.T. *Recuperar a Criação: por uma religião humanizadora*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 135.

⁴⁶ QUEIRUGA, A.T., *Recuperar a Criação*, p. 127.

⁴⁷ QUEIRUGA, A.T., *Recuperar a Criação*, p. 153s.

⁴⁸ Cf. QUEIRUGA, A.T., *Recuperar a Criação*, p. 104-107.

imanência-transcendência precisou ser concebida de um modo diferente. E isso, segundo ele, levou a duas reações bem distintas, polares até. De um lado optou-se por uma separação radical entre Deus e o mundo, concebendo Deus como um *arquiteto* onisciente que criou o mundo como um relógio perfeito, que funciona por si mesmo, sem necessitar de qualquer intervenção. Esse Deus ocioso, distante e passivo não se distinguia muito de um deus morto.

A reação oposta tentou identificar Deus com o mundo, este sendo sua manifestação ou exteriorização, cujas leis representavam o próprio *pensamento* de Deus. Como consequência, um obscurecimento da transcendência e liberdade de Deus e o risco do panteísmo.

Não se tem dúvida que a busca continua, “quer-se um Deus vivo, mas não intervencionista; um Deus que vivifique a vida e esteja intimamente presente no mundo, mas que não interfira na liberdade e não rompa com o normal funcionamento das leis naturais”⁴⁹.

Abre-se a possibilidade de consciência da autonomia da realidade criada. O que não significa distanciamento, individualismo ou independência de Deus. Mas no imaginário popular, continua muito forte a dimensão fantástica.

Assim, não se pensa mais que Deus “chova”, mas em alguns pontos ou ocasiões se fazem preces para pedir chuva; não se crê mais que Deus mande a guerra, mas celebram-se missas de campanha; reconhecem-se os gêneros literários na Bíblia, mas continua-se tomando à letra o sacrifício de Isaac⁵⁰.

Essa dificuldade, como defende este trabalho, está atrelada à compreensão deficiente da dimensão simbólica da vida. Reconhecer o simbólico como não real, ou com menos valor é justamente o contrário do que seu efeito deveria produzir. O simbólico é justamente o que é capaz de unir realidade e dimensões distintas, e essa capacidade é expressa no que o vocábulo significa: *symballein* é o que une, justamente o contrário de *diaballein*, palavra da qual deriva diabo, que é o que divide, o que separa. Uma imagem de Deus somente pode cumprir sua função de apontar para Deus se e enquanto compreendida simbolicamente. Fundamentalismo é incompatível com experiência de Deus, pois funda-se na negação exclusora, não aproxima, não gera comunhão. É o simbólico que

⁴⁹ QUEIRUGA, A.T., *Recuperar a Criação*, p. 107.

⁵⁰ QUEIRUGA, A.T., *Um Deus para hoje*, p. 16.

representa a comunhão real e concreta em Deus de todas as liberdades, de toda a criação.

3.2.2

Um Deus bom e onipotente que “permite” o mal? – Onipotência perante o mal

“*Senhor, se estivesses aqui, meu irmão não teria morrido*” [Jo 11,21]

Uma discussão lógica um tanto simplista consegue facilmente formular aparentes dificuldades à onipotência de Deus. Exemplo clássico disso são os chamados paradoxos da onipotência, que têm várias formulações, dentre os mais comuns perguntar se Deus, sendo onipotente, poderia criar algo fixo no universo, que nem Ele mesmo conseguiria mover, ou, em outra interpretação, criar uma pedra tão pesada que nem Ele mesmo pudesse carregar. Se sim, Ele não seria onipotente, pois *não poderia* carregá-la. Se não, Ele não seria onipotente, por *não poder* criá-la.

Questões assim parecem se colocar no âmbito do afã infantil em provar um ponto de vista, menos preocupado com a legitimidade ou qualidade dos argumentos. Nem mesmo um ateísmo sério impõe seu discurso nesse nível de linguagem. Isso porque o problema não está na lógica da pergunta, que apresenta uma situação cuja única resposta seria a de que Deus não é onipotente. Na verdade, a única resposta é a de que *não é possível pensar uma onipotência assim*. Haja visto que a onipotência divina não significa simplesmente poder qualquer coisa. Aqui, talvez, exemplos no mesmo nível de simplicidade, como a impossibilidade de criar um círculo redondo, ou um triângulo de quadro lados, iluminem o suficiente para a percepção de que a própria proposição é que limita a resposta.

Não se quer iniciar uma discussão lógica acerca do assunto, apenas apontar a necessidade de pensar melhor o que se entende por *onipotência*, superando de uma vez por todas essa postura formal, que só pode gerar uma onipotência abstrata, e, portanto, vazia. Trata-se da mesma lógica que sustenta o conhecido paradoxo atribuído ao filósofo Epicuro, que questiona a onipotência de um Deus que permite o mal. Um Deus todo-poderoso assim, que *permite* a maldade não é

um Deus bom. E essa angústia atinge picos impressionantes ao voltar seu olhar para a realidade e a história. É sobre essa problemática que queremos nos concentrar nesse ponto do trabalho, ressaltando a necessidade de considerá-lo não apenas com enfoque formal, que resultaria numa postura abstrata demais, e por isso, vazia.

O problema do mal afeta desde sempre a humanidade, ainda que às vezes a teologia tenha podido esquecê-lo ou, pelo menos, suavizá-lo. Nosso tempo, no entanto, não pode permitir: Auschwitz e o Gulag sublinharam-no com tal violência, que não é mais possível esquivar-se de seu desafio. Desafio universal e perene, porque Auschwitz e Gulag são de alguma maneira o mundo. É possível rezar depois de Auschwitz? É possível crer em Deus perante o panorama que nos esmaga com guerras e genocídios, com crimes e terrorismo, com fome e exploração, com dor, doença e morte?⁵¹

Permanecer impassível perante a realidade não é uma opção. Que Deus é possível na experiência de quem não se importa? Qual imagem pode ser forjada na omissão e no descompromisso? Tal imagem seria translúcida de significado, frágil de realidade e desonesta em si mesma.

A sofrida pergunta pelo mal pode ter diferentes entonações, dependendo do ambiente em que ela brota. Abstrações de gabinete ou de sacristia, descomprometidos, podem até lograr êxito em amenizar os espasmos de indignação ante uma realidade de esperança maculada pela noite escura que não passa. Mas quando o clamor brota da experiência viva e real, limitada e perseverante, não há amenizações, pelo contrário, em lugar de justificar Deus, experimenta-se um Deus que nos justifica. Comentando a frase de Dietrich Bonhoeffer: “Só o Deus sofredor pode salvar-nos”, Queiruga declara:

Essa afirmação só é válida se se situa com plena consequência dentro de novo paradigma de um Deus não intervencionista e delicadamente respeitoso da autonomia do mundo. Enquanto se mantiver de modo acrítico e talvez inconsciente, o velho pressuposto de uma onipotência abstrata e definitivamente arbitrária, no sentido de que Deus *poderia, se quisesse*, eliminar os males do mundo, converte-se a resposta em pura retórica, que a longo prazo mina pela raiz a possibilidade de crer⁵².

Qual o Deus que permite o mal? Embora haja problemas na pergunta, ela consegue expressar melhor ainda as dificuldades de relacionamento com Deus que

⁵¹ QUEIRUGA, A.T., *Um Deus para hoje*, p. 17.

⁵² QUEIRUGA, A.T., *Um Deus para hoje*, p. 18.

a tornam inteligível. Conceber a possibilidade de um questionamento assim é aceitar existência de uma imagem de Deus totalmente artificial, dotada de uma onipotência que não se sustenta. É admitir que tudo se trata de uma escolha ou *vontade* de um Deus que poderia querer diferente e não o quer. Em outras palavras, um Deus que opta por permitir o mal para testar ou purificar o ser humano e torná-lo merecedor de sua Graça.

Esse imaginário da aliança como meritocracia gera imagens horríveis de Deus, das mais diretas, de juiz implacável, carrasco, vigia, até às aparentemente ternas, como um Deus que se deixa demover de seus objetivos pela intercessão de alguém – como muitas vezes compreendemos e invocamos a intercessão dos santos ou de Nossa Senhora, ou como muitas vezes nos dispomos a rezar – de tal modo que, mesmo sem perceber, se concebe Deus com um coração que precisa ser *amolecido*. Nega-se assim sua bondade, em favor de sua acessibilidade.

Não seria nem humanamente digno nem intelectualmente possível crer em um Deus que, podendo, não impede que milhões de crianças morram de fome ou que a humanidade continue flagelada pela guerra e pelo câncer. Se o mal pode ser evitado, nenhuma razão, por alta e misteriosa que se pretenda, pode valer contra a necessidade primária e incondicional de fazê-lo. De nada serve sequer a própria proclamação que Deus sofre com nossos males, se antes pôde tê-los evitado, pois nesse caso chegariam tarde demais sua compaixão e sua dor. Pode até provocar-se o escárnio como naquele dito espanhol que caçoa do senhor rico e piedoso que fez um hospital para os pobres, mas “antes fez os pobres”⁵³.

Um Deus que toma atitudes condicionadas pela lógica da aliança como merecimento ou pela compreensão sacrificial externa como expiação condicionante, esse é um Deus incompatível com qualquer proposta amorosa ou de libertação. A relação de Deus com a humanidade, ao mesmo tempo que não é unicamente inspirada no terror ou no fascínio, mas na experiência livre e libertadora, também não pode ser a base de uma cosmovisão da dependência, infantil. Deus cria seres livres. Deus cria realidades, não aparências ou ilusões. Deus cria autonomias, cria cuidadores, cria criadores...

Perigosamente se faz presente aqui a ideia de um Deus como mestre de marionetes, como o autor de um romance, que ao seu bem querer pode determinar

⁵³ QUEIRUGA, A.T., *Um Deus para hoje*, p. 18. Sobre o dito em espanhol: “*El señor don Juan de Porres, / de caridad sin igual. / por amor hacia los pobres / construyó este hospital. / ...Pero antes hizo los pobres*”. O autor diz tomar a citação de L. González-Carvajal, *Con los pobres contra la pobreza*, Madri, 1991, p. 128.

o que alguém vai sentir, escolher, dizer ou fazer. Acontece que a vida criada é mais do que uma personagem, fictícia ou não, abstrata ou concreta, relativa ou não. A humanidade é expressão da *imagem e semelhança* do próprio Deus, não uma espécie de rascunho ou borrão.

Acreditar num Deus bondoso e criador, perfeito e sábio, é assumir – e não apenas saber ou não duvidar, mas assumir de verdade – sua autonomia de acordo com o Projeto de realização de toda a Criação que sonha o sonho de Deus, de felicidade, de paz e de fraternidade.

Dada sua decisão de criar, Deus “não pode” evitar essas consequências na criatura, porque equivaleria a anular com uma mão o que teria criado com a outra. Isso não vai contra sua onipotência real e verdadeira, porque, falando com propriedade, não é que Deus “não possa” criar e manter um mundo sem mal; é que isso “não é possível”: seria tão contraditório como fazer um círculo quadrado⁵⁴.

As consequências da escolha de Deus por nós ressoa na própria história. Não foi o querer do Pai que o Filho padecesse e morresse na cruz, isso tudo foi consequência das escolhas feitas por Jesus Cristo – sempre em comunhão e conformidade com o Projeto do Pai. Não poderia ser diferente, lutar por justiça num mundo injusto gera perseguição. Preguar a necessidade de Paz num mundo violento gera dificuldades. A escolha feita por Deus, em Jesus, em favor da humanidade, de se fazer humano não poderia ser uma escolha condicionada, pois o agir de Deus não é assim, o agir de quem ama não é condicionado, mas gratuito, pleno. Nesse mesmo sentido é o agir de Deus ao criar, é gratuito, pleno de amor. O ser criado não é *criado desde que*, mas *criado para* essa experiência plena de liberdade e realização que só ocorrem no Amor, mas que precisam ser buscadas, construídas, conquistadas.

Deus quis se fazer tão próximo de nós que por vezes acaba não sendo reconhecido como Deus. Principalmente quando buscamos uma imagem estabelecida de Deus, distante, interventora, útil, e para tanto, por vezes amedrontadora. Desse Deus tão humano, que não rebaixa a divindade, mas eleva a humanidade, mostrando tudo aquilo a que o homem está destinado, assumindo em si a verdadeira humanidade, resulta uma experiência nova, um rosto novo, próximo, companheiro. Se desprezamos um Deus tão próximo ou o taxamos de

⁵⁴ QUEIRUGA, A.T., *Um Deus para hoje*, p. 19s.

fraco e inútil, é porque não estamos dispostos a assumir de verdade nosso papel, nossa vocação, a missão de construir realidades novas, melhores, de paz, justiça e fraternidade.

Nessa experiência de Deus não há espaço para o desespero. Brota sim uma reação indignada diante do mal e do sofrimento, da injustiça e da violência, mas se trata de uma reação propositiva, não um grito abstrato e vazio de acusação cega. Nossa indignação diante do mal deve gerar ações, compromissos e, sobretudo, esperança concreta, pois é assim que o enfrentamento se torna possível. Nossa oração pelo fim do mal no mundo deve ser proferida pelas nossas mãos, construindo a cada dia um mundo melhor, com menos espaço para o mal.

Só por ter-se mantido, sem corrigir-se a tempo, a falsa imagem de uma onipotência arbitrária, puderam alguns crentes pensar que depois de Auschwitz era impossível orar. A partir do Deus vivo e verdadeiro, compreendemos o contrário: só orando é possível esperar, apesar de Auschwitz, porque só a fé em Deus – e nenhum outro sistema ou ideologia sobre a terra – é capaz de manter viva a esperança das vítimas dentro do terror brutal da história⁵⁵.

Denunciar arbitrariamente uma pretensa ausência de Deus, ou a impossibilidade de rezar diante da barbárie é precipitado. Não é possível rezar *do mesmo modo* depois de Auschwitz. Pois o simples *delegar* a um deus estranho afazeres, não tem mesmo sentido. Pelo contrário, é a esperança que brota mais e mais forte de situações em que a noite escura parece adquirir contornos infinitos. É justamente a esperança que mantém a vida inabalável como dom, como promessa e como possibilidade. É a esperança que dissipa o véu do medo ignorante, da falta de sentido e do vazio existencial. Porque cremos, podemos orar. Nessa oração há esperança, há compromisso, há a força para transformar.

⁵⁵ QUEIRUGA, A.T., *Um Deus para hoje*, p. 23.