

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

FELIPE DE MORAES NEGRO

O problema do mal em Andrés Torres Queiruga

Campinas

2021

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICT SENSU* (MESTRADO)
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

FELIPE DE MORAES NEGRO

O problema do mal em Andrés Torres Queiruga

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas da Pontifícia Universidade Católica de Campinas como exigência para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

Campinas

2021

Ficha catalográfica elaborada por Talita Andrade Rodrigues CRB 8/9675
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

231
N393p

Negro, Felipe de Moraes

O problema do mal em Andrés Torres Queiruga / Felipe de Moraes Negro. -
Campinas: PUC-Campinas, 2021.

139 f.

Orientador: Paulo Sérgio Lopes Gonçalves.

Dissertação (Mestrado em Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências
da Religião, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pontifícia Universidade
Católica de Campinas, Campinas, 2021.

Inclui bibliografia.

1. Deus. 2. Bem e mal. 3. Teodicéia. I. Sérgio Lopes Gonçalves, Paulo. II.
Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais
Aplicadas. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

CDD - 23. ed. 231

FELIPE DE MORAES NEGRO

O problema do mal em Andrés Torres Queiruga

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 17 de dezembro de 2021.

PROF. DR. PEDRO.MANUEL CASTELAO (COMILLAS)

PROF. DR. RENATO KIRCHNER (PUC-CAMPINAS)

PROF. DR. PAULO SERGIO LOPES GONCALVES – Presidente (PUC-CAMPINAS)

RESUMO

Entende-se que o mal sempre foi um problema para o ser humano. A história do conhecimento humano e das religiões sempre buscaram respostas para esse problema. Esse estudo visa apresentar o problema do mal repensado na perspectiva de Andrés Torres Queiruga. Partindo da autonomia do mundo, o mal é apresentado na condição de inevitabilidade a partir da finitude e limite da realidade criada. Desse pressuposto surge a necessidade de uma nova imagem de Deus e um discurso coerente a partir da concepção da atividade amorosa e permanente de Deus como o Antimal. Assim, objetiva-se apresentar uma reflexão a partir da problemática do mal, na inter-relação com Deus e a humanidade evidenciando, por sua vez, a expressão querugiana “Deus como Antimal”. Para atingir esse objetivo, pretende-se construir a reflexão em tres momentos distintos: o primeiro é refletir, sob a ótica de Andrés Torres Queiruga a problemática do mal e deste, na relação com Deus e a criação; em segundo, compreender o significado conceitual querugiano da expressão “Deus como Antimal, ou seja, explicitando Deus como aquele que se coloca ao lado do ser humano como Salvação para lutar contra o mal, fazendo-se causa dentro da causa humana e da criação. E por fim, concatenar à reflexão explícita a partir deste cenário, a aplicabilidade de Deus como “Antimal” em relação a humanidade que busca ser plenificada na Salvação. Assim, traremos os principais temas da Teologia que fundamentarão esse caminho de parceria entre Deus e o ser humano.

PALAVRAS-CHAVE: Deus, Andrés Torres Queiruga, “Antimal”, Mal, Oração de Petição e Inferno.

ABSTRACT

It is understood that evil has always been a problem for the human being. The history of human knowledge and religions have always sought answers to this question. This study aims to present the problem of evil rethought from the perspective of Andrés Torres Queiruga. Starting from the autonomy of the world, evil is presented in the condition of inevitability based on the finitude and limit of created reality. From this assumption arises the need for a new image of God and a coherent speech based on the conception of the loving and permanent activity of God as the Anti-evil. Thereby, the purpose of this dissertation is to present a reflection from the problematic of evil, the interrelationship with GOD and humanity, evidencing, in turn, the queiruguan expression "GOD as Anti-evil". To achieve this goal, it is intended to build this reflection in three different moments: the first is to reflect, from the perspective of Andrés Torres Queiruga, the problem of evil and its effect on the relationship with God and creation; second, it will aim to understand the conceptual meaning of the expression "God as Anti-evil", in other words, explaining God as the one who places himself beside the human being as Salvation to fight evil, making himself a cause within the human cause and of creation and finally, to concatenate the explicit reflection from this scenario, the applicability of God as "Anti-evil" in relation to humanity that seeks to be fulfilled in Salvation. Thus, we will bring the main themes of Theology that will base this path of partnership between God and human being.

KEYWORDS: God, Andrés Torres Queiruga, "Anti-evil", Evil, Petition Prayer and Hell.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. O REPENSAR O MAL EM ANDRÉS TORRES QUEIRUGA	14
1.1 Introdução	14
1.2 Ponerologia: o mal inevitável	15
1.3 O problema do mal na teodiceia	45
1.4 A reconstrução do problema do mal	49
1.5 Conclusão	52
2. AS DIVISÕES DA TEODICEIA PARA TRATAR O PROBLEMA DO MAL	54
2.1 Introdução	54
2.2 Via curta da teodiceia	56
2.3 Via longa da teodiceia	59
2.4 Conclusão	83
3. TEODICEIA RELIGIOSA: DEUS COMO ANTIMAL	84
3.1 Introdução	84
3.2 Afirmação de Deus como antimal	84
3.3 Redimensionamento hermenêutico de Deus	90
3.4 Conclusão	130
4. CONCLUSÃO: Crer em Deus como antimal	131
5. REFERÊNCIAS	133

INTRODUÇÃO

O mal sempre foi um problema para o ser humano. A história do conhecimento humano e das religiões sempre buscou respostas para esse problema. A intenção deste estudo é apresentar o problema do mal repensado na perspectiva de Torres Queiruga, considerando a experiência religiosa de Deus concebida em sua originária onipotência, onisciência e onipresença. Além disso, objetiva-se nas especificidades desta investigação buscar a relação entre o mal em suas diferentes dimensões, procurando entremeá-la nas ciências da religião, de maneira particular proximamente à abordagem da filosofia da religião e da teologia.

Partindo da autonomia do mundo, o mal é apresentado na condição de inevitabilidade a partir da finitude e limite da realidade criada. Desse pressuposto surge a necessidade de uma nova imagem de Deus e um discurso coerente a partir da concepção da atividade amorosa e permanente de Deus como o animal. A motivação primeira para o estudo é a percepção evidente da necessidade de repensarmos os conteúdos da fé e os traduzirmos em nova linguagem, isso em uma perspectiva de universalidade da fé. A particularidade, os pequenos grupos, as tendências, os modos diferentes de compreensão, revelam um paradoxo interessante. Por um lado, não buscam, através do exercício especulativo do pensamento, os fundamentos últimos da realidade os quais, de alguma forma, possibilitam uma universalização maior do discurso. Por outro lado, sem buscar essa universalização de base e de fundamento, pretendem que suas práticas, sua fé, suas doutrinas e concepções de verdade sejam universais, por isso as consideram as melhores, e o que vale é o que eles acreditam. A gravidade está nessa pretensão de universalidade, em uma concepção e em uma linguagem que nem de longe a tornam possível. Repensar o mal nessa perspectiva, é buscar um fundamento mais universal de compreensão, olhando o mal em si mesmo e não imediatamente a partir da fé. O mal atinge todos os seres humanos, independentemente de suas crenças, por isso é assim que ele deve ser pensado e interpretado em um primeiro momento. A tarefa de repensar coloca todos em uma atitude de busca humilde e de diálogo permanente sem pretensão de respostas fechadas e definitivas. Em cada fundamento encontrado se abre uma perspectiva na qual o outro pode continuar e avançar.

O primeiro capítulo deste trabalho abordará a discussão moderna sobre o mal, pois é uma questão que perpassa a história da humanidade. Essas discussões sempre envolvem Deus e a fé. Se Deus cria um mundo “perfeito”, poderia a ação humana, de Adão e Eva, implicar em consequência de mal para toda a história posterior? Apesar de Torres Queiruga se utilizar dessas categorias de Adão e Eva de maneira literal, para melhor clareza científica se oferecerá

sua hermenêutica explicando o mito adâmico, aludindo à respectiva simbólica do mal que será apresentada no mapeamento feito no primeiro capítulo.

Segundo Ricoeur (2013), no mito adâmico, Adão significa homem. O filósofo ressalva que, ainda que os outros tipos míticos impliquem uma referência ao homem, neles o homem não constitui a origem específica do mal. Estão aí muitas outras representações do homem primordial ao nível gnóstico da especulação, os quais diferem do mito adâmico pelo fato da gênese “da presente condição do homem ser aí geralmente considerada como idêntica ao processo maligno que se desenvolve por meio do éones “anteriores à condição do homem” (RICOEUR, 2013, p. 251). Destarte, três traços determinam o mito adâmico como propriamente antropológico, conforme descrito a seguir. 1º) O mito etiológico relaciona a origem do mal a um antepassado da humanidade atual, cuja condição é homogênea à nossa.

Nesse aspecto, Ricoeur se opõe à ideia de uma super-humanidade primordial. Para ele, essa sobre-elevação da condição de Adão é produto de arranjos adventícios, já que a própria palavra queda é estranha ao vocabulário bíblico; “só cai aquilo que foi, em primeiro lugar, elevado” (RICOEUR, 2013, p. 252). Conclui, desse modo, que o símbolo da queda não é um símbolo autêntico do mito adâmico, sendo este muito mais um mito do desvio que da queda. 2º) O mito etiológico de Adão aparece como a tentativa mais extrema para desdobrar a origem do mal e do bem, guardando, portanto, a intenção de dar consistência a uma origem radical do mal distinta de sua origem mais originária, o caráter ontologicamente bom das coisas. Esta distinção entre o radical e o originário é essencial ao caráter antropológico deste mito; aqui a liberdade não será só uma espécie de início, mas a capacidade de defecção, a capacidade da criatura humana para desfazer e para se desfazer em oposição do seu ser feito, per-feito; designa a estrutura humana capaz de desvio para o mal; a pecabilidade (no sentido de habitus da espécie) descreve a condição da humanidade já inclinada para o mal. 3º) O mito adâmico subordina à figura central do homem primordial outras figuras, de modo a descentrar a narrativa, sem, contudo, suprimir o primado da figura de Adão.

Ricoeur observa que “a intenção central do mito é a de ordenar todas as outras figuras a partir de Adão, e em compreendê-las em ligação com ela, e como que na fronteira da narrativa cujo principal protagonista é Adão” (RICOEUR, 2013, p. 254). Compreender o mito adâmico, para Ricoeur significa aceitar que seja um mito; esclarece que essa narrativa já não pode ser assumida no tempo da história e no espaço da geografia por um homem moderno que aprendeu a distinguir o mito da história. Esta plena aceitação do caráter não-histórico dessa narrativa implica em uma grande conquista: a conquista da função simbólica do mito; nessa dimensão, o mito tem mais sentido que uma história verdadeira. Mas que sentido? Questiona

o filósofo. E responde: “este sentido reside no poder que o mito tem de provocar uma especulação sobre o poder de defecção da liberdade; assim sendo, este sentido deve procurar-se na relação do pré-filosófico com o filosófico” (RICOEUR, 2013, p. 255).

Entretanto, Ricoeur adverte que este poder heurístico do mito, que provoca a especulação ulterior, não pode desligar-se da função etiológica do mito. Deste modo, o mito não antecipa a especulação, salvo na medida em que já é uma interpretação, uma hermenêutica dos símbolos primordiais na qual constituiu a consciência do pecado que a precede. O filósofo então distingue três níveis para sua abordagem: os símbolos primordiais do pecado, o do mito adâmico e a cifra especulativa do pecado original. Este modo de compreensão tem por base a experiência histórica do povo judeu. Este povo não tem no mito adâmico o seu ponto de partida de sua experiência de pecado. Por isso, foi possível compreendê-la, e interpretar os seus símbolos fundamentais (desvio, revolta, extravio, perdição, cativo) sem recorrer a este mito.

Trata-se, pois, de compreender o que o mito “adâmico” acrescenta a essa primeira simbolização, e sabidamente é o acréscimo tardio, visto que a história da literatura hebraica prova abundantemente que “Adão não é uma figura importante no Antigo Testamento” (RICOEUR, 2013, p. 256). Para o próprio narrador do Gênesis, não é evidente que Adão seja responsável pelo mal no mundo, talvez ele não seja senão o primeiro exemplo do mal. Também no Novo Testamento, em momento algum Jesus faz referência à narrativa da queda; toma a existência do mal como um fato, como a situação que pressupõe o apelo ao arrependimento. Foi São Paulo quem tirou o tema adâmico de sua letargia quando fixou a figura de Adão como inversa à de Cristo, tomando este último como segundo Adão.

Dáí Ricoeur tira duas conclusões: a) foi a cristologia que consolidou a adamologia, e b) a desmitologização da figura adâmica não implica nenhuma conclusão relativamente à figura de Cristo. O filósofo assevera, portanto, que é falso que o mito “adâmico” seja pedra angular do edifício judaico-cristão; assim, o pecado original, que é uma racionalização de segundo grau, é tão-só um falso pilar. Ricoeur critica a especulação ulterior sobre o pecado original, sobretudo agostiniana, que exigiu indevidamente dos fiéis a confissão deste bloco mítico-especulativo, a qual caracterizou um *sacrificium intellectus*, exatamente quando seria necessário despertá-los para uma suprainteligência simbólica da sua condição atual.

O monoteísmo hebraico e, particularmente, a qualidade ética deste, tornaram caducos e impossíveis a teogonia e o deus trágico. Lutas, crimes, estratégias, titãs, gigantes, heróis são expulsos da esfera divina, são implacavelmente excluídos da consciência religiosa. Aqui, a criação já não é mais luta, mas palavra: Deus ordena que se faça e faz-se. E assim esta

“desmitologização” global da teogonia tem como contrapartida a concepção puramente antropológica da origem do mal. Porque IHWH reina pela palavra e porque é Santo, é necessário que o mal entre no mundo por uma espécie de catástrofe do ser criado e é isto que o mito tentará condensar, num acontecimento e numa história: a maldade original dissociada da bondade originária. Deus é causa de tudo que é bom e o homem, de tudo que é vão, afirmará o pensador judaico. Nessa ótica, o mito adâmico é o fruto da acusação profética dirigida contra o homem, de modo que a mesma teologia que inocenta Deus também acusa o homem. Resulta dessa consciencialização que o homem judeu arrepende-se não só das suas ações, mas também da origem de suas ações. “O espírito de penitência descobria então algo que ia além dos atos, uma raiz má, ao mesmo tempo individual e coletiva, semelhante a uma escolha que cada um faria por todos e todos por cada um” (RICOEUR, 2013, p. 260).

Se Deus é amor e sua atividade consiste em nos salvar e é por excelência o antimal, por que “não evita” por completo o mal, por que o “permite”? Diante dessas perguntas alguns tendem a culpar Deus, outros o defendem, outros ainda o retiram do discurso e outros colocam o mal como uma questão de Deus. A filosofia aborda o mal nas várias dimensões: o mal metafísico, físico, moral e como problema religioso. As tradições judaico-cristãs o colocam sempre relacionado à salvação. De um lado o pecado que produz o mal, de outro a salvação que supera o mal. Nesse itinerário aparece muito a ambiguidade de Deus, sendo Ele bom e mau ao mesmo tempo. Essa ambiguidade em Deus se purifica em Jesus de Nazaré.

O nosso autor, embora conheça a história do discurso sobre o mal, não busca analisá-la comparativamente, pois isso seria uma tarefa quase impossível. Desdobrando parte do clássico Dilema de Epicuro: “Ou Deus pode e não quer evitar o mal, e então não é bom; ou quer e não pode, e então não é onipotente; ou nem pode nem quer, e então não é Deus” (QUEIRUGA, 2001, p. 187), tem que esse dilema apresenta sua armadilha interna e sua inconsistência. Parte da justa autonomia das realidades terrestres, e não da imaginação livre da possibilidade de um mundo sem mal. A ideia de perfeição no mundo, na história do discurso sobre o mal, não é encarada como algo bem-feito, bem acabado e com possibilidade do mal, mas sim a partir da ideia paraíso, onde o mal é inexistente.

Diante disso, Torres Queiruga analisa o mal a partir da ponerologia, mostrando o limite e a finitude de tudo o que é criado e conseqüentemente a condição de possibilidade do mal ou de inevitabilidade do mal, em qualquer mundo finito. No desdobramento da ideia de finitude e do limite do mundo, percebe-se as brechas para o mal, não como vontade ou permissão de Deus, mas presentes na própria estrutura do mundo e no exercício da liberdade, que tam-

bém é finita, por isso aberta à falibilidade. Somente uma liberdade perfeita seria infalível, e isso não é possível dentro do tempo e da história.

O segundo capítulo parte do resultado da ponerologia, isto é, da inevitabilidade do mal, e coloca a questão Deus diante do mal. Cada pessoa ou grupo precisa de uma pisteodiceia para enfrentar o mal, ou seja, respostas e maneiras que cada um ou cada grupo tem para enfrentá-lo, sejam elas religiosas ou filosóficas. O objetivo do autor foco deste estudo não é abordar todos esses posicionamentos teóricos, mas apresentar um pensamento que seja coerente com a revelação de Deus como puro amor, ao longo de todo discurso. Nisso, apresentar-se-á a “via curta” da teodiceia, que significa manter a confiança em Deus apesar da falta de lógica do discurso. Significa colocar o problema do mal dentro do mistério. Não se compreende totalmente, não há coerência lógica nos argumentos, mas continua-se confiando em Deus.

A “via longa” da teodiceia propõe um passo a mais, pois não basta manter a confiança, é preciso dar razões lógicas para a fé, enfrentando o dilema de Epicuro e suas objeções, garantindo que Deus é bom, com coerência nos argumentos. Os atributos de Deus como onipotência, “deus” sofredor, bondade, o dualismo do recurso ao demônio e à “ira de Deus” e a incompreensibilidade serão revisitados e reinterpretados. A permanência nos discursos tradicionais, bem como na literalidade bíblica, pode reforçar o ateísmo. Por isso, a nova impoção do problema não deve partir da pergunta, “por que Deus não evita todo o mal no mundo?”, que é uma pergunta sem sentido, mas, “por que Deus, mesmo sabendo que o mundo necessariamente se comportaria o mal, decide criá-lo?”

A resposta vai na direção de que o mundo vale a pena apesar do mal, pois Deus nos criou unicamente por amor e nos sustenta com esse amor. Falar de um mundo-finito-sem-mal é contraditório. Seria o mesmo que falar de um círculo quadrado. Deus cria o mundo porque quer e sabe que pode vencer o mal, na salvação plena além da história. É aqui, na salvação eterna, que o discurso entra no estágio último da lógica da fé e na última coerência. Deus quer nos outorgar a felicidade eterna superando o último mal, que é a morte. Nesse estágio também se enfrenta junto ao autor a objeção mais extrema: Se a finitude carrega consigo a condição de inevitabilidade do mal, como fazer para que, na vida eterna, um ser que continua finito, não continue atacado pelo mal?

O terceiro capítulo aborda a ação de Deus no mundo como antimal. O mal repensado na perspectiva de Torres Queiruga, faz-nos repensar a ideia de Deus com consequências em todos os temas teológicos. Deus é salvação, por isso se coloca ao lado do ser humano, na luta contra o mal, não como uma causa entre as causas, mas sim como causa dentro da causa hu-

mana e da própria criação. A revisão dos conteúdos teológicos possibilita, por exemplo, ver o pecado original em nova compreensão. A impossibilidade de um mundo perfeito desde o início, no sentido de sem mal, refaz a ideia bíblica da consequência de um primeiro pecado como peso de maldade e sofrimento para toda a posterioridade. Também se refaz a ideia perversa do castigo divino.

Na perspectiva de uma revelação a caminho, Jesus aparece como a manifestação definitiva e insuperável do amor em favor da humanidade e contra todo tipo de mal. Ninguém amou mais do que Ele, e esse amor manifesta a ação continuada de Deus como animal. A partir disso, a ideia de milagre recebe nova impostação: não é uma ação pontual de Deus, o que revelaria mais fraqueza do que poder em Deus, mas a ação continuada que sustenta o mundo como um todo. Essa ação faz acontecer coisas maravilhosas, não por merecimento da criatura, mas pela gratuidade do amor de Deus. Ele não descansa, Deus continuamente quer salvar, curar, se mostrar. É um Deus que fala e não que se silencia. Pensar que Deus se silencia ou se retira quando deveria falar é distorcer sua imagem. Uma coisa é pensar que Deus não fala, e outra é pensar no limite humano para entender seu falar. Por exemplo, em Auschwitz, teria sentido falar do silêncio de Deus? A nossa abordagem do mal vai dizer que não. O autor, que fundamenta este trabalho, interpreta o massacre não como finalidade divina, dentro de uma perspectiva religiosa, mas, sem perder sua particularidade, o coloca dentro da história do mal no mundo. O mal mostra ali sua força. Mostra como a vontade de Deus é continuamente derrotada no mundo, muito embora isso nunca derrote a esperança definitiva.

Na última parte desta dissertação, apresentar-se-á o tema da oração de petição de maneira reformulada pelo autor, de tal forma que possa ser um grande contributo para se entender e até mesmo combater o problema do mal. Além disso, estará presente o tema do inferno em nova perspectiva. Ele não aparece como castigo de Deus e condenação eterna, mas como morte eterna, e essa compreensão permite uma coerência lógica com todo o discurso construído. O itinerário que se vai percorrer pretende colocar luz sobre o problema do mal. A abordagem possibilitará nova compreensão e mais coerência lógica para a fé em Deus, que está em permanente atividade e é puro amor. A perspectiva apresenta novas respostas, em uma nova linguagem, para o problema do mal, para a imagem de Deus e para outros temas teológicos.

1. O REPENSAR O MAL EM ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

1.1. Introdução

Deus não se revela para que saibamos coisas que jamais saberíamos de outra forma, mas antes para possibilitar que sejamos pessoas mais autênticas e ajamos melhor. Essa tese poderia resumir inteiramente o projeto teológico de Torres Queiruga. E não está em outro lugar a chave de sua pístediceia, ou seja, a revelação de que Deus acontece na realização, no ser humano em seus limites.

Sua noção de mal e da maldade humana é inferida desse impedimento estrutural da criatura, como barreira de acesso transparente ao divino. Sua reflexão desdobra-se, então, justamente de imperiosa meditação sobre as vicissitudes da autocomunicação divina com seus filhos.

Este primeiro capítulo tem por objetivo central oferecer algumas prévias reflexões sobre a problemática do mal, como cenário fundamental para toda a reflexão que será desenvolvida ao longo desta dissertação. Assim sendo, a força de sua argumentação depende de que, todos os parâmetros tenham sido chacoalhados, pois dada a ruptura cultural com o Iluminismo, desde então, já não basta tentar manter a dicotomia entre a vivência e o pensamento, entre a emoção e o conceito.

Nesse sentido, ao longo deste capítulo, o problema da teodiceia adquire sua seriedade e dramatismo ao colocar em jogo o ser-ou-não-ser da própria religião. O que se viu daí por diante, foram as posturas extremadas do Iluminismo radical (uma razão que renuncia à sua profundidade infinita, tornou-se funcional e pragmática) ou o extremo fideísta, ou sejam duas respostas contraditórias acerca do problema do mal, do “Iluminismo insatisfeito” (a profundidade da fé sem a mediação crítica da razão).

Por isso, ante a problemática do mal, tema central deste estudo, este capítulo mostra que a finalidade da Ponerologia é justamente evidenciar a dureza do passo seguinte: tem sentido um mundo, bom a seu modo, e até mesmo grandioso, mas também exposto a tanto horror? Vale a pena uma existência cujas realizações e alegrias devem contar necessariamente com um preço tão alto de angústia, culpa e sofrimento? Não só os teístas ou religiosos são afetados por tal questionamento. E respondê-lo, implica uma pístediceia, isto é, cada um deverá chegar ao seu modo de configurar o sentido da própria vida no mundo.

Dessa forma, ao longo deste capítulo, a partir das reflexões de Torres Queiruga, buscar-se-á, no respeito às autonomias do novo contexto moderno, mostrar as razões da própria fé e, negativamente, enfrentar as objeções que a tornariam incoerente. Afinal, “por que Deus,

mesmo sabendo que, se criasse o mundo, este seria inevitavelmente tocado pelo mal, criou-o apesar de tudo?”.

A fé cristã responde-nos que Deus só pôde criar-nos por amor, com o único fim de nos tornar partícipes de sua felicidade. Assim, tentará ser oferecida ao longo deste capítulo, a possibilidade de uma correta teodiceia, a qual de fato, nos explique em que sentido essa convicção é genuinamente cristã.

Para que o objetivo do trabalho possa ser alcançado, a saber: expor as ideias do autor sobre o mal inserindo-as na experiência religiosa, utilizar-se-á abordagens filosófico-teológicas das Ciências da Religião validamente apresentadas a partir da exposição dividida em três partes. Na primeira parte, mostra-se o *status quaestionis* da reflexão, localizando-a dentro dos trabalhos da Teologia; na segunda parte, fala-se sobre o mal na obra de Torres Queiruga, sendo destacado seu pensamento encontrado no livro *Repensar o mal; da Ponerologia à Teodiceia*; na terceira parte, é demonstrada a Teodiceia e sua colaboração frente às discussões, como ciência que leva em conta, na correlação com a Teologia, o ser humano não apenas como ser racional, mas religioso.

Antes de tudo, é preciso ficar claro que a temática sobre o mal necessita ser discutida dentro de uma interpretação. Pode-se falar, aqui, até de um método hermenêutico. Isso significa que a Teodiceia tem que buscar as chaves de compreensão do mal nos tempos atuais, sobretudo, procurando superar o dualismo maniqueu, que afirma que o mal é uma ausência de bem e uma atitude deficitária do ser humano (LIBÂNIO, 2006, p. 15). A utilização de uma hermenêutica deve ser entendida como via teórica pela qual se busca a verdade de uma experiência textual ou factual, com base na compreensão e na interpretação, levando em conta simbolismo, linguagem, cultura, contextos, povos (GONÇALVES, 2005, p. 27). Ou seja, a reflexão sobre o mal, indubitavelmente, deve levar em conta a cultura humana dos povos, seus condicionamentos, contingências, religiosidade, linguagem, moralidade etc. É colocar a problemática do mal e todos os assuntos que este envolve em uma totalidade de interpretação e consideração contextual.

1.2. Ponerologia: o mal inevitável

Ao longo da história da humanidade, são várias as ocasiões em que se evidencia a existência, quer física, quer moral, do mal. Guerras, fome, assassínios, roubos, levam os seres humanos, encrostados na cultura Pós-Moderna, a levantarem questionamentos sobre a existência do mal. É preciso, assim, uma séria reflexão sobre a problemática em torno do mal. De

certo, ao se procurar na literatura religiosa, ou não, são encontradas várias discussões e discursos sobre o problema do mal. Todas, no fundo, tentam refletir sobre tal realidade certamente presente, no mundo.

Este trabalho, procura levantar algumas considerações sobre a problemática apresentada utilizando as Ciências da Religião, a Teologia e a Filosofia como referenciais atuais, dentro do labor na pós-modernidade. Toma-se como referencial teórico para o desenvolvimento da pesquisa, os trabalhos do galego Torres Queiruga, que há tempos, em suas obras, tem refletido sobre a existência do mal.

Afirma o autor, que seu desejo principal está em atualizar a reflexão sobre o mal, aproveitando a cultura atual e localizando a problemática sobre o mal na história e tempos adequados. Assim expressa Torres Queiruga:

A discussão se move, apesar de tudo, dentro da nova cultura consciente da autonomia mundana, muito do que tenciono dizer que está presente em grande parte das reflexões atuais. O que, a meu ver, a correção do diagnóstico pode conseguir é abrir a porta para aproveitar o que já foi refletido, situando-os numa perspectiva histórica adequada (QUEIRUGA, 2011, p. 31).

Os meios de comunicação são instrumentos eficazes para socializar informações e trazer para um pouco mais próximo do interlocutor, uma série de fatos que podem ser comuns ao seu dia a dia, ou que o inserem nas realidades dos outros. É noticiado que pessoas passam fome, que não possuem as mínimas condições de sobrevivência, de saneamento básico. É fato que ocorre nos dias de hoje grande aumento da corrupção, falta de vacinas no caso da atual pandemia do novo coronavírus, guerras, violência de gênero, polaridade entre povos, enfim, inúmeras situações degradantes no mundo todo. Esses fatos e outras circunstâncias evidenciam a presença do mal.

Libânio afirma que o “mal atinge a todos de algum modo e por diferentes formas, desde o mal físico até aquele que atinge o mais recôndito do coração” (LIBÂNIO, 2006, p. 13). Não são poucas as pessoas que se perguntam: qual é a origem das catástrofes e por que as condições de mortes se mantêm? Por que o mal impera? De onde o mal vem e por que não se elimina o mal da humanidade? Essas perguntas são, de maneira oportuna, atualmente de extrema importância para toda análise filosófico-teológica, e que deve também se debruçar sobre a problemática do mal e procurar oferecer respostas às perguntas daqueles que se questionam sobre a existência do mal e o modo de contribuir para sua eliminação. O tema do mal é desafiador, e devido à falta de método e de referências teórico-práticas da maior parte das

ciências humanas, a tarefa de refletir sobre tal assunto no campo das Ciências da Religião (LIBÂNIO, 2006, p. 14) é empurrada para a Teologia, paralelamente à Filosofia.

É preciso considerar que as ciências humanas tecnológicas, por seus próprios limites, não podem afirmar a existência do mal, tendo que, de todo modo, abrir espaço para outros tipos de investigações que consideram a existência transcendente e ontológica do mal.

A busca sobre a compreensão do mal elaborada nos tempos de hoje, acaba, sem dúvida, tendo que levar o que é mais próprio das sociedades, que é a mudança, ou fruição. As explicações totalizantes já não chamam mais a atenção das pessoas nem as convencem de serem verdadeiras. E aqui, encontra-se um desafio, pois deve-se falar e refletir sobre o mal buscando a verdade imersa nas mutações das palavras, dos signos, das significações, da linguagem.

Considerando o que até agora foi exposto, chegou o momento de apresentar o que é próprio desta análise reflexiva, o referencial teórico para lançar os fundamentos da compreensão sobre o mal e suas implicações na vida da sociedade pós-moderna. Desse modo, passa-se a levar em conta os estudos de Torres Queiruga, que há algum tempo tem se dedicado ao estudo do mal, estabelecendo diálogo com as Ciências da Religião a partir da experiência religiosa, bem como com outras ciências, e que tem se tornado referência da modernidade que ainda não foi superada, sobretudo quando propõe uma Teologia Fundamental e uma teodiceia ou Pisteodiceia, em que o problema das religiões e do mal aparece, tendo como compromisso, a reinterpretção do Cristianismo a partir da crise provocada, neste, pelo avanço da cultura moderna e pelo fim do regime da Cristandade. Trata-se de um esforço hermenêutico, de tornar toda reflexão teológica mais compreensível e acessível à sociedade pós-moderna, e nessa reflexão há sua contribuição à questão do mal e seus desdobramentos teológicos e filosóficos.

Ao abordar o problema do mal, Torres Queiruga afirma ser necessário fazer uma *ponerologia* (*ponerós* – mal; *lógos* – tratado, discurso), isto é, um tratado sobre o mal. O mal compreendido como um fenômeno humano, deve ser abordado como tal, e só em segundo lugar, podemos elaborar nossas respostas religiosas. Pensar o mal no horizonte do humano, dá-nos fundamento, para elaborarmos uma *pisteodiceia* cristã significativa, partindo do Deus de Jesus que cria por amor e sustenta sua criação até sua plena realização. Deus é o antimal, pois o mal é, no plano divino, o sem sentido de existir. É fruto de uma liberdade finita em um mundo finitamente bom.

O primeiro capítulo apresenta um mapeamento abrangente do problema do mal afim de possibilitar as peças do “quebra cabeça” queruguiano, sobretudo pensadores que Torres Queiruga se apropria para construção de sua reflexão acerca do problema do mal.

Em um primeiro momento, serão trazidas as contribuições de Paul Ricoeur para o entendimento do pensamento queruguiano, mediante a explicitação das ideias de suas obras “*A simbólica do mal*” e a quarta parte de seu livro “*Conflito das interpretações*” com o intuito de trazer suas posições para a compreensão do problema do mal e, como isso, contribuir para o entendimento do pensamento queruguiano.

Ao se compreender este processo epistemológico composto por Queiruga para se entender o problema do mal e suas vicissitudes, adentramos a seguir nas idéias principais sobre o mal no pensamento Ricoeuriano.

Na primeira parte da obra “*A simbólica do mal*”, a partir da conclusão, se tem o significado do estudo de Ricoeur sobre os símbolos do mal. Quer dizer que o símbolo faz pensar, fazendo-nos levantar um questionamento necessário: para que serve esta meditação sobre os símbolos do mal? A entrada de Ricoeur pela hermenêutica do símbolo se deve especialmente por aquilo que é o símbolo, ou seja, a expressão do encontro e da união entre o significante e o seu significado.

Ricoeur elenca os símbolos do mal, a falha do homem, do pecado. Ou seja, pondo em jogo a questão do livre arbítrio. O que faz com que o homem seja capaz de fazer escolhas e porque que elas as vezes estão submetidas à uma orientação.

Nesse sentido, a primeira parte da simbólica do mal vai elencar o que significa a culpa e o mal, a falta, por que estão vinculadas à condição humana, à finitude da condição humana. Assim, o mal moral é o agir voltado para a destruição; a falta está vinculada com a precariedade existencial do ser humano que escolhe o pior caminho a seguir, ou seja, podendo ser o que lhe satisfaz, o egoísmo e as paixões. Já, a consciência da culpa nada mais é do que ter feito algo, capaz de atentar contra a dignidade própria ou alheia.

Ele vai falar sobre os mitos do mal. A simbólica dos mitos explicita a função simbólica dos mitos e da criação do mundo e o problema de uma visão trágica da existência, que aparece, por exemplo, entre os gregos: o núcleo trágico, o Deus mal que massacra o homem.

O mito da escolha mal-feita, que é o caso do mito adâmico, que é o que significa a vida humana, a condição humana, a queda, o pecado: a finalidade da história humana?

Ele examina não a tradição bíblica, mas a tradição grega, o mito da alma exilada, que esta presa no corpo. Essa tradição aparece, por exemplo, com os pitagóricos, aparece em toda tradição grega. Nós estamos exilados, nós saímos de uma condição melhor e nos vemos lançados no mundo concreto, no mundo do sofrimento.

Por isso, na obra em questão aqui, *A simbólica do mal*, Ricoeur faz uma espécie de descrição da condição humana através desses mitos todos. Como esse ciclo de mitos nos mos-

tra, de vários modos, a condição humana. Concluindo, Ricoeur mostra-nos que a simbólica do mal é um meio para se indagar por que os símbolos nos fazem pensar. E é porque ele fala justamente das vicissitudes da nossa condição finita e mortal. É na sua limitação, na finitude, que o homem pensa sua condição precária e mortal. Nós somos precários e mortais. Esses mitos todos nos põe em confronto com a morte, e essa simbólica do mal é justamente uma meditação profunda de Ricoeur sobre essa precariedade da nossa existência, que os mitos tentam explicar, ou nos fazer compreender e, de certo modo, nos proteger de um desespero absoluto pela nossa finitude, pela nossa precariedade. O esbarrar na finitude humana, é tentar compreender o escândalo e a angústia que ela representa.

Diante dessas ideias que sintetizam o problema do mal em Paul Ricoeur, pretende-se, a partir de agora, compor a reflexão ligando-o ao pensamento de Torres Queiruga. Procurando mostrar os elementos ricoeurianos que possibilitam a firmeza de seus argumentos na composição de seu tratado sobre o mal. Com isso, também traremos as contribuições de outros pensadores, com o objetivo oferecer a completude do mapeamento do problema do mal, temática central desta dissertação. Por isso, objetivamente dizemos que a contribuição fundamental de Ricoeur no pensamento queruguiano acerca do problema do mal é justamente apresentar que o símbolo possui a força de dar sentido ou não ao mal. As contribuições de Ricoeur vale para trazer à tona o caráter simbólico do mal efetivado à medida que sua força de representação significativa entra na história e “dá o que pensar”. Nisso, os símbolos são materiais pré-filosóficos em que encontramos as noções básicas ou embrionárias dos ensinamentos sobre o mal. Essas noções apresentam uma linguagem que transmite uma mensagem verbal em si, do mesmo modo que aponta para algo fora de si. Nesse sentido, pode-se dizer que o símbolo é inesgotável. Seu falar enigmático tem como razão produzir mundos. Por isso, mesmo sem fazer um estudo sistemático dos símbolos em geral, quer-se buscar na simbólica do mal, luzes para melhor compreensão do mal atual.

Nesse estágio se inserem aquelas narrativas que pretenderam ser gnose ou conhecimento, ou verdade a respeito do mal. Segundo Ricoeur, os gnósticos foram os primeiros a questionarem o problema do mal. Levantaram a questão: de onde vem o mal ou o que é o mal? Resulta, pois, que para eles o mal é criação divina, é, portanto, tudo aquilo que comporta matéria: é mundo, é substância, é cosmos. Assim como o contato com o elemento material era acompanhado da ameaça do contágio, do mesmo modo, já acontecia com o símbolo da mancha. A representação máxima desse estágio, encontramos em Mani (216-276 d.C), que fundou a doutrina segundo a qual o princípio do bem e do mal é divino, substancial e igualmente originário.

Quanto ao homem, semelhante ao mito da alma exilada, essa tradição defende que é “constituído de duas almas, cada uma, efeito desses princípios. E assim, a pessoa não é livre nem responsável pelo mal que faz, já que este lhe é imposto pelo princípio do mal, através de uma alma por natureza prevaricadora” (AGOSTINHO, 1990, p. 11).

Segundo os maniqueus, o mal não é um “acidente de percurso” na existência. O mal é parte da estrutura da própria existência. O grande objetivo não pode ser, portanto, eliminar o mal, mas sim separá-lo do bem. Visto isso, o bem e o mal são como duas forças que estão em combate sem tréguas (RICOEUR, 1988, p. 31).

É de se assinalar, outrossim, que nesse sentido prevalece o mal físico (anterior aos homens), em relação ao mal moral (fruto da ação humana). No entanto se carecêssemos do livre arbítrio não haveríamos de pecar, mas também, não foi para pecar que Deus no-lo deu, senão para que procedêsemos, com retidão: ou seja, o livre arbítrio é a condição *sine qua nom* do pecado, mas também da virtude, já que o homem não poderia fazer senão o que seria determinado. Como escreve Agostinho (1990, p. 80): “Com efeito, o que não se faria por (própria) vontade, não seria nem pecado nem boa ação. Desta maneira, se o homem não dispusesse de vontade livre, tanto seria injusto o castigo como prêmio”. Diante dessa visão trágica, a pergunta que persiste é: devemos punir aqueles que fizeram coisas más quando o eram por natureza levados a proceder assim?

Também denominada “estágio da sabedoria”, essa concepção fundamentada, no mito da queda ou adâmico, se levantou oferecendo compreensão e fundamentação antropológica para a origem do mal. O mito responde o porquê de existir o mal, ou de onde o mal poderia ter se originado: a sabedoria busca saber “porque eu?” Torna-se necessário não só explicar a origem, mas o que fez com que a condição humana se tornasse o que é; explicar porque ela é assim, diferente para cada ser humano (RICOEUR, 1998, p. 29).

Assim, a uma visão trágica do maniqueísmo, Agostinho contrapõe uma visão ética do pecado, de modo que, para mostrar que o mal não poderá ser cosmológico ou criação de Deus como defendiam os maniqueus defenderá que o mal é antropológico porque provém de uma vontade livre para optar entre ele e o bem. Em vista disso, Agostinho estabelece que a pergunta “o que é o mal?” deve ser substituída por “porque fazemos o mal?”, ficando claro, portanto, que o mal não é uma entidade ou natureza, mas uma ação. Assim, propõe uma alteração da visão cosmológica para uma compreensão antropológica do mal, o que livrará Deus de toda culpa e colocará o homem no centro de toda investigação acerca da origem do mal.

[...] quem me criou? Não foi meu Deus, que é bom e é também a própria bondade? Donde me veio, então, o querer eu o mal e não o bem? Seria para que houvesse mo-

tivo de justamente ser julgado? Quem colocou em mim e quem semeou em mim este viveiro de amarguras, sendo eu inteira criação de Deus tão amoroso? Se foi o demônio quem o criou, donde é que veio ele? E se, por uma decisão de sua vontade perversa, transformou-se de anjo bom em demônio, qual é a origem daquela vontade má, com que se mudou em diabo, tendo sido criado anjo bom, perfeito, por um criador tão bom (AGOSTINHO, 2004, p. 143).

A afirmação agostiniana de que o mal “não é natureza”, nem “substância”, mas “perda do bem” (*privatio boni*), “privação da substância”, “não ser”, cuja causalidade radica na “vontade má”, vai romper definitivamente com o maniqueísmo. Sendo o ser e o bem idênticos, e o mal, negação do ser, Agostinho afirmará que “todo bem ou é Deus ou procede de Deus” (AGOSTINHO, 1990, p. 214), e Ele só pode criar o bem. O mal, por sua vez, será a negação do bem, por isso não é substância, não é presença, é ausência do bem.

Finalmente, há que se compreender que essa negação da substancialidade do mal e a afirmação do mal como privação, que procede da finitude do ser criado e como resultado da liberdade, dá ao mal uma dimensão moral: por isso, pode-se confessá-lo (tornar-se responsável) e combatê-lo.

Ligado, pois, não à substancialidade, mas ao ato, à vontade, ao livre arbítrio, o mal toma uma conotação moral, “e conduz, por seu lado, a uma visão penal da história”, pois “não existe alma injustamente precipitada na infelicidade” (RICOEUR, 1998, p. 33).

A pergunta sobre as raízes mais profundas do pecado nos faz deparar, em primeiro lugar, com o mistério do mal. Pois o mal não é um problema entre outros: ele rege os outros. Todos os pecados são a manifestação de um mal, que ultrapassa a nossa compreensão. Mas logo em seguida nos deparamos com um segundo nível de pecado: é o chamado pecado original, ou pecado de raiz, sem o qual é impossível entender o pecado atual. Finalmente, é o próprio pecado atual que remete a suas profundezas, às profundezas da confissão do ser humano.

Ao tratarmos do pecado original, temos que nos voltar a um dos livros fontes sobre o mal: o Gênesis. A insistência sobre a “origem do pecado é decisiva. Pois assim ficam assegurados dois pontos inquestionáveis: que o pecado existe desde a primeira geração humana; e que ele entrou no mundo por culpa daqueles que estiveram no início da espécie humana. Por isso, aqui é preciso considerar que Ricoeur elabora a hermenêutica da simbólica do mal, considerando a própria aplicação da hermenêutica ao texto bíblico, considerando a sua mundanidade e o diálogo que o leitor faz com ele.

Afirma-se com razão que Agostinho é o autor da expressão “pecado original”; que ele é o primeiro e um dos mais importantes teólogos da História a elaborar de modo sistemático uma doutrina do pecado original. Mas não existem razões para dizer que ele criou o que de-

pois se denominaria doutrina do pecado original. Basta um breve rastreamento histórico para evidenciar uma continuidade entre os dados bíblicos já apontados, e a tradição da Igreja dos quatro primeiros séculos.

Figuras importantes nessa questão são Cipriano (258) e Tertuliano (220). Tertuliano reforçava uma prática corrente de retardar o batismo até a idade adulta, : Cipriano, vai corrigir a visão de Tertuliano, afirmando que justamente a criança, por ser recém-nascida e não haver cometido ainda nenhuma falta, deve ser batizada: pelo seu nascimento ela já traz consigo o vírus moral do antigo contágio(símbolo da mancha).Desse modo, como se vê, a noção de pecado original enquanto disposição hereditária, inerte à condição humana atual, é um ideia autenticamente cristã, bem anterior a Santo Agostinho.

No entanto, foi em Agostinho que essa compreensão ganhou um desenvolvimento mais substancial. Levantada na pretensão de responder ao pelagianismo, a noção de pecado original introduz uma nova fonte de conhecimento, a saber a Sagrada Escritura, que, segundo interpretação agostiniana, afirma a liberdade como um dom maravilhoso, um presente de Deus que encontra sua morada na vontade. Conseqüentemente, somos capazes de escolher o bem e evitar o mal, e vice-versa.

O problema estará em Adão (arquétipo de homem), que diante da possibilidade de escolha se deixou seduzir pela mulher, que, por sua vez, fora seduzida pela serpente. Essa interpretação agostiniana do “pecado original”, que é a mesma narração da queda ou do mito adâmico (Gn 3,1-24), defende que o fato de Adão ter pecado fez com que nós, como descendentes dele, herdássemos como que uma espécie de mancha ou pecado original. Quanto a esse pecado, só poderemos nos ver livres dele pela manifestação da graça misericordiosa de Deus.

Convém, ter presente que em Rm 5,12 encontramos que “o pecado entrou no mundo como por um só homem, e pelo pecado, a morte, e assim, a morte transmitiu-se a todos os homens naquele em que todos pecaram”. “Esse pecado com o qual a morte entrou no mundo, gera uma hesitação quase insolúvel de um ponto de vista estritamente exegético, :pois, sob o ângulo dogmático, a Igreja afirma a morte como consequência do pecado.

Em vista desses elementos, pode-se dizer que a história da teologia do pecado original é um encadeamento de confusão, equívocos e questões mal resolvidas, na medida em que ela própria estabelece que, embora o mal não seja natural (como no sentido maniqueu), carregamos uma mancha hereditária pelo simples fato de descendermos de Adão.Quer dizer que o pecado de Adão tem o poder de inculpar toda a existência humana.

Dado isso, o que precisa ser explicado são os termos: original, naturale peccatum, per generationem, empregados por Agostinho e que não tratam de pecados que nós cometemos,

mas de um estado de pecado, no qual nos achamos desde o nascimento. O mal não está na vontade pessoal, ele é uma herança de Adão, depende da vontade de outrem, o que é contrário à declividade individual, começo individual do mal.

Em vista disso, é válido nessa perspectiva, recuperar o mito adâmico, analisado por Ricoeur, pois sua função é colocar “a humanidade inteira e o seu drama sob o signo de um homem exemplar, de um *Anthropos*, de um Adão, que representa de modo simbólico, o universo concreto da experiência humana” (RICOEUR, 1988, p. 288). Apresentar um “começo” do mal, distinto do começo da criação: apresentar um evento pelo qual o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte.

O mito adâmico,

“Revela, ao mesmo tempo esse aspecto misterioso do mal, quer dizer, que cada um de nós o começa, o inaugura [...], também cada um de nós, o encontra ‘já aí’, nele, fora dele, antes dele. Para toda consciência que desperta para a tomada de responsabilidade, o mal está ‘já aí’. Ao transferir a origem do mal para um passado longínquo, o mito descobre a dituação do homem, isso já aconteceu; eu não começo o mal, eu continuo; eu estou implicado no mal (RICOEUR, 1988, p. 279).

Se deixa claro que esse relato é criado para exprimir o inexprimível da condição humana, para dizer que apesar de o mal nos proceder, de estar sempre “já aí”, ele começa conosco. Nós, pela liberdade, começamos o mal a partir do mal “já aí”. A figura da serpente compreende que o homem não começa o mal, mas que o encontra “já aí”. O mal que atrai e seduz o homem é anterior a ele.

Ricoeur contribuirá para aquilo que ele chama “uma hermenêutica do pretense dogma do pecado original” que compreende o mal como um nada, porque ele é nosso, é obra da nossa liberdade. A crítica ricoeuriana questiona a interpretação agostiniana do mito da queda, que diz que nós herdamos biologicamente uma culpabilidade que condena até mesmo as crianças no ventre de suas mães. Faz isso, por sua vez, afirmando que o pseudo conceito do pecado original é o esforço para conservar o pecado, não como natureza, mas como vontade, ou melhor, para incorporar a essa vontade uma quase natureza do mal:

“dito sem absurdo, voluntário, visto que foi contraído por consequência da vontade má do primeiro homem, e é de algum modo hereditário [...] o pecado pelo qual nós estamos implicados na sua culpabilidade é obra da vontade” (RICOEUR, 1988, p. 280-281).”

Essa quase-natureza do mal compreendida a partir da interpretação agostiniana é uma teoria qualificada por Ricoeur como desastrosa, por confundir dois planos diferentes, o bioló-

gico e o cultural. Em vista disso, afirma que essa ideia, fez muito mal à comunidade cristã e, por muitas gerações, poder-se-ia acrescentar que ainda está fazendo.

Enfim, é válido destacar como contributo ricoeuriano acerca do pensamento de Agostinho, nesta análise de Queiruga, que essa compreensão se deixa contaminar por uma pseudo-filosofia na medida que utiliza os mesmos critérios do gnosticismo para ser anti gnóstico (Agostinho), e isso nos impede de começarmos “nossa investigação pelas fórmulas mais racionalizadas da confissão”. Além disso, é preciso evidenciar que por trás das construções gnósticas e anti gnósticas se encontram os símbolos e mitos, e esses é que nos revelam a multiplicidade de interpretações e, ao mesmo tempo, nos permitem ver as contradições nelas implícitas.

O pecado original é uma doutrina da cristandade ocidental elaborada inteiramente dentro da Teologia cristã. Essa epistemologia tornou-se dogma para explicar a origem do mal, do sofrimento e da morte no mundo. A culpa é do homem infiel a Deus. Queiruga, seguindo o paradigma de repensar os grandes temas da Teologia a partir da autonomia da razão desencadeada pela modernidade, retoma o tema do pecado original. Verifica que a linguagem doutrinária não dá conta de explicar o mistério do pecado e do mal e, diante disso, busca na Filosofia as raízes do problema e mostra que sua origem está na finitude do mundo e do homem, e não em Deus. O mal não é uma questão religiosa, mas mundana e humana. Este estudo busca discutir o tema do pecado original a partir da obra *Repensar o mal; da ponerologia à teodiceia* (QUEIRUGA, 2011). O ponto de partida é a questão como está apresentada pela teologia cristã, e a discussão segue estes dois eixos: a realidade em si e a necessidade de repensar o tema segundo uma nova linguagem cultural e antropológica.

O relato da queda (Gn 3) utiliza uma linguagem feita de imagens, mas afirma um acontecimento primordial, um fato que ocorreu no início da história do homem. A revelação dá-nos certeza de fé de que toda a história humana está marcada pelo pecado original cometido livremente por nossos primeiros pais (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 390). O homem foi chamado a participar da vida divina e da familiaridade com Deus: justiça original. No entanto, transgrediu o projeto divino e se tornou réu de culpa. Essa perda voluntária e responsável da adoção no seio da família divina é transmitida individualmente a cada um de nós, descendentes do primeiro homem. Por esse pecado original primitivo, toda a humanidade nasceu ferida na sua íntima elevação sobrenatural. Torna-se pecado de natureza própria de cada indivíduo, pelo fato mesmo de ser homem.

Partindo do Gênesis, Deus criou um mundo perfeito. O ser humano foi criado no paraíso em uma situação de plena felicidade e realização. Tudo era perfeição, harmonia e felicida-

de (Gn2,4 - 25). Contudo, segundo a mitologia bíblica, ao tratar das origens do gênero humano, um acontecimento primordial conhecido como “mito da queda” (Gn 3) a desobediência, que levou o homem a perder a perfeição original e serem iniciados os horrores do mal e do sofrimento que assolam a história das relações humanas em todas as épocas e culturas. Desse modo, seguindo essa lógica, o culpado pelo mal e pelas mazelas do sofrimento é o ser humano, a origem de tudo está na sua desobediência a Deus.

Mesmo depois de mais de um século de debate em torno da natureza mitológica desses relatos da criação, estes permanecem no imaginário religioso como a origem para todas as desgraças do mundo. "

Uma vez reconhecido o caráter mítico-simbólico do relato do Gênesis, não faz sentido buscar uma ação histórica como causa da situação atual, atribuindo-lhe, por exemplo, o ingresso das doenças ou do mal no mundo” (QUEIRUGA apud MOLARI, 2016, p. 70).

O teólogo jesuíta uruguaio Juan Luis Segundo ressalta a existência de duas narrações da criação na Bíblia (Gn 1–2). A primeira remonta ao século VI a.C. e seria a dos sete dias. Ela coloca a criação do homem no sétimo dia. Macho e fêmea são criados à imagem e semelhança de Deus, centro e dominador da criação. Em seguida, Deus repousa. A segunda narrativa é muito mais antiga. Remonta ao século XI ou X a.C. Nela, o homem, logo após ter sido criado por Deus e instituído cultivador do jardim, é submetido a uma prova. Dessa prova surge o pecado de Adão e Eva e o castigo que Deus lhes impõe. O resultado da queda é o surgimento do sofrimento, da dor e da morte.

As duas narrativas, de épocas diferentes, são compiladas em uma só. A primeira narração, escrita na época do exílio, quer mostrar que Deus criador tem poder mesmo na Babilônia. A segunda, no reinado de Davi ou Salomão, se interessa por contar a esse povo a origem de todas as coisas (SEGUNDO, 1995, p. 497). O simbolismo da linguagem mítica revela a intenção de Deus em prol da realização humana no amor e na felicidade. É isso que quer significar o símbolo do paraíso: a meta a que estamos destinados, o projeto divino para o homem. O núcleo do texto é a realização do homem no amor, e não a origem do mal como castigo de Deus. A narração da árvore, do fruto e da serpente, que fundamenta o pecado original, mesmo depois de ter sido reconhecida como mítica, continua sustentando a terrível ideia de que as tragédias do mundo provêm de um castigo divino primordial, por causa da culpa de Adão e Eva. Segundo Queiruga, isso tem resultados terríveis no imaginário religioso e no inconsciente coletivo. O autor galego ressalta duas consequências monstruosas dessa visão equivocada:

Deus é capaz de castigar de modo terrível e Ele faz isso a bilhões de descendentes que não têm a mínima culpa por esse suposto erro do casal primordial. Além disso, também se reforça a ideia, tão difundida e danosa, de que, em última análise, se há mal no mundo é porque Deus quis e quer, já que o paraíso teria sido possível na Terra. Além disso, o castigo seria desproporcional. Desse modo, sobrevive a crença geral de que o sofrimento, a doença e a morte provêm de uma decisão divina, como forma de castigo: o pecado original não pode ser compreendido, tal como algumas versões vulgares o apresentam, como o castigo infligido por Deus, por séculos e séculos, a todas as pessoas devido à culpa de alguns pais primitivos.

A partir da intuição de Deus como “antimal”, o pecado original deixa de ser o jogo cruel de prêmio e castigo ou uma fábula incrível sobre os começos da humanidade, para se apresentar como a estrutura íntima de nossa humanidade: o “pano de fundo obscuro”, tantas vezes trágico, da liberdade finita, que a torna incapaz de agir sempre para o bem e de salvar-se a si mesma. Desse modo, longe de se apresentar como aquele que castiga sempre, Deus se nos revela como aquele que desde o princípio se compadece de nossa debilidade abrindo-nos à experiência da graça e à esperança da salvação (QUEIRUGA, 1999, p. 155-156). Os mitos do paraíso e da queda não se sustentam mais, o mito de que Deus criou um mundo perfeito e sem mal, de que o homem pecou, de que o pecado de um trouxe a punição para todos.

Na imaginação coletiva incrustou-se esta sucessão que hoje induz a efeitos terríveis, às vezes irreparáveis, para a fé de muitas pessoas: criação em um paraíso, pecado dos primeiros pais, terrível castigo divino não só para eles, mas também para os bilhões de seres humanos inocentes e sucessores. Esse paradigma é violento, danifica a imagem do Deus amor que se revelou no Êxodo como Goel libertador. Com o advento da modernidade e a autonomia da razão, essa visão apresenta-se como inimiga de Deus e apologeta do ateísmo (QUEIRUGA, 2011, p. 238). O pecado original e a origem do mal.

Na epistemologia de Queiruga, o pecado original enquadra-se no tema da ponerologia, ou seja, a presença do mal no mundo. O mal atinge a todos, crentes e não crentes. Trata-se de uma realidade que atinge toda a criação, inclusive os animais. Nessa lógica, o mal é uma realidade de toda a criação, :todos os seres vivos do planeta, incluindo suas dimensões físicas e naturais, são afetados pelo mal. O fato de existir implica estar sujeito ao mal. Nas últimas décadas, a humanidade tomou consciência do sofrimento dos animais, fato que meio século atrás era muito pouco percebido. Hoje, diferentemente, um cãozinho com câncer, um animal ferido ou ameaçado, provoca atenção e comoção. O animal e a natureza não são descendentes de Adão, não podem pagar o castigo da queda do paraíso, segundo a visão tradicional. Entretanto-

to, assim como os seres humanos e a natureza como um todo, também os animais são assolados pela dor, pelo sofrimento e pela morte (QUEIRUGA, 2001, p. 206).

Contudo, se o mal não é castigo de Deus devido à desobediência do homem primitivo simbolizado no mito de Adão, ou seja, se o mal não resulta da ira divina pela infidelidade humana, então de onde vem? Onde está a raiz do sofrimento, da dor física e moral, da doença, das guerras e das mazelas que atingem impiedosamente milhões de seres humanos e animais todos os anos? A origem do mal está na finitude do mundo e do homem. O mundo é finito e por isso há nele inevitavelmente o mal. Pois o finito não pode ser perfeito, tem falhas, carências e contradições. O mundo finito produz o mal, a origem de todo o mal é o próprio mundo. O teólogo galego desloca o eixo epistemológico de Deus para o homem, do céu para a terra. O mal não nasce na queda do paraíso, sua origem não se encontra na tristeza de Deus diante da desobediência: o próprio mundo finito produz o mal. Precisamos entender o mal em si mesmo como realidade finita do mundo, como consequência da finitude da criação. Trata-se de algo inerente à dinâmica interna do mundo.

Queiruga assume a tarefa de repensar o mal mostrando que a modernidade iluminista revolucionou os pressupostos pré-modernos. No passado, imaginava-se que Deus interviesse com sua ação nos mecanismos do mundo e dava-se por certa a possibilidade de um mundo perfeito. A secularização desafiou a Teologia a rever de modo mais profundo a ação de Deus na realidade e libertou a cultura da ilusão de um mundo perfeito, ou seja, sem o mal.

Um Deus que pode, sem mais nem menos, fazer ao mundo o que bem entende constitui-se uma longa e expressa nuvem que obscurece o imaginário religioso da humanidade. O divino como potente e poderoso, como o *tremendum* que responde a nossos mais obscuros instintos de poder, de dominação e de vingança, ameaça sempre desde os estratos mais primitivos da psique (QUEIRUGA, 2001, p. 184). Deus não é a causa primeira daquilo que acontece no universo, não é a causa do mal. O mal não tem a ver com Deus, mas sim com a finitude do homem.

A partir da modernidade precisamos respeitar o funcionamento autônomo do mundo. Sofrimento, catástrofe, culpa, fome, enfermidade, crime, genocídio, mal praticado, mal padecido são realidades inerentes ao funcionamento interno do mundo. A criação é imperfeita, e tudo que sofre de imperfeição é passível do mal, pois está em processo de construção. A finitude não é o mal, é tão somente a sua condição de possibilidade. Condição essa que torna inevitável sua aparição. Deus cria o finito, não cria a si próprio. Apenas Deus é perfeito e infinito, e a criação que vem do seu amor não é o próprio Deus. Apenas a trindade (Pai, Filho e Espírito Santo) é Deus. O Infinito e Perfeito, que está na origem de tudo, cria por amor seres

finitos e imperfeitos, em processo, em devir. Tudo que é finito comporta necessariamente o mal, “portanto, o mal não é um problema de Deus, mas da criatura” (QUEIRUGA, 2007, p. 3). Dessa forma, a epistemologia de Queiruga desconstrói, a partir de fundamentos filosóficos e teológicos, a visão tradicional do pecado original.

Quando o último recurso que nos resta para desculpa [Deus] é confessar que seu poder não pôde triunfar sobre o mal físico e moral, certamente prefiro adorá-lo como limitado a adorá-lo como mau (QUEIRUGA, 2001, p. 191). Por que existe o mal? De onde vem? Qual o motivo de sua aparição? Para responder a essas questões, Queiruga usa uma argumentação filosófica rigorosa.

Na Filosofia clássica antiga, temos o famoso dilema de Epicuro: ou Deus pôde evitar o mal e não o quis – então não é bom –, ou quis e não pôde – então não é onipotente. Logo, de onde vem o mal? Se Deus, onipotente e infinitamente bom, que nos ama, poderia acabar com o mal do mundo e não o faz, é contraditório. A presença do mal no mundo seria um testemunho negativo e escandaloso do Deus *summum bonum*. Pois um Deus que, podendo, não quisesse evitar o drama do mal, não seria Deus. Nem sequer mereceria o reconhecimento de uma pessoa ética e humanamente decente. Alguém com o mínimo de sensibilidade não se omitiria em solucionar, caso pudesse, a fome de milhões de crianças, os crimes bárbaros, as guerras e o tormento das doenças e da morte, assim como uma mãe, ao lado de um filho retorcendo-se de dor, faria tudo para livrá-lo dessa situação na maioria das vezes, até seria capaz de se colocar no lugar do filho ou mesmo de dar a vida para salvá-lo (QUEIRUGA, 2001, p. 185).

Na verdade, Bayle (1647-1706) foi o primeiro a levantar o problema na época moderna, apontando a contradição: de um lado, a onipotência e a bondade de Deus; de outro, a miséria humana. A razão não dá conta de explicar o escândalo do mal. Faz-se necessário recorrer à fé. Se há permissão divina para o mal, precisa-se ajustar essa permissão à bondade de Deus. Nesse sentido, Bayle acaba justificando o dilema de Epicuro: o escândalo do mal é para ele absolutamente irreconciliável no nível da razão. Por toda parte, há prisões e hospitais, por toda parte há forcas e mendigos; a história falando propriamente nada mais é que um compêndio de crimes e infortúnios do gênero humano (QUEIRUGA, 2011, p. 41).

Segundo Queiruga, foi Leibniz (1646-1716) que iniciou uma teodiceia moderna com sua nova categoria de “mal metafísico”: antes de interrogar a Deus, é preciso interrogar as realidades do mundo. Leibniz lê Bayle como uma transição entre a interpretação pré-moderna e a moderna iluminista racional. Bayle foi capaz de enxergar a contradição entre o Deus amor e o mal como castigo do pecado original, mas não apresentou uma solução. “Ao proceder assim, rompe a inércia da formulação tradicional que Deus, embora podendo fazer criaturas

sempre santas e sempre felizes, preferiu que fossem criminosas e eternamente infelizes” (QUEIRUGA, 2011, p. 45). Não desamarrou o nó da contradição, apenas o apontou.

Na época moderna, foi Leibniz quem começou a pensar o tema do mal e do pecado a partir de uma vertente secularizada, como realidades humanas e não divinas. “A direção do seu pensamento e o motivo íntimo de seu discurso se enraízam na consideração da estrutura da realidade mundana em si mesma e que, em última instância, todo o restante deve ser entendido a partir disso” (QUEIRUGA, 2011, p. 46). Leibniz assume a categoria da finitude para analisar o problema do mal e do pecado original. Indaga: de onde vem o mal? Sua resposta filosófica é: o mal vem da limitação essencial da criatura. Os antigos atribuíram a causa do mal à matéria, que julgavam incriada e independente de Deus; porém nós, que derivamos todo ser de Deus, onde encontraríamos a fonte do mal? A resposta é que esta deve ser buscada na natureza ideal da criatura, uma vez que esta natureza está encerrada nas verdades eternas que estão no entendimento de Deus, independentemente de sua vontade. Pois é preciso considerar que há uma imperfeição original na criatura antes do pecado, porque a criatura é limitada essencialmente; e daí decorre que não poderia saber tudo, e que pode se equivocar e cometer outras falhas (LEIBNIZ apud QUEIRUGA, 2011, p. 47).

O pecado original não é a causa dos males do mundo. Leibniz situa o problema do mal antes do pecado, não é absolutamente causa do pecado, tirando das costas de Adão qualquer culpa pelas desgraças do mundo. Para ele, a origem é a imperfeição da criatura. Há um mal metafísico que é a realidade imperfeita e finita da criação, e a partir disso, explica-se o mal físico e o mal moral: a) O mal físico: refere-se ao sofrimento da carne humana, como doenças, dor e limitações do corpo humano. Também cabem nessa categoria os males que atingem a natureza: catástrofes naturais, guerras e miséria social. O mal físico atinge a todos, justos e injustos. Experimentamos a mal físico no cotidiano da vida: doenças, injustiças e mortes de pessoas que amamos. Rejeita-se a ideia do milagre. “A limitação das criaturas torna impossível a compossibilidade das perfeições, dando origem à imperfeição e ao sofrimento. Por isso, ele [Leibniz] rechaça o recurso ao milagre, que não solucionaria nada” (QUEIRUGA, 2011, p. 49).

Entram aqui também as tragédias naturais: crise ecológica, terremotos, secas e inundações seguem uma dinâmica interna do funcionamento do mundo, não são castigo de Deus. b) O mal moral: este, por sua vez, aponta para a liberdade finita, a culpa e o pecado. Inevitavelmente aparecerão o erro, a fraqueza e a queda. Isso não tem ligação com Adão, com a serpente ou com o demônio. Faz parte da essência criatural do homem e do mundo (QUEIRUGA, 1999, p. 246-247). O caminho da liberdade humana é dialético. Depois da vida, a liberdade é

o mais precioso dos dons, entretanto, percorre o fascinante e desconcertante percurso de construir-se entre erros, deficiências e conflitos. Ela sempre foi e sempre será limitada e finita. “A liberdade humana não é má, mas não é capaz de estar sempre à altura de sua exigência; em seu exercício acaba sendo também culpável” (QUEIRUGA, 2007, p. 109). Fazemos o que queremos, mas também o que não queremos, nossas escolhas e decisões, por mais livres que sejam, trazem consigo um mistério obscuro que nos é inconsciente. Leibniz desfaz a estrutura do dilema de Epicuro: Deus não é a origem do mal, tampouco o mal surgiu como consequência do pecado original. Revela ainda que o dilema do filósofo grego não tem sentido, pois a causa não está em Deus. A Filosofia nos ajuda a colocar a questão do pecado e do mal em uma perspectiva moderna e secularizada. Queiruga vale-se dessa metodologia e olha o problema não mais pela ótica de Deus, mas sim pelo viés antropológico. A origem de tudo está em uma realidade existencial do ser humano, e não na culpa de Adão, nem muito menos no castigo de Deus.

Na época pré-moderna, o mal era explicado numa dimensão extramundana, ou seja, a causa era atribuída a Deus, demônio, magias e punições de algum ente espiritual. Na época medieval, a peste negra assolou a Europa e o povo fazia procissões para aplacar a ira divina pelo castigo da terrível doença. A causa do mal era vista como castigo. No início do período moderno, aconteceu o terremoto de Lisboa (1755), a catástrofe foi seguramente a maior tragédia do povo português. Na leitura da época, explicava-se o terremoto como vontade de Deus. Por sua vez, o tsunami do Japão de 2011 – ondas gigantes com enorme poder de destruição – recebeu uma explicação científica. A partir da autonomia da razão, os acontecimentos do mundo remetem ao mundo, a outras realidades dentro do mundo: a humanidade pré-moderna certamente não ignorava a causalidade mundana, porém a via como continuamente atravessada por agentes extramundanos, de tipo mágico, mítico ou religioso. Deus e o Demônio, os anjos e os espíritos, a maldição e o mal olhado, a magia negra e a magia branca... Tudo isso intervinha continuamente, causando enfermidades ou curando-as, fazendo prodígios ou produzindo catástrofes, tentando para o mal ou induzindo para o bem (QUEIRUGA, 2011, p. 58).

Imaginar um mundo sem mal é absurdo, o mal e o sofrimento são realidades inevitáveis. Apesar da finitude e da imperfeição, a vida é bonita e a criação é a melhor possível. No entanto, a melhor possível contém limites e pode estar repleta de tragédias. Deus cria não outro Deus, mas sim criaturas finitas. Não se trata de uma antropologia pessimista: a vida é cheia de alegrias e esperanças, muitas realizações se concretizam, estamos em construção, esforçamo-nos sempre para realizarmos projetos e transformamos a História, há um empenho ininterrupto na busca de um mundo melhor e mais humano. Contudo, não ficaremos livres da

finitude e da imperfeição, tampouco podemos imaginar que Deus acabará com o mal de maneira mágica ou que a vida humana será perfeita num futuro próximo ou distante. Seremos até o fim imperfeitos e limitados, o mundo sem mal é tão contraditório quanto um círculo quadrado.

Para discutir a visão teológica sobre o mistério da finitude humana como raiz do mal e do pecado, faz-se necessário apresentar, ainda que rapidamente, dois conceitos do teólogo galego: a) Via curta: visão tradicional. Deus onipotente poderia acabar com o mal, mas não o faz para não interferir na liberdade humana. Segundo Queiruga, essa tese não funciona mais, ela deprecia a verdadeira imagem de Deus. “Se eu tivesse um amigo sofrendo no hospital e alguém dissesse que poderia acabar com seu sofrimento, mas não o faz, eu não quereria esse amigo.” (Palestra de Queiruga no lançamento do livro *Repensar o mal*). b) Via longa: distingue teodiceia, ponerologia e piteodiceia. O conceito de teodiceia deriva da obra *Ensaio de teodiceia*, de Leibniz, que justifica a existência de Deus a partir da discussão do problema da existência do mal e de sua relação com a bondade de Deus. A teodiceia procura mostrar que é razoável acreditar em Deus, apesar das evidências de mal no mundo, e oferece uma estrutura que pode explicar por que o mal existe. A necessidade sentida por Leibniz é de oferecer resposta ao problema, seguindo nisso em grande parte os passos do livre-arbítrio de Santo Agostinho (354-430). Essa visão pede respeito à autonomia do funcionamento do mundo: Deus é amor, ama infinitamente, então, por que o mal não pode ser evitado? O mal é um problema humano e da criação que afeta a todos, temos de tratá-lo como uma questão interna do planeta, e não como uma questão religiosa.

Todo mal que existe no mundo tem uma causa no próprio mundo, e não em Deus, Ele opõe-se radicalmente ao mal. Deus é amor infinito em ato, cujo ser consiste em estar amando (1Jo 4,8- 16) ama até os maus e injustos, perdoa sem limites ou condições, mas, apesar desse amor perfeito e infinito, o mal continuará existindo. A ênfase está no amor que sustenta. Queiruga cita o exemplo da mãe diante da criança que sofre, a qual não pode evitar o sofrimento do filho. O centro está não no sofrimento, mas sim no amor. Por amor, entrega-se completamente (QUEIRUGA, 2011, p. 144).

A ponerologia vem de *poneros*, que em grego significa “mal”, e é apresentada como realidade inevitável. Existem diferentes piteodiceias: cada um enfrenta o mal de um jeito, cada tradição religiosa dá sua resposta. A judaica tem uma resposta para o problema do mal, o cristianismo tem a sua, o islamismo igualmente; nas tradições afro, encontramos uma enorme riqueza de simbolismos religiosos que oferecem sua resposta. Deus não teria criado o mundo se de algum modo não fosse possível libertar-se do mal. Nem tudo aquilo que neste momento

não pode ser resolvido significa que no futuro não o possa ser. A pessoa é finita e, enquanto tal, exposta ao mal inevitável da finitude, mas está aberta ao infinito, nunca estamos acabados, nenhum ser humano morre definitivamente feito. No caminho histórico, lutamos contra o mal, o evitamos em muitas circunstâncias, no entanto, ele permanecerá até o fim. Queiruga usa o conceito de *pisteodiceia* para trabalhar a religião diante das imperfeições que causam o mal e o sofrimento. *Pisteodiceia* vem de *pistis*, que em grego significa “fé”. A *pisteodiceia* é o ato de fé em Deus apesar do mal. As limitações não são castigo divino, tampouco resultado do pecado original, elas acompanharão o caminho humano para sempre. As pessoas que creem assumem o compromisso ético, científico e social no sentido de construir um mundo melhor, isto é, superando imperfeições e limites, sustentando-se na fé no Deus vivo e verdadeiro. O contínuo esforço para erradicar doenças que dizimam milhares de pessoas todos os anos é sustentado pela fé, por exemplo, a ciência busca sempre a cura do câncer e de muitas outras doenças. A partir da *pisteodiceia*, esse esforço da ciência é sustentado pelo amor de Deus.

O escândalo da fome, que apesar de todo desenvolvimento tecnológico continua dizimando a vida de crianças em vários países do planeta, é um mal terrível, mas não vem de Deus, sua causa está na imperfeição da liberdade humana, que nunca conseguiu construir uma justiça social global. Em uma visão de fé, Deus nos ampara para construirmos, através das instituições democráticas, um mundo melhor. O drama ecológico, com todos os seus riscos para o futuro da humanidade, não é problema de Deus ou do pecado original, mas resultado da interferência humana na natureza e da própria evolução do planeta. A resposta religiosa a isso seria assumir um *modus vivendi* menos agressivo, adotando uma postura de cuidado com a Terra.

A linguagem da criação por amor permite respeitar a autonomia da razão e da liberdade, afastando-se do Deus juiz ausente das posições clássicas: a) Deísmo clássico intervencionista: Deus no céu, mas que intervém, de vez em quando, para julgar ou fazer um milagre, ou para atender de forma oculta a algum pedido ou sacrifício; b) Deus arquiteto-relojeiro: tendo criado o mundo e tudo o que existe, retira-se para o céu. A criação por amor segue outra lógica. Deus, criando-nos e sustentando-nos, está habitando em nós e promovendo com amor incansável o nosso ser, que busca realização e felicidade. O Deus *Abbá* de Jesus está aqui. Deus está escondido na carne humana, amando-nos e sustentando nosso empenho de vencer o mal e o pecado. Deus se revela sempre na generosidade livre e irrestrita de um amor em ato, que quer dar-se em plenitude. Deus age dentro da criação, não fora. A partir de dentro, daquilo que veio dele, Deus cria por amor e a partir de então é *oresebte*. Por amor se revela sempre e esse amor é força vital que impulsiona a criação para o melhor. O mal que nos atinge hoje não

é o mesmo que atingiu as pessoas de dois séculos atrás, hoje temos uma visão diferente para explicar situações antes inexplicáveis. Deus sustenta a luta contra o pecado, a culpa e os horrores da história. Deus cria por amor, toda a sua força está sendo aplicada em ajudar na luta contra o mal, contra tudo aquilo que fere e oprime. Deus está do lado da criatura e contra o mal (QUEIRUGA, 2003, p. 17). Supera-se a visão de Deus lá em cima e do homem aqui embaixo. Deus perfeito que criou tudo perfeito, homem infiel que estragou tudo. Deus está aqui, ao lado do homem, no amor, ajudando-o a ser plenamente humano, realizado e feliz. Essa visão apresenta um Deus na vida e na realização do homem. O Abbá não nos rouba espaço, ao contrário, quanto mais está oresebte, mais nos faz ser, quanto mais acolhemos sua ação, tanto mais realizamos a nós mesmos. O engano é converter a diferença em distância, a distinção em dualismo, o apoio em imposição. Porque então Deus se transforma em um senhor, e a religião consote em servi-lo, aplacá-lo, solicitar-lhe ajuda e favpres para obter um prêmio e evitar o castigo.

Essa nova visão ressalta a livre decisão divina de comunicar-se totalmente e sem reservas. Cristo é o homem capaz de experimentar em toda a sua radicalidade a presença ativa de Deus que se nos quer dar, ele é capaz também de acolhê-la com a entrega absoluta de sua liberdade (QUEIRUGA, 2010, p. 229). No evento histórico Jesus de Nazaré, o homem acolhe e toma consciência da presença de Deus, que sustenta no amor e ajuda a superar o pecado. Cristo é o modelo do homem sustentado pelo amor do Pai que enfrenta o mal. A Teologia cristã faz uma justaposição entre Adão e Cristo, o homem terreno e o homem glorioso (QUEIRUGA, 1999, p. 124). Paulo, em Rm 5,12-21, apresenta o paralelismo entre Adão e Cristo. O texto tem ênfase cristológica. O pecado entrou no mundo por um homem: “Por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, e assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram” (5,12). Pela desobediência de um só homem, todos se tornaram pecadores. Por ele veio a morte, havendo uma solidariedade no pecado. No entanto, “pela obediência de um só, todos se tornaram justos” (5,19). Em Cristo, todos são justificados, havendo solidariedade na justiça e na salvação. Contudo, Cristo e a graça prevalecem sobre o pecado (SEGUNDO, 1995, p. 497). “Ali onde abundou o pecado, superabundou a graça” (5,20). A graça é muito mais forte. O Gênesis quer mostrar como o mal tem sua origem no pecado do ser humano, a Carta aos Romanos quer mostrar como a salvação tem origem em Deus mediante Cristo e como ele tem a última palavra, pois é mais poderosa e abundante do que toda a força do pecado (QUEIRUGA, 1999, p. 163). Paulo foca no polo Cristo. Adão é caminho hermenêutico para mostrar que, em Cristo, Deus liberta o ser humano do pecado. Há uma dialética entre pecado e salvação: Cristo é a revelação plena da vitória do

polo salvação sobre o polo pecado original. “Assim, reabilitados pela fé, estamos em paz com Deus, por obra de nosso Senhor Jesus Cristo” (Rm 5,1). As limitações e alienações do ser humano são arrancadas pela raiz, em Cristo há um novo homem. “Onde dominava a escravidão do pecado, reina agora a liberdade dos filhos, que nos permite clamar: Abbá! Pai!” (QUEIRUGA, 1999, p. 165).

Desse modo, a temática do pecado original é construída a partir da redenção cristã, parte-se do negativo, resultado da fraqueza humana, para enfatizar a grandeza do evento histórico Jesus de Nazaré e as consequências antropológicas da ressurreição (SCHILLEBEECKX, 1973, p. 228-229). A doutrina do pecado original é uma visão retrospectiva, ou seja, no centro da fé cristã está a vivência entre nós da morte, da paixão e da ressurreição de Jesus. A partir da ressurreição como dom do Espírito Santo é que o grupo apostólico começa a poder olhar para trás, pensando como era a vida e como encará-la de outra forma: a ressurreição de Jesus não foi um mero evento miraculoso ocorrido dentro de uma estrutura preexistente de compreensão de Deus, mas foi o evento através do qual Deus remodelou a possibilidade de compreensão humana sobre Ele. Para que isso acontecesse, Deus simultaneamente utilizou e estourou a compreensão [de Deus] desenvolvida pelos séculos entre o povo judeu (ALISON, 2011, p. 192). James Alison, seguindo a linha de Juan Luis Segundo, entende que a doutrina do pecado original é cristológica, um olhar para trás a partir de Cristo. Ele nos abriu os olhos sobre que tipo de seres humanos éramos e que tipo poderemos ser a partir da paixão, morte e ressurreição. Descobrimos que somos capazes de superar nossas origens violentas destinadas à morte e tornar-nos um novo ser humano a partir do modelo Jesus de Nazaré. A ressurreição é a essência da pístediceia cristã.

Nessa linha apresentada, o mal resultante da finitude nunca acabará e terá seu ponto mais alto na morte. A fé cristã crê no poder de Deus de vencer este último inimigo, dando-nos a graça da vida nova. Deus Pai não quer a cruz, mas a suporta por ser inevitável. Enquadra-se no problema do mal, mas acompanha o Filho na miséria do calvário. Deus quer a salvação e a felicidade, apesar da inevitabilidade da cruz. Ele é, definitivamente, contra a cruz, o mal e o pecado. Deus é antimal, “está do nosso lado diante do mal, mal esse que afeta igualmente a ele, em seu amor, e a nós; e por isso nos assegura a vitória definitiva” (QUEIRUGA, 2005, p. 226). O Deus que sofre ao lado de Jesus na cruz anuncia a ressurreição como vitória sobre o mal. O corpo morto de Jesus representa o pecado humano em grau extremo, pois é resultado do mal deliberado, tramado: a projeção da inveja, da injustiça e do ódio em nível extremo.

Deus Pai, através do Espírito Santo, ressuscitando o corpo morto de Jesus, revela definitivamente sua oposição à história de pecado e maldade que acompanha o caminho humano,

a ressurreição é a palavra final de Deus sobre o mistério da iniquidade que acompanha a finitude humana. Portanto, segundo a pístediceia cristã, o mal e o pecado não durarão para sempre, Deus é maior! No *éschaton* de cada homem, haverá o encontro com Cristo ressuscitado, que levará consigo para o outro lado da margem: a vida eterna, perfeita e gloriosa na qual não haverá mais o mal e o pecado.

Segundo Queiruga partimos de uma questão fundamental. Para ele existe o pecado original? Sim. O teólogo galego aceita a existência do mistério da iniquidade presente no ser humano. Há desde a origem um pecado primordial, um mal primordial. Há uma dimensão obscura no ser humano e no mundo. Algo que não conseguimos superar completamente. Trata-se de uma visão dialética: o ser humano é um mistério de luzes e sombras, amor e pecado. A parábola do joio e do trigo nos ajuda a compreender a questão. O agricultor semeou o trigo, não o joio (Mt 13,36-43), mas, devido às limitações do solo, aparece misteriosamente o joio. Ambos acabam crescendo juntos, e o Evangelho diz claramente não ser possível separá-los. Contudo, é possível combater o joio, fazer uma opção fundamental: queremos cultivar o trigo e não o joio. Ainda que não consigamos destruí-lo completamente, lutamos contra ele até o fim. Metaforicamente, o trigo representa a dimensão luz-amor da condição humana, enquanto o joio representa a dimensão sombria do pecado e do mal. A parábola ensina que, no tempo da colheita, o agricultor queimará o joio e recolherá o trigo, mas, durante o desenvolvimento do plantio, o agricultor se faz presente, tentando como pode combater as pragas, proteger e favorecer a boa produção do trigo. Entretanto, somente na colheita haverá a destruição final.

Essa metáfora da parábola é muito rica e nos ajuda a pensar a epistemologia de Queiruga sobre a realidade dialética do ser humano. Assim como o joio, o mal surge misteriosamente. O joio não é punição da natureza, mas uma possibilidade dos limites do solo. O mal é consequência da finitude das criaturas. O pecado existe e acompanha a condição humana desde os primórdios. Essa realidade é puramente antropológica e natural do mal, afinal, atinge todos os seres da criação e estará sempre presente. Assim como o agricultor não pode acabar definitivamente com o joio antes da colheita, também os seres humanos não conseguirão acabar com o mal e o pecado presentes na história. A questão levantada deve ser bem respondida. O pecado original existe, segundo o teólogo de compostela, de modo algum ele nega a realidade do pecado. O homem é pecador e exposto ao problema do mal. Apesar do esforço científico, político, cultural e religioso para construir um mundo melhor, mais humano e menos injusto, não conseguimos atingir esse objetivo. Sem pessimismo, pois a vida é bonita e cheia de esperança, contudo, a ferida do mal está sempre aberta, pois trata-se de uma realidade que atinge a todos, ateus e crentes, judeus e cristãos, mulçumanos e budistas, enfim, todas as tra-

dições religiosas. A segunda questão a ser enfrentada é a seguinte: Queiruga concorda com a doutrina do pecado original segundo a linguagem do mito da queda? Absolutamente não. O mal e o sofrimento não resultam do pecado original, seguindo a lógica do mito da queda, segundo o qual Deus criou tudo perfeito no paraíso, num estado de felicidade extrema, e o homem primitivo desobedeceu a Deus, surgindo por isso o mal e todas as mazelas. Como discutimos ao longo do texto, essa visão mitológica não explica a dimensão sombria da condição humana. As coisas tristes do mundo não são castigo, essa linguagem doutrinal mancha a imagem do Deus amor.

A teologia de Queiruga deseja repensar a linguagem clássica e a doutrina do pecado original como origem das desgraças que assolam a história. A partir da filosofia e da autonomia da razão, desloca o eixo de Deus para o mundo, do céu para a terra, busca a raiz da insuficiência humana na imperfeição. Segundo a teologia queirugiana, o pecado original é uma estrutura íntima da condição humana, sua raiz está na finitude da criação. Somos a paradoxalidade de luz e sombra, Deus está a favor da luz e contra a sombra. Esta última sempre vai existir, não por culpa de Deus, mas pela estrutura autônoma da criação. O pecado original nasce da liberdade finita, incapaz de acertar sempre e escolher o bem e o amor todas as vezes. A liberdade humana é imperfeita, as dimensões inconscientes do ser humano agem sobre a liberdade, tornando-a limitada e finita, precisamos libertar a liberdade.

No processo evolutivo, o ser humano caminha para algo melhor, para uma liberdade mais livre. Ao usar o conceito de piteodiceia para pensar um sentido religioso para o drama do mal, Queiruga abre-nos à fé. Cada tradição religiosa busca suas significações simbólicas para refletir o tema, no caso judaico-cristão, cremos no Deus revelado que se autocomunica, revelando seu amor que nos sustenta no devir da História. Esse Deus presente no homem atualiza suas potencialidades de fazer o melhor e de se realizar no amor (RAHNER, 1989, p. 159), entretanto, segundo a visão cristã, não seremos capazes de vencer o mal nesta vida, ainda que caminhemos sempre para algo melhor, a finitude permanece. As parábolas de cura de cego no Evangelho, quando analisadas em uma perspectiva antropológica, revelam a cegueira da condição humana. Somos incapazes de enxergar com perfeição o caminho da vida. Precisamos da luz de Cristo para abrir nossos olhos. Há realidades que hoje vemos com clareza, mas que em um passado próximo éramos incapazes de ver, assim como certas situações que hoje não nos são claras, daqui a um tempo conseguiremos enxergá-las melhor. Todavia, o ser humano sempre terá cegueiras antropológicas. Para o projeto cristão, somente na escatologia elas serão completamente curadas. A luta contra o mal passa por essa dialética evangélica de ver aos poucos. Assim, é o caminho humano no esforço ininterrupto contra o mistério da ini-

quidade presente na História. Também podemos recorrer ao “já, mas ainda não do Reino” para abordar a epistemologia queiruguiana. Existem sinais visíveis de que vencemos o mal na História: direitos humanos, pesquisas científicas que aliviam a dor e que aumentam a expectativa de vida, instituições democráticas, liberdade religiosa e muitos outros. Por outro lado, o ainda não do reino é notável de maneira escandalosa nas guerras, na fome de milhões de seres humanos, nas injustiças, na destruição do planeta, nos fundamentalismos e em muitas outras contradições latentes que ferem a vida. A teologia de Queiruga é antropológica e cristológica. Partindo dos dramas da condição humana resultantes de sua finitude, chega a Cristo como o melhor que a humanidade conheceu, Jesus é o melhor que o processo evolutivo da humanidade conseguiu produzir. Na ressurreição de Cristo e na ressurreição de cada ser humano, o mistério do pecado e do mal que acompanha cada ser vivente em cada época da história será definitivamente superado. A finitude e a imperfeição do humano serão curadas pela ressurreição da carne. Cristo ressuscitado nos dará uma vida nova, um novo jeito de existir, do qual é o primogênito, nessa nova vida não haverá finitude, tudo será perfeito.

Andrés Torres Queiruga deixa claro que o núcleo mais vivo e fundamental da sua teologia se move sempre entre dois polos: repensar os conceitos da teologia, a partir do reconhecimento da autonomia das criaturas, e recuperar a experiência original, tornando patente a sua relação constitutiva com Deus. A reformulação é uma consequência. O pecado original é analisado nesse recorte queiruguiano de repensar as grandes verdades da fé com uma nova linguagem. Na obra *Repensar o mal*, o tema do pecado original está inteiramente vinculado à Ponerologia, ou seja, ao mal. A partir da Filosofia, Queiruga mostra as raízes terrenas do mal. O mito do paraíso bíblico é uma representação simbólica do sonho de Deus para a realização humana, em hipótese alguma seria a queda do paraíso a origem das desgraças da História, tampouco uma punição divina devido à desobediência de Adão. O teólogo de Compostela desmonta esses argumentos tradicionais, deslocando o eixo para a Terra. O tema do mal deve ser analisado numa pesquisa antropológica, o pecado não é um mal porque faz mal a Deus, mas porque o faz a nós. Ofendemos a Deus na medida em que agimos contra o nosso bem. A raiz está no funcionamento autônomo da evolução. Não se trata de um castigo pela ira divina, o pai do filho pródigo não se preocupa com sua honra ou com sua ofensa, mas com o fato de que o filho estava morto e retornou à vida, estava perdido e foi reencontrado. Deus é amor e existe amando sempre, não sabe ser outra coisa senão amor em ato. O mal nasce na finitude e na imperfeição, só Deus é perfeito, Deus não cria outro Deus, mas criaturas imperfeitas e finitas. Somos falíveis e limitados, erramos e pecamos, portanto, o mal sempre existirá e atingirá a todos: ateus e crentes.

Queiruga apresenta o conceito de piteodiceia como resposta de fé ao drama do mal. Para a tradição judaico-cristã, Deus está do lado do homem na luta contra o mal. Ele nos sustenta com amor, cada dia, no esforço para construir o melhor possível. Especificamente no cristianismo, o mal será definitivamente derrotado na ressurreição. Ao trilhar pelo viés antropológico moderno, ele nos ajuda a construir uma nova imagem de Deus, rompendo com a imagem do Deus rival do ser humano. Daí a sua tese de que Deus se revela na realização humana e que a verdadeira imagem de Deus é aquela que Jesus de Nazaré nos apresenta, o Abbá. Trata-se de uma nova visão da criação, na qual Deus não é intervencionista, nem irado, que necessita de sacrifícios para ser acalmado, tampouco milagreiro. Mas está aqui desde sempre, sustentando por amor a construção da realização humana na História. Por fim, Queiruga não nega o pecado original, mas o repensa em termos modernos como consequência da finitude. Nesse sentido, dá uma importante contribuição à Teologia e a todos que buscam razões para viver a fé, em que traz à tona a cultura pós-moderna existentes nas diversas literaturas sobre essa categoria, porém é necessário ressaltar que Queiruga tem por foco a modernidade marcadamente antropocêntrica e cientificista que continua a assentar na história do ser humano atual.

O autor, porém, segue a linha de reflexão de Leibniz, que difere de Paul Ricoeur, com seu “mal metafísico,” afirmando que o mal é um problema humano, pois afeta a todos, sem distinção religiosa. Assim, afirma que “na própria finitude está o mal inevitável” (QUEIRUGA, 2011, p. 53), pois o mal encontra sua origem não em uma realidade exterior ao mundo, mas na limitação e na finitude do mundo. Por causa de sua limitação, o mundo se apresenta como condição de possibilidade que torna inevitável a existência do mal. A finitude implica imperfeição, e o que sofre de imperfeição é passível do mal, pois está em processo de construção

Dito isso, convém lembrar que Torres Queiruga não torna o mal inerente à finitude, a finitude não é o mal, mas tão somente sua condição de possibilidade: condição que torna inevitável sua aparição. A pergunta que desponta é a seguinte: Por que, então, Deus criaria um mundo onde a possibilidade do mal seria inevitável? É algo consequente: Se Deus cria, não pode criar-se a si próprio, tem de criar um mundo finito. Mas, se o mundo é finito, comporta necessariamente o mal. A preocupação de Queiruga é formular uma nova imagem de Deus, ou seja, busca “recuperar” ou “repensar” nossa maneira de enxergar Deus e sua atuação no mundo. Por esse motivo, ele sempre pontua que Deus se revela na realização humana e nunca está contra a criatura, ao contrário, está a favor, sempre. Mas, como lidar com um Deus que

nos ama, e com o problema do mal ao mesmo tempo? Como crer em Deus diante das guerras e genocídios, com crimes e terrorismo, com fome e exploração, com dor, doença e morte?

Torres Queiruga introduz um novo conceito dentro da problemática: a piteodiceia (do grego *pistis*, “fé”). A piteodiceia é uma nova postura de pensar a teodiceia. A fé é um ato de crer em Deus, apesar do mal e isso envolve a necessidade de entender a característica inevitável da criatura, a sua finitude: uma fé viva, compreende por instinto que, se há mal no mundo, não é porque Deus o queira ou permitiu, mas porque não pode ser de outra maneira: em última instância, porque resulta inevitável. Agora, não é mais uma questão de onipotência ou soberania, é uma questão de amor, este sim, poderoso. Essa nova perspectiva faz toda a diferença: crer que Deus cria por amor e que por isso, toda a sua força está sendo aplicada em ajudar na luta contra o mal, contra tudo aquilo que fere, oprime e distorce. Deus está do lado da criatura e contra o mal.

O argumento do autor segue a ideia da superação de uma teologia que se distancia de uma visão metafísica tradicional de Deus (sem diálogo com o ser humano, apesar de manifesto). Completa essa visão afirmando que a compreensão de Deus salienta seu caráter ativo na história. Amado, afetando-se com o sofrimento, e respeitando a autonomia humana está sempre voltado para a realização e a possível felicidade do homem e da mulher. Deus está transcendendo-nos de dentro, impulsionando-nos com amor rumo ao nosso bem e à nossa realização: “Ele é o primeiro afetado porque o mal que nos acontece ou que cometemos, consiste, antes de tudo numa contradição direta à sua ação criadora” (QUEIRUGA, 2004, p. 223).

Daí sobressai uma imagem cara ao autor, de “Deus como o grande companheiro, o camarada no sofrimento”, mobilizando todos os recursos, solicitando a nossa liberdade para colaborar com ele, a lutar contra o mal. É importante salientar que para o autor a nossa tentativa de lutar contra o mal é sempre resposta à iniciativa do amor divino.

Segundo Torres Queiruga a teodiceia parte de um dado elementar e evidente. Refere-se à fé sustentada pelas religiões, em que se crê num poder sustentador e salvador e, ao mesmo tempo, experimenta-se o mal no mundo, na sua dura realidade. Isso produz um choque vivencial, de um lado Deus amor e do outro o mal, e a teodiceia tenta resolver esse problema. Desde o mito das origens, apresenta-se a ideia de um mundo perfeito e bom e, no entanto, o experimentamos imperfeito e despedaçado, e todas as grandes religiões enfrentam a sina permanente da obscuridade do mal. Na filosofia, o famoso dilema de Epicuro, nos séculos IV-III a.C, atravessa o oceano dos debates na história e chega até nós com a mesma força e atualidade. Assim foi postulado:

Ou Deus quer tirar o mal do mundo, mas não pode; ou pode, mas não o quer tirar; ou não pode nem quer; ou pode e quer. Se quer e não pode, é impotente; se pode e não quer, não nos ama; se não quer nem pode, não é o Deus bom e, além disso, é impotente; se pode e quer – e isto é o mais seguro –, então de onde vem o mal real e porque não o elimina (EPICUROS, 1949, p. 80).

Para desdobrar esse postulado de Epicuro a reflexão precisa partir de um dado fundamental que é a justa autonomia das realidades terrestres, esse dado foi trazido pela modernidade. O funcionamento do mundo acontece pelas suas leis, já estabelecidas na criação. Não dá para imaginar uma permanente interferência no funcionamento do mundo, quer seja de Deus, ou de qualquer outra força oculta que não seja o próprio dinamismo do mundo. Sabe-se, porém, que ainda hoje muitíssimas pessoas acreditam na interferência de Deus para a graça ou para o castigo e do demônio para toda espécie de mal.

Na atualidade, especialmente no Brasil, as correntes religiosas neopentecostais e a compreensão católica mais tradicional, coloca no demônio a raiz de todos os males. Percebe-se com evidência que muitas causas dos males são mundanas ou da natureza, mas, por outro lado, ainda se atribui muitas coisas a causas ocultas, a Deus ou ao demônio. Porém, a teodiceia entra para tentar explicar, mas não consegue e as argumentações permanecem incoerentes, isso porque de um lado, assume-se o princípio da autonomia das realidades terrestres, que é o dado novo da modernidade, e por outro, continua-se ligados ao velho princípio de que há intervencionismos permanentes de Deus ou de qualquer outra força oculta.

Permanecendo em princípios incongruentes, entra-se numa batalha sem fim. Por esse caminho não se consegue vencer a contradição presente na ideia de um Deus bom e onipotente, mas que não intervém no mundo para eliminar o mal ou que o permite. Ao mesmo tempo, defende-se a autonomia do mundo, mas há uma torcida permanente para que Deus intervenha e vença os males. Claro, no nível básico das experiências religiosas, essas contradições e essa falta de clareza podem ser colocadas no mistério. Ocorre que a reflexão teológica não pode cair nessa espécie de comodismo.

Para Torres Queiruga esse cenário nos obriga a rever a ideia de Deus. A partir da nova visão cultural de mundo e da nova crítica bíblica é necessário que revisemos drasticamente o modo de conceber a ideia de Deus na sua relação com a realidade do mundo e com o mal dentro dele. Apoiados no autor, queremos procurar uma coerência na linguagem, partindo do princípio: Deus é amor e está sempre agindo para eliminar o mal; e se podendo eliminar os males, não o faz ou os permite, isso não se trata de um mistério, mas de uma contradição. Ainda, nesse segundo caso, o mal se tornaria causa de ateísmo, uma vez que não se encontra sentido em acreditar em um Deus bom e onipotente, que podendo eliminar os males não o faz.

Por outro lado, se o mundo como se manifesta sempre será portador de males, é preciso se perguntar se é possível um mundo sem males. Para Torres Queiruga se a aparição do mal dependesse de alguma qualidade particular deste mundo, sempre seria concebível a possibilidade de outro diferente, sem essa qualidade e, portanto, sem mal. É preciso fazer que a investigação da razão encontre a condição ou a qualidade que possibilite o surgimento do mal, não só para este mundo, mas para qualquer outro mundo possível.

A universalidade do mal sugere pensar que há uma condição inerente a toda a realidade, como que uma raiz universal. A intuição básica trazida por Leibniz é que essa raiz é a finitude. Quando faz a pergunta decisiva “de onde vem o mal?”, a resposta é: da limitação essencial da criatura. O mundo é finito e a criatura é limitada. E poderia existir um mundo que não fosse finito? Se a finitude é uma característica para “qualquer mundo”, então podemos dizer que seria impossível pensar em um mundo sem mal.

A finitude carrega consigo a negação. Quem é gordo não é magro ao mesmo tempo; um anjo nega ser outro; um animal não pode ser outro ao mesmo tempo. Toda determinação é negação de outra coisa, pois possuir uma qualidade, limita-nos em outras. Ser homem significa não ser mulher e ser circular significa não ser quadrado. A finitude carrega a marca da carência de não ser tudo ao mesmo tempo, por isso, para nosso autor, em última instância, um mundo-sem-mal é tão contraditório como uma realidade finita-infinita, como um círculo quadrado. A finitude traz consigo o limite e a imperfeição. O finito não pode ser perfeito. A finitude é sempre perfeição às custas de outra perfeição: “perfeição imperfeita” por definição. Por isso, não pode dar-se nela o acabado perfeito, a ausência de desajustes, a falta absoluta de erros ou anomalias, ou seja, é válido conclamar: Não estaria a perfeição da finitude em sua própria condição de finita?

Se isso é verdade, então o mundo finito sempre será imperfeito, produzirá desajustes, e não poderá ser sem males. No ser humano também a finitude e o limite confirmam a ânsia permanente por plenitude. Somos habitados por uma insatisfação originária, que é uma dolorosa inadequação entre a finitude daquilo que somos e o infinito que desejamos. Claro, tudo isso não é o mal. Porém, essa finitude se apresenta na evidência como o pressuposto radical, ou seja, sendo o mal metafísico a própria condição humana enquanto possibilidade.

Nesse estágio do discurso entra a distinção entre mal físico e mal moral. Afirma-se que em um mundo finito, o mal é inevitável, considerando, mais especificamente, o mal físico. Convém agora perguntar se é possível que uma liberdade finita nunca proceda mal. Se a finitude carrega sempre a falta, o desajuste e a possibilidade de erro, já indicamos também o horizonte de compreensão da liberdade finita. Podemos ampliar a pergunta acima dizendo o

seguinte: será possível que uma pessoa, por mais santa e no melhor dos propósitos possíveis, escolha somente aquilo que é bom, sem nunca se equivocar, errar, em suas escolhas e no modo de proceder?

A partir da liberdade nasce aquilo que se chama de mal moral. É diferente das catástrofes naturais ou da violência animal. A liberdade possibilita aquilo que compreendemos como mal causado pelos seres humanos. É inegável que a liberdade humana é sempre limitada. Sofre influências do mundo externo, condicionamentos dos mais variados tipos, desde a formação da infância, até as influências ideológicas, culturais, dos diversos meios e ambientes de vida e, até mesmo, dos mecanismos obscuros do inconsciente, campo próprio de compreensão da psicologia.

E a liberdade é uma tarefa de construção, pode-se, no decorrer do processo, ser mais ou menos livre. Hegel nomeou a História como a História da construção da liberdade (HEGEL, 2008, p. 25). Se a construção é algo inacabado, e se há um horizonte de acabamento durante os processos sempre haverá a possibilidade de erro, de distorção e de culpa. A liberdade está sempre entre o voluntário e o involuntário. Quero, mas não faço e não quero, mas faço, diz apóstolo Paulo. Para Torres Queiruga a finitude não é a causa imediata do mal. Ou seja, porque há liberdade infinita vai acontecer o mal.

A finitude é a condição de possibilidade do erro, da escolha errada. Se a finitude, em si mesma, já fosse a causa imediata do erro, não haveria como imputar culpabilidade ao ser humano. Se na natureza das coisas existe a possibilidade da falha, deve-se admitir que em algum momento, uma vez ou outra, pode-se falhar.

Leibniz o expressa que o fundamento do mal é necessário, mas sua produção é contingente. Se constata o mal, pois existe, mas não necessariamente é manifesto. Diante disso, aparece a impossibilidade de que uma liberdade finita seja indefectível, contudo, a liberdade finita nunca será já perfeita. Aqui, volta o paralelismo do círculo quadrado, pois pensar que uma criatura finita, já possa ser perfeita e indefectível, é o mesmo que pensar no círculo quadrado, uma ideia sem sentido.

Para o autor, a impossibilidade de uma liberdade-finita-não-falível é reconhecida como a conclusão mais lógica e coerente. Alguns autores falando de Deus a partir da abstração, tendem a afirmar que, se Deus quisesse, poderia criar um ser humano cuja liberdade nunca escolhesse o mal. A questão do poderia não significa colocar ou não limites em Deus, mas mostrar a própria contradição da hipótese.

A liberdade tem necessariamente sua condição de possibilidade para ser a finitude. Liberdade é sempre possibilidade de escolha de algo. Uma suposta liberdade infinita não tem

possibilidade de escolha. Se a liberdade fosse condicionada a só escolher o que é bom deixaria de ser liberdade. Assim, se Deus criasse seres livres, que, embora tendo ocasião, jamais pudessem escolher o mal ou o menos bom, mas sim, somente o bom, essa liberdade deixaria de ser liberdade. Seria exatamente a negação da liberdade.

Por isso, pensar na possibilidade de existência de uma liberdade finita que nunca erre ou que não tenha a possibilidade de errar é exatamente uma contradição. É o mesmo que afirmar a existência de um círculo quadrado. A finitude é a própria condição de possibilidade de ser da liberdade, por isso que quando se fala em liberdade de Deus é preciso dar concretude a isso. Em Deus não há possibilidade do mal moral, ou seja, ele não pode errar. Sendo infinita perfeição, elimina-se a condição de possibilidade para o erro, a falha. Deus é auto posse e autorrealização plena, sem limite e sem medida. Diante disso, dá para levantar o questionamento acerca da liberdade de Deus e do como ela é possível.

A finitude é a condição de possibilidade do mal, sendo impossível um mundo finito sem males. A liberdade finita traz necessariamente a possibilidade do erro, por isso produz males. Fazendo essa constatação não se resolve o problema do mal, mas se chega a uma justa postulação. Não é mais possível perguntar por que Deus criou um mundo mau, se poderia tê-lo criado bom. Essa pergunta carece de sentido. A pergunta, para Torres Queiruga, precisa ser feita de outra forma, para que ela tenha sentido. Por que Deus sabendo que o mundo, por ser finito, implicaria necessariamente o mal, o criou, apesar de tudo?

De outro jeito pode-se perguntar: com a existência de tantos males e sofrimentos no mundo, o mundo vale a pena? O fato básico e fundamental é de que Deus criou o mundo. Só isso já indica que no mundo o mal não pode ter a última palavra, porque saiu de Deus. Se Deus criou o mundo, é porque, apesar de tudo, o mundo vale a pena. A existência da negatividade do mal fica, aqui, envolvida pela positividade, de que, no final de contas, de um modo ou de outro, a vida e o mundo valem a pena.

Afirma-se o sentido contra o absurdo. Claro que essas afirmações precisam ser fundamentais, uma vez que, há muitos filósofos que afirmaram que a vida não tem sentido, que é uma paixão inútil e estamos na luta contínua para avançar, no entanto voltamos sempre ao mesmo lugar.

Começemos olhando a nós mesmos. Quando o ser humano não sofre de patologias graves é comum e natural que ele escolha viver. Embora haja os mais diversos posicionamentos, seria muito difícil universalizar o fato de que o ser humano prefere morrer ao invés de viver. Ainda assim, é difícil ou impossível que todos, como fez Jó, amaldiçoem o dia em que nasceram negando a validade e o sentido de sua vida.

O universalizável é que as pessoas querem viver, desejam viver e tendem a afirmar a vida sempre, e apesar do mal. Sabe-se que, é claro, as negatividades, guerras, depressões e ameaças à lucidez incidem sobre muitas pessoas ameaçando a vida, e eliminando-a em muitíssimos casos. No entanto, a afirmação positiva da vida se estabelece como um *continuum* na própria estrutura das coisas. A própria evolução vai se fazendo através de choques e calamidades, que apesar dos males, faz a vida aparecer. Entramos aqui no nível da cosmodiceia.

Olhamos o cosmos, o mundo em si mesmo, sem incluir ainda a questão Deus. Busca-se encontrar um sentido para o mundo em si mesmo. Dizer que vale a pena e tem sentido, e o mesmo que se afirma da história. Embora nela as marcas das misérias humanas, guerras e violências estejam em muitas situações ainda latentes, estar-se-á sempre inclinado a afirmar o sentido da história humana. Aqui, o discurso poderia ser apoiado também na compreensão filosófica de que toda a negação pressupõe uma afirmação, pois a positividade do mundo precede a negatividade.

Existe o lado negativo, porque o lado bom e positivo está dado anteriormente. Claro que essa abstração parece um pouco distante da realidade, porém se não bastasse perceber que o mundo em si mesmo já afirma um sentido e uma positividade, vale perguntar: Embora o mundo tenha um sentido em si mesmo, será possível garantir esse sentido em si mesmo até o fim, sem sucumbir? Ou é possível, sem incluir Deus, dizer que o mundo tem sentido, apesar do mal?

Afirma-se que o mundo e a história em si mesmos valem à pena, apesar dos males. Agora, incluindo a questão Deus, perguntamos: se Deus sabia que o mundo comportaria o mal, por que, mesmo assim decide criá-lo? Perseguir essa pergunta é também tentar desfazer a ideia ateísta de que, como existe o mal, então não vale a pena crer em Deus. Quer-se ir exatamente na direção contrária, porque existe o mal, vale a pena crer. Agora olhamos o mundo a partir de Deus. Teria Deus criado o mundo por algum capricho, necessidade, egoísmo ou malícia? Para Torres Queiruga Deus como Absoluto não necessita de nada; o egoísmo está intrinsecamente excluído de sua atuação. Se cria, só pode fazê-lo para o bem da criatura, e isso supõe a impossibilidade de que o mal tenha a última palavra.

A abordagem filosófica permite um avanço intransponível nessa questão. Se Deus cria, não pode criar a si próprio. Sendo ele infinito, cria necessariamente algo finito. Pensar que poderia criar algo infinito seria o mesmo que dizer que ele cria a si mesmo, o que é um absurdo. Deus é o incriado, o existente desde sempre e para sempre. Sendo o mundo finito, comporta necessariamente o mal.

Neste sentido, se Deus decide criar, ‘não pode’ evitar tal presença (como ‘não pode’ fazer um círculo quadrado). Pois bem, se ele se decide, só pode fazê-lo por amor à criatura, e só o bem pode querer para ela. Isso significa que a existência vale a pena para ela e que, portanto, o mal não pode destruí-la: o mal é impedimento, mas não definitivo. (QUEIRUGA, 2011, p. 137.)

Além de mostrar que o mundo vale a pena, Torres Queiruga entra com isso, definitivamente, na contestação do “quer, mas não pode”. O limite não está em Deus, mas na construção da linguagem, ainda que a linguagem não nos diz apenas sobre Deus, mas também a respeito de Deus mesmo. Ainda que faça uma afirmação sem sentido. Deus cria o ser humano em vista da realização. O ser humano carrega uma carência essencial. É carente e quer a plenitude. Deus quer ao máximo, dentro do possível, que a criatura consiga essa plenitude, realização. Deus está do lado do ser humano, apoiando e lutando contra tudo o que o diminui, o oprime, impede-lhe a realização e a expansão da vida, por isso Deus se coloca ao lado da criatura contra o mal.

1.3. O problema do mal na teodiceia

Se interpretarmos o termo teodiceia num sentido mais estrito, como sendo a tentativa de conciliação entre a existência de Deus e o problema do mal dentro das coordenadas da modernidade, e seguindo a classificação metodológica do próprio Queiruga, veremos que as respostas que tentam manter de pé essa coerência da fé diante do dilema básico sempre necessitarão anular um dos atributos divinos supracitados. Neste item, ao refletirmos sobre o problema do mal como parte do questionamento moderno sobre a noção cristã de Deus, vamos apresentar um panorama da teodiceia enquanto reflexão moderna do problema.

Em primeiro lugar temos aquele conjunto de respostas que partem da concepção de que “Deus pode e não quer” evitar o mal. Nas obras mais antigas de Torres Queiruga, este explicita sua opinião de que a maioria das reflexões acabam se enveredando por esse caminho, devido à dificuldade que o imaginário religioso – e o cristão – tem de conceber um deus impotente.

Desse modo, prefere-se questionar a bondade de Deus a ter que renunciar ao atributo da onipotência. Porém, poucos pensadores tiveram a coragem de assumir essa visão de maneira tão aberta, já que tão contraditório quanto um deus-finito é um deus mal. Assim, o mais comum é encontrarmos posições mitigadas, como o recurso ao dualismo, bastante presente na história da reflexão sobre o assunto. Uma das alternativas é introduzir “o mal no próprio interior de Deus, embora relegando-o ao fundo abismal de sua natureza e declarando-o vencido e

reconciliado em sua liberdade”. Isso sem contar o recurso ao demônio, que segundo Queiruga é uma espécie de parente pobre do dualismo e uma solução de emergência, que na verdade não soluciona nada, pois deixa em aberto algumas perguntas, tais como, de onde vem o mal no demônio e porque Deus não se vale do seu poder contra ele.

Ainda ligado a este tópico devemos apresentar o tema da “ira” de Deus, tão presente até mesmo na teologia contemporânea. Tal concepção a respeito da divindade brota, segundo Torres Queiruga, de um fundamentalismo anacrônico. Embora possamos reconhecer que nos textos da Sagrada Escritura apareçam situações em que o mal é atribuído diretamente a Deus, não é mais possível, dentro de uma exegese responsável, pensar que essas afirmações retratam o verdadeiro ser de Deus, são simplesmente falsas projeções sobre ele de uma revelação ainda a caminho.

Porém, bem sabemos como esse tema da “ira de Deus” exerceu influência histórica, sobretudo ligada a outra doutrina, a teologia da satisfação, pela qual Deus enviou Jesus para pagar os nossos pecados em nosso lugar, e por isso, devia sofrer tanto como sofreu na cruz.

Ainda dentro deste conjunto de respostas, encontramos aquelas que tentam justificar a existência do mal, dizendo que Deus o permite visando um objetivo maior, como por exemplo, para franquear ao ser humano a liberdade de escolha. Porém, isso significaria fazer um Deus pior do que nós. Como imaginar um Deus que pudesse evitar a morte de uma só criança inocente, e que não o fizesse seja qual fosse o motivo, uma vez que qualquer ser humano minimamente equilibrado não economizaria forças para evitar tal tragédia? Enfim, vista a enormidade dos males que aflige o mundo, um Deus que, podendo, não os elimina, acaba por força aparecendo como ser mesquinho e insensível, indiferente e até mesmo cruel.

Assim, o próprio Torres Queiruga afirma que se tivesse que escolher entre um Deus que “pode e não quer”, ou que “quer, mas não pode” superar o mal, preferiria optar pela segunda alternativa, visto que esta seria mais coerente com a imagem de um Deus amoroso. Mais à frente ele vai demonstrar a razão pela qual pensa ser desnecessária tal tomada de posição. Por enquanto, cabe-nos relatar o fato de que, dentro do horizonte do dilema de Epicuro e das possíveis alternativas.

Voltaire é um dos primeiros a defender esta hipótese de que quando o único recurso que nos resta para desculpá-lo [a Deus] é confessar que seu poder não pode triunfar sobre o mal físico e moral, certamente prefere-se adorá-lo como limitado a adorá-lo como mal. Uma das mais sofisticadas dessas teorias é a defendida por Hans Jonas, sob o terrível impacto de Auschwitz. Este pensador judeu recorre à velha ideia cabalística do *zimzum*, segundo a qual Deus limita sua infinitude e onipotência para deixar lugar às criaturas.

Com isso, Hans Jonas “constata o horror de Auschwitz por vitimar pessoas, por exterminar vidas e causar o terrível medo de viver a diferença e de forjar a ideia de constituição de uma “raça pura e superior”, que possibilita a exclusão e a morte de inúmeras pessoas. Ao realizar essa constatação, o filósofo judeu elabora uma “teologia especulativa”.¹

Somente a fragilidade de Deus faz trazer ao ser humano a sua vocação messiânica. Quando se fala da Teologia especulativa é a que privilegia as funções da razão e as suas operações cognitivas, enquanto a Sagrada Escritura e a Tradição são tratadas como ponto de partida, e o trabalho dos biblistas, patrologistas e historiadores dos dogmas, como uma preparação. Essa teologia teve o seu apogeu nas especulações escolásticas. Ela busca ser uma compreensão da Revelação – *intelligentia revelationis* e uma compreensão da verdade – *intelligentia fidei*.

Pode desenvolver-se mais plenamente na teologia dogmática, e por isso considera essa área como teologia propriamente dita. Já a teologia negativa baseia-se na premissa de que só podemos falar corretamente de Deus negando, dizendo que ele não é por exemplo como nós, que não é limitado por qualquer coisa, que não se submete às categorias humanas de pensamento, etc., ao passo que as tentativas de afirmações positivas sempre têm que terminar no insucesso e na inverdade (além da afirmação de que Deus é, embora também nesse caso é preciso apressar-se com a restrição de que “é” de outra forma que nós e tudo que nos cerca).

A teologia apofática enfatiza que Deus é maior que as nossas palavras e os nossos pensamentos, sempre maior e sempre diferente. Só não cometemos um erro quando afirmamos que Deus não é tudo aquilo que conhecemos. O tipo do pensamento teológico apofático expressa uma profunda falta de confiança na especulação e no conhecimento pela analogia.²

A despeito do questionamento sobre a causa de Deus ter deixado que Auschwitz acontecesse, propiciou compreender Deus dentro de sua criação. Reconfigurou-se a onipotência como um poder que Deus livremente exerce em relação às suas criaturas, efetivando um movimento de autorrestrição e autolimitação, que possibilita aos seres humanos o exercício de sua liberdade. Nesse movimento, Deus deixa de ser onipotente e providente, para compade-

¹ A teologia jonasiana, teologia da imanentização radical de Deus, é na responsabilidade ética que a transcendência divina aflora e Deus apropria-se cada vez mais de si mesmo em seu destino antropocósmico, ou seja, de se fazer presença no mundo. Por isso, um Deus que se inscreve na natureza, sem ter ele mesmo a mesma dignidade ontológica da natureza, produz um reencantamento do horizonte ético e transforma o ser humano em ser essencialmente messiânico, buscando efetivamente a transformação do ser humano em ser essencialmente messiânico) (Cadernos Cajuína, V. 2, n. 1, 2017).

² Um eminente representante dessa corrente, o Pseudo-Dionísio, Areopagita, escreveu: “Ousamos negar tudo a respeito de Deus para chegarmos a esse sublime desconhecimento que nos é encoberto por aquilo que conhecemos sobre o restante dos seres, para contemplar essa escuridão sobrenatural que está oculta ao nosso olhar pela luz perceptível nos outros seres”.

cer-se do sofrimento humano e de toda a criação e para renunciar à sua inviolabilidade, possibilitando que o mundo seja marcado por seu dinamismo próprio e o ser humano possa existir com liberdade, que congregada à liberdade divina suscita a esperança da superior valência do bem sobre o mal ou a própria emergência da paz do reino invisível” (GONÇALVEZ, 2016, p. 527).

Porém, Queiruga lembra que na nossa cultura ocidental, educada no monoteísmo, negar a onipotência divina significa negar a própria existência de Deus. Negar a onipotência significa negar a criação e a própria salvação. Diante disso, só resta a terceira hipótese.

A morte aparece como o símbolo principal do mal metafísico. Somos seres-para-a-morte³. A realidade da morte acompanha, ameaçando sem cessar a contingência e a finitude da vida, e isto desperta a pergunta pelo sentido de tudo.

Afinal, por que existe uma tensão entre o que se deseja ser e a realidade daquilo que efetivamente se pode ser? Deseja-se, de certa forma, a imortalidade, mas o que se apresenta é a fragilidade e a finitude, isto é, a mortalidade. Emerge, nesse cenário, também a ameaça do absurdo. Diante da realidade mortal, faz-se necessário encontrar razões para o sentido e que a vida vale a pena apesar do mal. O recurso ao “metafísico” surge aqui, pois precisa-se integrar o mal, a finitude, as frustrações e absurdos da vida, num plano maior “metafísico” ou “transcendente”, para que assim se consiga viver, “justificar” o mal e, uma vez que é incompreensível e absurdo, torná-lo “compreensível” dando-lhe um sentido.

O mal físico apresenta-se como a dor e o sofrimento da parte dos homens e animais. Torna-se uma experiência de dor existencial, e somado a isso está o sofrimento acumulado na história, às catástrofes naturais, doenças e dores causadas pelo próprio ser humano. A evolução do mundo não ocorre sem choques e sofrimentos, o mal metafísico e o mal físico, a finitude e contingência dos seres mortais e o sofrimento, frequentemente se apresentam em conjunto.

O mal como sofrimento se manifesta com as mais variadas faces e permite falar da única experiência universal do mal, que é um elemento constitutivo da vida humana. Ou seja, todos, de alguma forma, experimentam algum tipo de sofrimento.

O mal moral está ligado à liberdade e à responsabilidade do ser humano. Diz respeito a todo mal produzido pelas decisões e ações humanas. O mal aparece como produto das ações humanas, e a injustiça e a opressão se convertem em seus expoentes radicais. Surge, assim, o problema da ‘maldade’ como atributo humano e, às vezes, também divino. Nisso entra a di-

³ A expressão ser-para-a-morte indica a categoria fundamental da fenomenologia inaugurada por Martin Heidegger em seu clássico da filosofia contemporânea, *Ser e tempo*, de 1926.

mensão do pecado e da culpa de um lado e o desejo de justiça e perdão do outro, e nesse âmbito todos são agressores e vítimas ao mesmo tempo.

O mal como problema religioso perpassa a doutrina das religiões. O ser humano não se pergunta sobre quem é Deus em si mesmo, mas quem é Deus para mim. Essa pergunta não é mera especulação teórica, mas está ligada à experiência do mal e do sofrimento. O ser humano não busca encontrar um sentido particular em cada acontecimento, mas um sentido global para o todo de sua existência. Busca-se um Deus que salve, ampare, dê sentido àquilo que se vive e experimenta, especialmente, nas situações de sofrimento e morte.

A experiência religiosa está ligada, por isso, não a um capricho especulativo da razão, por saber mais, mas ao sentido da vida, ou seja, a uma experiência existencial. É bem por isso que as respostas que vêm pela religião, por mais limitadas e contraditórias que sejam, quando são respostas que servem a experiência humana, já parecem ser válidas. A pergunta universal pela origem e significado do nascimento e da morte, bem como pelo sentido da vida humana a partir do sofrimento e da injustiça, admite muitas respostas, quer filosóficas, quer teológicas.

Assim, pode-se dizer que, nas religiões, diante do problema do mal, as doutrinas, ritos, dogmas e crenças respondem mais a uma orientação prático-existencial do que a uma preocupação especulativa, ou seja procurando solucionar os efeitos concretos na vida. As doutrinas religiosas querem ajudar o ser humano na experiência concreta do mal. Não estão primeiramente preocupadas em dar uma explicação coerente, mas lógica e universal possível, eliminando ao máximo as contradições da linguagem, e é exatamente, deste cenário, que Torres Queiruga tenta fugir.

É válido destacar, que a tradição judaico-cristã desenvolve uma visão que possibilita-nos enxergar Deus como aquele que cria por amor, mas que em muitos momentos é vencido pelo mal, não plenamente, pois Deus cria na plena certeza de que sendo boa a criação, poderá vencer o mal, por isso uma visão ambígua, que não quer dizer duvidosa. A tradição judaico-cristã parte desta ambiguidade e procuram canalizá-la, resolvê-la e se possível superá-la

1.4. A reconstrução do problema do mal

Queiruga faz uma reflexão sobre a relação entre Deus e o mal em uma perspectiva moderna, totalmente diferente da análise tradicional, possibilitando ao homem moderno compreender o objetivo do cristianismo para afirmar a bondade de Deus e a sua proximidade com todos.

O mal sempre foi um problema em todas as religiões e para a Filosofia, pois se faz presente com a preocupação de entendê-lo, dar explicações e ao mesmo tempo obter concretes em relação a seus efeitos, sendo não só uma preocupação explicá-lo em sua essência, buscando origem, efeitos como entendê-lo diante das formulações conceituais e doutrinárias existentes. O problema do mal se torna mais agudo no cristianismo, pois ele se apresenta como desafio à própria essência de Deus, no qual foi revelando-se através de Jesus com grande amor e sem medida. Nada do que Jesus revelou a respeito de Deus seria verdade, se é que o próprio Deus permite ou causa o mal, ou se ele é impotente diante dele.

A teologia, segundo Queiruga, deve repensar a questão do mal em uma nova perspectiva para que a imagem de Deus não seja deformada e a fé no cristianismo se torne, a partir daí, questionável. A teologia moderna deve-se posicionar de forma diferente da abordagem tradicional, na qual faz uma fundamentação em pressupostos incoerentes com a mentalidade moderna. Sendo assim, não é capaz de dar uma resposta equilibrada ao problema do mal, ele é inevitável à criatura devido à finitude e à limitação, mas Deus luta contra o mal. A expressão “Deus é Antimal”⁴ de Edward Schillebeeckx é assumida por Queiruga como intuição fundamental a respeito da proximidade ativa de Deus ao lado dos seres humanos contra o mal.

O surgimento da filosofia contribui para aplicação da razão crítica ao mundo da mitologia fazendo com que a contradição viesse à tona. Segundo Queiruga, a formulação do dilema de Epicuro mostra uma clara consciência da dificuldade: “Deus pode e não quer evitar o mal, então não é bom; ou quer e não pode, e então não é onipotente, ou nem pode nem quer, e então não é Deus” (QUEIRUGA, 2005, p.187). Esse dilema apresenta alternativas insuperáveis, pois afirma a onipotência divina e nega sua bondade, e afirma a bondade de Deus e nega sua onipotência. O dilema aponta para o ateísmo, pois percebe-se a negação de Deus, havendo uma contradição ou anulação de Deus ao afirmar que ele é mal ou que é ilimitado.

Historicamente a lógica do dilema de Epicuro foi aceita sem nenhuma crítica devido à crença na possibilidade de um mundo sem mal (QUEIRUGA, 2005, p. 189). Essa aceitação, segundo Queiruga, foi possível até o surgimento da Modernidade, “em épocas anteriores, este dilema pode ser assimilado vivencialmente, porque o ambiente religioso geral conferia à fé uma plausibilidade social e uma segurança vivencial que protegia contra os efeitos últimos da contradição lógica” (QUEIRUGA, 2011, p.114). Mas a partir da Modernidade esse dilema se torna impossível devido o rompimento cultural provocado pelo Iluminismo, que passou a valorizar a razão, possibilitando ao ateísmo tornar-se real, mostrando a contradição lógica e

⁴ SCHILLEBEECKX, 1951.

ameaçando romper com as barreiras da vivência religiosa, no qual o problema da teodiceia adquire toda a sua seriedade e dramaticidade.

Diante da Modernidade é necessário repensar a forma de enfrentar o problema, pois a Teodiceia tradicional, completamente presa à armadilha do dilema, não responde com satisfação ao problema da questão do mal. Segundo Queiruga a questão do mal deve ser tratada enquanto realidade do mundo e um problema humano universal, devendo ser repensado de acordo com as novas exigências do paradigma moderno, ou seja, a partir da secularidade e da autonomia. Atribuir o mal a Deus é considerá-lo algo extrínseco ao mundo, é negar a autonomia do mundo. Diante dessa proposta, Queiruga parte da categoria “ponerologia” – do grego *ponerós*, mal –, que é o tratado do mal em si.

A Ponerologia é essencial para a reflexão cristã a respeito do mal, porque essa categoria insere o mal na realidade do mundo, tirando de Deus a culpa por sua existência. Ela procura uma explicação para a realidade do mal na história do mundo, ou seja, o mal passa a ser considerado como algo intrínseco à realidade humana.

Queiruga realiza uma “pisteodiceia cristã” – do grego *pistis*, fé –, ou seja, dar uma resposta ao problema do mal a partir da fé cristã. O primeiro a levantar a problemática, segundo Queiruga, foi Leibniz, que dá o grande passo no tratamento da questão, iniciando uma teodiceia moderna, com sua nova categoria de “mal metafísico”. Isso porque Leibniz antes de interrogar a Deus, interroga antes a realidade do mundo, para notar o que significa para essa realidade o mal e o que é que sua constituição o torna possível ou necessário. A sua proposta consiste em fazer um levantamento secular do problema para então dar a ela uma resposta religiosa.

Queiruga utiliza a categoria de Leibniz do “mal metafísico” para dizer que a ideia de que toda realidade finita é devido a sua limitação e determinação, constituindo a possibilidade de existência do mal. Ele observa que o mal metafísico constitui a condição estrutural que torna inevitável o aparecimento do mal concreto. O mal físico é consequência dos inevitáveis desajustes da realidade finita em seu pleno funcionamento. O mal moral é fruto da realidade finita e de suas limitações, tendo como fundamento a própria vontade que é, por sua vez, finita.

Quando respondemos sobre o mal fundamentado no discurso da pisteodiceia cristã, partimos da ponerologia e do seu dado, ou seja, de que o mal é inevitável na realidade humana que é finita. Queiruga coloca que o finito não pode ser perfeito, ao criar, Deus já sabia que o mundo perfeito equivaleria a um outro Deus, pois a criação supõe finitude. Finitude é a condição de limite, carência de domínio e negatividade. A existência do mal no mundo deixa de ser

responsabilidade de Deus e aparece como algo inerente à criatura. Doravante, Deus não pode ser questionado na sua bondade e na sua onipotência, pois Ele não pode fazer o impossível nem tampouco pode ser considerado mal, só porque não criou um perfeito. Ele criou um mundo finito, no qual o mal é possível. Mesmo existindo o mal o mundo tem sentido, porque ele é resultado do amor que cria e o lança à realização ou a salvação. Podemos perceber que Deus criando por amor possibilita ao homem alcançar a sua realização plena, e isso só é possível a partir da existência limitada e finita, e por esta razão, inevitável ao mal. Segundo Queiruga, a písteadiceia cristã oferece uma resposta às interrogações sobre o sentido do mundo e da existência diante da realidade do mal.

É impossível pensar um mundo sem mal, pois ele é uma realidade intrínseca ao mundo finito: não há sentido em defender a ideia de que seja possível um mundo sem mal, uma vez que qualquer mundo possível será necessariamente finito. O mal no mundo é fruto de sua condição de finitude metafísica e da liberdade finita do ser humano. Deus fica isento da autoria do mal. O mal não é algo que Deus manda ou permite à sua criatura. Desvincula-se, pois, a realidade do mal da onipotência divina.

A Modernidade que trouxe consigo a mudança de paradigma possibilitou ao processo cultural colocar em evidência que todo mal concreto remete a uma causa mundana e não a uma vontade divina. Diante dessa constatação, Queiruga apresenta sua alternativa para dar conta de convencer a cultura moderna da ação de Deus no mundo e de seu profundo amor pela humanidade. Se Deus age no mundo e tem profundo amor pela humanidade, decide salvá-la, mostrando que está ao lado do homem e não contra ele.

1.5. Conclusão

A Teologia, dentro dessa perspectiva, se abre como caminho de possibilidade de reflexão científica, como método e critérios próprios (ZILLES, 2011, p.56). Ainda que as questões sobre a afirmação ontológica do mal, sua existência enquanto ente, necessite de fundamentações teóricas e provas factuais, sua maioria acaba desembocando no misticismo e no ocultismo, sobretudo quando a ideia de mal é personificada ou assumida como entidade. Um exemplo dessa consideração: na revelação cristã, contida nas Escrituras, o mal não é só entendido como ação do pecado contra Deus e ao outro, mas como personificação e identificação com o Diabo.

A Teologia, desse modo, no cenário das Ciências da Religião, no que se refere ao mal, precisa assumir uma postura dialógica, com todas as suas ancoragens, como a Sagrada Escri-

tura, o fenômeno religioso, e ainda com a Filosofia e porque não com outras humanidades, tendo em vista que tal problemática trata dos fenômenos humanos? São tantos os prismas em que pode ser analisado o mal como a partir dos símbolos, rituais, desejos, personificações, temor, medo. A Teologia na modernidade não superada, não devendo apenas se deter nas sistematizações da fé e na elaboração dos dogmas, contribui com a temática sobre o Mal a partir de um método epistemológico consistente que leva em conta as mudanças temporais e a incidências delas sobre o ser humano, constituindo o labor teológico aberto, transversal, flexível e dialogante. A partir desse mapeamento acerca do mal, na sequência, o próximo capítulo, tratará da inevitabilidade do mal, colocando Deus diante do mal, e procurando entender as maneiras como cada um ou cada grupo tem de enfrentá-lo.

2. AS DIVISÕES DA TEODICEIA PARA TRATAR O PROBLEMA DO MAL

2.1. Introdução

Percebe-se até aqui, através da ponerologia, que o mal é um problema universal e afeta a todos. Também se apresenta com caráter de inevitabilidade⁵. Não está relacionado a um grupo de pessoas ou crenças de qualquer tipo de fé, por isso o mal não precisa ser abordado imediatamente como um problema religioso, muito embora a tarefa das religiões sempre tenha estado ligada à compreensão do mal, tentando encontrar sentido diante dele.

A realidade do mal convoca a todos numa luta permanente para superá-lo, ou ao menos, minimizar seus estragos⁶. As respostas mais diversas ao problema do mal são suscitadas também pela própria realidade de sofrimento que o mal produz. De certa forma, cada pessoa, grupo, ou religião, precisa ter o seu repertório interpretativo, mesmo que rudimentar, para lidar com o mal e o sofrimento, pois todos precisam encontrar algum tipo de resposta, ou como que uma pístediceia. Essa não existe como uma teoria única, mas refere-se às respostas concretas que cada um dá ao problema do mal⁷.

A pístediceia significa a “fé” num sentido amplo, filosófico e relativo à visão de mundo de cada pessoa ou grupo. Ela possibilita uma compreensão ou uma forma de encarar a realidade do mal, independentemente se defende que o mal torna o mundo absurdo, como diz Sartre ou se, na perspectiva do fiel cristão, apoiado por sua fé, diz que o mal não anula o sentido do mundo (QUEIRUGA, 2011, p. 33-34).

Normalmente as sistematizações sobre o problema do mal partem sempre de uma pístediceia. Torres Queiruga não parte disso, mas aborda o problema do mal com caráter autônomo e universal, enfrentando as dificuldades peculiares dessa tarefa. Não pretende refutar cada teoria acerca do mal, mas sim mostrar a validade do próprio argumento. Não entra num clima de rivalidade polêmica, mas no espírito da colaboração.

⁵ A autonomização da ponerologia, além de olhar o mal em si, longe das mediações religiosas, faz vir a tona o caráter inevitável do mal, em qualquer mundo possível. Isso não no sentido de que o mundo seja mau em si, mas embora reconhecendo sua bondade fundamental, reconhece que é finitamente bom e que, “devido à sua finitude, não se pode evitar que nele apareçam também, ainda que seja de forma fortuita ou ‘parasitária’, carências, disfunções, destruições e conflitos que, com toda razão, qualificamos como maus” (QUEIRUGA, 2011).

⁶ “O mal convoca a todos para lutar numa frente comum: a de encontrar respostas que, apesar dos terríveis e infundáveis convites do mal, permitam viver sem sucumbir ao absurdo e sem se render no esforço por reparar os estragos e buscar as melhoras possíveis” (QUEIRUGA, 2011).

⁷ “Toda pessoa, tanto se pensa nisso como se não, tanto se o faz voluntariamente como se procura evitá-lo de maneira mais ou menos expressa, toma posição diante do problema do mal. Isto é, configura sua existência adotando uma visão da vida ou uma concepção do mundo que determina seu modo de responder ao desafio dos males concretos, das situações-limite e, em última instância, ao desafio que, em si mesmas, formulam as deficiências provocadas pela finitude humana. Por isso, trata-se de uma pístis, de uma ‘fé’ em sentido amplo: portanto, de písteo-diceia” (QUEIRUGA, 2011).

Sendo o mal, segundo Kierkegaard em “*O desespero humano*”, uma “enfermidade mortal”, vale unir-se para enfrentá-lo da melhor forma e aproveitar todas as contribuições possíveis. Esse posicionamento de colaboração, no entanto, não desconsidera as tensões acaloradas que ainda reinam em vários debates. Isso acontece, sobremaneira, quando as considerações carregam a emotividade religiosa⁸. Quando a abordagem é não religiosa isso quase não acontece. Nenhuma teologia deverá pretender permanecer no nível apenas teórico. A teoria precisa iluminar a prática, num interesse de ajuda efetiva para a libertação dos efeitos do mal.

Contudo, não se poderá também querer fazer calar a razão, depois de tê-la feito falar demasiadamente. Alguns teólogos falam muito sobre o problema do mal, encontram poucas respostas e querem, posteriormente, fazer calar a razão do outro, considerando-a demasiadamente teórica ou insuficientemente prática. Essas teologias estão ainda muito ligadas ao ambiente cultural da cristandade e não estão definitivamente decididas a partir da nova visão trazida pela modernidade a enfrentar a crítica ferrenha da cultura secular a tudo o que é religioso.

Só que isso somente adia o problema ou leva ao possível suicídio da fé. Para o nosso autor, a explicação que se quer alcançar ao “mistério” sempre será limitada. Não se conseguirá ideias claras e distintas, apenas se quer, embora alcançando uma compreensão limitada e precária, como nos dirá Kant, “orientar-se no pensar”.

Aqui a reflexão permanece dentro do limite das leis da lógica e das proposições não contraditórias. A coerência na ideia de Deus é muito importante para a reflexão sobre o mal. Buscar a autêntica coerência da fé não é um jogo lógico do qual possamos nos dispensar. O verdadeiramente humano diante do Deus de Jesus – se realmente se crê nele – é o reconhecimento respeitoso, agradecido e confiante de que sua compaixão é tão grande que nosso mal o afeta em seu amor, antes mesmo de afetar a nós mesmos (da mesma forma, mas muito mais intensamente, que a dor ou enfermidade da criança afeta sua mãe)⁹

Por isso, agora entramos com Torres Queiruga na teodiceia cristã. Não há um abandono da preocupação filosófica nem das demais pistodiceias, que serão aproveitadas na medida do possível. Contudo, centraremos a reflexão na ideia de Deus como aparece na sua gestação

⁸ Correntes teológicas se voltam veementemente contra algumas abordagens puramente teóricas do problema da teodiceia. Algumas desqualificações defendem que as posições são indiferentes ao problema do mal e ao sofrimento, outras são tachadas de cinismo, inumanas, imorais ou autênticos males. Outras duas formas de rejeitar essas teodiceias é de argumentar sobre a forma de ver biblicamente as coisas, isto é, encontrar um sentido para o mal que se apresenta e a outra, que complementa essa, é de perceber o sofrimento a partir das experiências das vítimas e dar uma resposta teológica, espiritualmente prática, para ajudar a reduzir o sofrimento (QUEIRUGA, 2011).

⁹ Cf. QUEIRUGA, 2003.

ao longo da história da revelação bíblica, influenciada por religiões circundantes e na sua manifestação na vida e pregação histórica de Jesus de Nazaré.

Assim sendo, em linhas gerais o capítulo se organizará, partindo da ponerologia, ou seja de explicações a partir da inevitabilidade do mal, confrontando Deus em relação ao mal e procurando a partir de cada um ou grupo compreender que cada qual possui uma pistediceia para enfrentar o problema do mal, seja com respostas de cunho religioso ou filosófico. Com isso, como veremos ao longo do capítulo, o objetivo do autor não é abordar todos os posicionamentos teóricos vigentes, mas possibilitar um coerente a respeito da Revelação Divina, vendo-a como puro amor ao longo de todo discurso. Por isso, apresentará uma saída lógica a partir das vias “curta e longa da Teodiceia” para conceder uma explicação plausível e coerente diante da questão discretamente mencionada.

2.2. Via curta da teodiceia

Uma pergunta recorrente na análise das pistediceias é se a realidade do mal abre ou fecha o caminho para Deus. Para algumas posições o mal é a “rocha do ateísmo” e para outros pode servir de apoio para a fé em Deus. Com Torres Queiruga quer-se perseguir agora a segunda via. Esse caminho pressupõe uma visão de Deus renovada e uma aceitação dos pressupostos de compreensão da cultura atual, diferente dos pressupostos de compreensão pré-iluminismo. Isso fazendo justiça à tradição e aproveitando suas riquezas, mas abrindo espaço a uma atualização consequente, respondendo à necessidade de coerência exigida pela cultura atual (QUEIRUGA, 2011, p. 140).

Diante de problemas profundos da humanidade, entra a inteligência e a liberdade sempre há um problema dual. A inteligência busca certa coerência lógica e a liberdade, não necessariamente faz com que as decisões se orientem pela lógica. A lógica do papel nem sempre responde aos anseios do coração. Assim, pode-se dizer que uma teoria é aceita na medida em que as pessoas se reconhecem nela, e as aspirações profundas e íntimas se encontram contempladas ali. Claro que a credibilidade dessa teoria ou teodiceia pode ser minada quando não há uma mediação racional coerente mínima, é o que traz, por exemplo, o Dilema de Epicuro, ainda não resolvido.

Diante do dilema é difícil manter a fé em Deus. O ateísmo seria o resultado mais coerente, afinal, se Deus pode evitar o mal e não o faz por razões que somente são conhecidas por ele, então o melhor seria não acreditar nele. A “via curta” da teodiceia propõe manter a confiança em Deus apesar da falta de lógica ou de coerência racional. Segundo o autor, para a pos-

tura tradicional, “aceitar a fé era tão óbvio como atitude pessoal e era tão plausível do ponto de vista sociocultural, que o dilema não era percebido como questionamento da fé em Deus” (QUEIRUGA, 2011, p. 142).

Aqui aparece o choque entre duas lógicas: de um lado a lógica abstrata da razão que aparentemente é muito mais clara, e do outro lado a certeza do coração, que na confiança irrestrita em Deus¹⁰ embora menos clara e convincente, era infinitamente mais profunda porque se ancorava na confiança. Essa confiança se fundava nas razões do próprio Deus, que embora não conhecidas por nós, eram tranquilamente aceitas porque se confiava saírem de sua bondade e sabedoria¹¹

Essa posição que permaneceu por muito tempo e se estende até nós, dentro de sua especificidade, é legítima. É uma lógica conatural à vivência da fé. Conciliava na vivência concreta a fé em Deus e a realidade do mal. Mantém-se atualmente em muitas teologias e em grande parcela do povo cristão, e facilmente se ouve: “Deus poderia eliminar o mal, mas não o faz por razões que não conhecemos”. Aparece aqui outra contradição, pois ao se olhar a manifestação de Deus no todo da Bíblia, percebe-se, na sua amplitude mais genuína, que Deus é radicalmente contra o mal. Se é radicalmente contra, se se opõe ao mal, se ele não o quer de forma alguma, então tem que haver uma explicação do motivo da existência do mal.

E essa explicação não deve estar nas razões que só Deus tem, uma vez que suas razões são de não o querer de forma alguma. Um Deus que é puro amor infinito, que não exclui absolutamente ninguém, nem mesmo os maus e injustos, que perdoa sem limites, em hipótese

¹⁰ O livro de Jó traz precisamente essa perspectiva. Não resolve o problema do mal, mas garante uma confiança irrestrita nele. “O ponto forte da narrativa é o apelo à confiança existencial em Deus, malgrado a incompreensão insuperável diante do mal vigente na criação. Subsiste, portanto, a ameaça do niilismo e do absurdo, mas a presença de Deus irrompe na vida de Jó, infundindo-lhe sentido e esperança, antes mesmo que se processe a restituição de seus bens. Deus salva-o, consola-o, enquanto se comunica com ele. O diálogo com o Senhor permite que Jó rompa o monólogo com o mal, a partir de um eu fechado em si mesmo: ‘Eu te conhecia só de ouvir. Agora, porém, meus olhos te veem. Por isso, eu me retrato e me arrependo’ (Jó 42, 5-6). A experiência do mal exacerba o problema do sentido, mas não o impede pura e simplesmente. A pergunta pelo sentido da vida, que mescla inevitavelmente bem e o mal, permanece em aberto” (ESTRADA, 2004).

Vejam que aqui aparece algo interessante. Se o desfecho final é a compreensão de que Deus salva e consola, por que ele não estaria fazendo isso desde o princípio? A nossa compreensão, a partir de Torres Queiruga, é de que ele faz isso desde o princípio, ou seja, que faz isso o tempo todo, dentro de um mundo cuja presença do mal é inevitável. Imaginar a partir de uma ideia errada da onipotência de que ele permite o mal ou que poderia evitá-lo não satisfaz a ninguém. Acima, o autor Estrada, analisa o livro de Jó garantindo a confiança em Deus, mas sem passar pelo resultado da ponerologia, sendo que, assim, sempre permanece no campo da incompreensibilidade do mistério.

¹¹ “Isto significa que, muito embora não se pudesse, imediatamente, aduzir razões lógicas próprias tão convincentes como as opostas, através do rodeio da fé (ela, sim, fundada em outros argumentos, ou de modo direto, ou por confiança nos ‘doutores que tem a santa mãe (igreja)’, contava-se nada menos que com as razões do próprio Deus, quer dizer, com aquelas que, com toda a segurança, mesmo que nos fossem desconhecidas, Deus tem que ter, dada a sua bondade e sabedoria. Foi o que expressei, em algumas ocasiões, dizendo que se tratava de uma opção radical que, apoiada no valor supremo da fé e da confiança em Deus, concluía vivencialmente: *pereat logica dum maneat fides*, ‘que pereça a lógica (aparente), contanto que permaneça a fé’” (QUEIRUGA, 2011).

alguma pode ser colocado como cúmplice do mal, ou como alguém que o permitisse, caso fosse possível impedi-lo. “Partindo dessa visão, o mal aparece forçosamente como aquilo que Deus não deseja: se, apesar de tudo, está aí, tem de ser porque enquanto tal, não é possível o contrário”¹²

A afirmação de que não é possível o contrário não afeta a onipotência de Deus. Isso pela contradição da afirmação de que se Deus quisesse evitaria. O resultado da ponerologia nos trouxe a ideia clara da impossibilidade de um mundo sem mal. Logo, a onipotência não é questionada. A afirmação se Deus quisesse não tem sentido¹³. A existência e a permanência dos males não anulam a onipotência e ao mesmo tempo abre a realidade do amor infinito de Deus.

O amor é definitivamente a questão válida aqui, porque ama, se pudesse evitaria, e não simplesmente pelo seu poder. O amor é o decisivo e o móvel da ação. Na Bíblia são abundantes as afirmações que garantem a compaixão e o amor infinito de Deus. “Uma mulher se esquece de seu filhinho? Não se compadece do filho de suas entranhas? Ainda que ela se esquecesse, eu não me esquecerei de ti” (Cf. Is 49,15). Ainda, “como poderia eu te abandonar, ó Efraim? Como vou te deixar, Israel? (...) Meu coração se revolve dentro de mim. Eu me comovo de dó e compaixão” (Cf. Os 11,8).

Os caminhos do Deus da Bíblia apontam, não para o domínio ou a opressão, mas para o perdão, o cuidado e o amor. Assim, as várias teologias, muito embora não cheguem à coerência racional, remetem à confiança¹⁴ em Deus, independente das razões teóricas. A via curta

¹² QUEIRUGA, 2011. Para Torres Queiruga isso é tão claro e contundente que se pode, de forma paralela, pensar numa mãe que fica à cabeceira da cama cuidando de uma criança e fazendo o possível para acalmar a sua dor, enquanto a criança geme devido à enfermidade. Claro que a objeção imediata aqui poderia ser de que o que a mãe pode fazer não é o mesmo daquilo que Deus poderia. Essa objeção não é válida devido à ideia de onipotência e de intervenção de Deus, que ficará clara em nosso percurso.

¹³ Se partirmos da premissa de que Deus poderia evitar o mal, mas por alguma razão não o faz, então o discurso ficará deformado e dificilmente sairemos das objeções sem “má - fé”. O mal sempre será injustificável e não podem existir “razões maiores” para justificar sua presença. Podemos partir dessa reflexão: “Quem de nós, se pudesse, não evitaria os imensos sofrimentos do mundo: as tragédias dos terremotos, os incontáveis padecimentos das guerras, os estragos da fome...? Diante de sua magnitude e irreparabilidade, algo nos diz que nenhuma razão de nenhum tipo pode justificar, se são evitáveis, tamanhas ‘pirâmides de sacrifícios’. Mais modestamente: diante do insuportável e já inútil sofrimento de um enfermo de câncer, quem de nós, se pudesse, não o evitaria? Digamo-lo com realismo um tanto rude, mas eficaz, da linguagem comum: admitamos que Deus é, pelo menos, tão bom quanto nós e que ‘se pudesse’, também o evitaria” (QUEIRUGA, 1993; QUEIRUGA, 2011).

¹⁴ Na Bíblia também aparece a imagem da montanha. Jesus a retoma para nos libertar do fardo de tais imagens. Eu lhes asseguro que se alguém disser a esta montanha: Levanta-se e atire-se no mar, e não duvidar em seu coração, mas crer que acontecerá o que diz, assim lhe será feito (Mc 11,23). A fé, a confiança de que não estou sozinho, mas me relaciono com uma realidade maior, diminui a montanha. Ela perde a dimensão avassaladora que tem para mim; a ameaça que ela deflagrou desmorona. Está é uma consequência da confiança. Todos nós sabemos da fonte de energia que se encontra na confiança em minhas próprias forças, mas na confiança nos outros. Pesquisas neurológicas constataram que uma relação de confiança faz com que os fardos não sejam experimentados com tanta intensidade, ou pode até mesmo derrubá-los.

da teodiceia dá exatamente essa sustentação. Sendo Deus um mistério, a aparente falta de lógica não afeta a possibilidade de uma confiança absoluta em sua ação amorosa.

Pela conclusão daquilo que se chama de via curta, percebe-se que este resultado deve ser confirmado e preservado. Contudo, atualmente ele não é mais suficiente, precisa-se, além de uma linguagem que alimente a confiança em Deus, encontrar e propor razões lógicas para a fé. Não é possível a todos, como alude o livro de Jó, firmar-se na proposição de que no final das contas, tudo acabará bem. O mal é vencido e a esperança é confirmada. “Depois Javé restaurou a situação de Jó, enquanto ele intercedia em favor de seus amigos; e Javé aumentou em dobro todos os bens de Jó” (Cf. Jó 42,10).

Jó em seu caminho passa por provas duras até chegar a essa posição, contudo aceita a realidade de que Deus dá e tira o que ele mesmo deu. Isso implica aceitar tanto o bem, quanto o mal da parte de Deus, por isso Torres Queiruga propõe ir além dessa conclusão, passando para uma “segunda inocência”, o que significa passar pelas objeções e questionamentos feitos pela cultura atual, não se esquivando do rigor crítico, enfrentando o dilema de Epicuro, para chegarmos à verdade entranhável do Deus bom, cujo amor alimenta nossa esperança, apesar do mal.

2.3. Via longa da teodiceia

A “via longa” da teodiceia pretende garantir que Deus é bom, passando pelas objeções da razão e mantendo a coerência do discurso (QUEIRUGA, 2011, p. 148-149). A “via longa” da teodiceia desenvolve seu discurso a partir de Deus, por isso a partir da fé e de sua existência salvadora. Contudo, assume o resultado definitivo da ponerologia, qual seja: o caráter inevitável do mal em qualquer mundo finito. Isso converte em algo sem sentido a pergunta pela possibilidade de um mundo-sem-mal e desmarcara a armadilha¹⁵ do famoso dilema de Epicuro. Nessa perspectiva tudo muda radicalmente. Segundo Torres Queiruga:

Uma vez quebrado o feitiço imaginário do mito ancestral de um paraíso na terra, e repensado com realismo o conceito de onipotência, já se torna possível manter com lógica rigorosa e coerência. A ideia de Deus continua conservando seu mistério inesgotável, porém nossas afirmações acerca dela deixam de ser contraditórias, de sorte que os atributos divinos podem ser afirmados em sua plena validade, sem que devam chocar entre si como afirmações inconciliáveis. A consciência de quem crê pode, pois, prosseguir confessando, com explícita legitimidade lógica, sua fé em um

¹⁵ A armadilha do dilema consiste exatamente em pensar que é possível e sensato levantar a pergunta sobre a possibilidade de um mundo sem mal. Ou, mais radicalmente, pensar que seria possível existir um mundo sem mal. Desfeita a armadilha, que significa desfazer a própria possibilidade da pergunta, a análise precisa percorrer por outro caminho, que é o da inevitabilidade do mal em qualquer mundo finito.

Deus que é amor poderoso e poder amoroso, apesar da inegável e dramática presença do mal no mundo criado por Ele. (QUEIRUGA, 2011, p. 186).

Essa longa citação traz elementos importantes para avançarmos no discurso. O mito do paraíso inicial deve ser revisto. A onipotência repensada, para que o discurso permaneça com coerência lógica, sem naturalmente, esgotarmos o mistério de Deus, mas sustentando com clareza seu amor e poder criador, apesar da existência do mal. Ao chegar a essas conclusões, Torres Queiruga coloca objeções ao seu próprio discurso.

Afirma-se a impossibilidade de um mundo finito sem mal, isso parece ser uma ideia clara e uma convicção que vai se afirmando em todas as pessoas, pela simples constatação da dinâmica das coisas no mundo. A objeção que surge é: percebe-se que o mal existe, mas por que então tanto mal e sofrimento? Falando desse modo, mais fundados nos recursos da razão, não se estaria eliminando o mistério ou não o respeitando suficientemente? E a objeção mais radical é esta: sustentar-se que a finitude comporta inevitavelmente o mal, como falar de salvação eterna e de fim do mal e do sofrimento se os seres criados continuarão finitos?

Antes de continuar o percurso apresentando a legitimidade do Deus bom apesar do mal, enfrentando as objeções da razão, precisa-se voltar um passo atrás. Diz-se que o discurso da “via curta” precisa ser conservado, porque gera a confiança em Deus, mas não consegue atravessar o crivo da crítica moderna. Apresentar-se-á alguns aspectos em que aparece a insuficiência da “via curta”. Já se disse que, perguntar se Deus pode criar um mundo sem mal, é o mesmo que falar num círculo quadrado ou na possibilidade de dividir a sala em três metades. As conclusões ateístas também não resolvem o problema do mal retirando Deus, pois ao retirar Deus do discurso, permanecem apenas com o realismo do mal sem solução alguma.

Ainda, as teodiceias cristãs que levantam a absurda pergunta de um mundo sem mal, sem perceber a sua armadilha, ficam enredadas num discurso sem solução. Deus está ali, mas de alguma forma continua cúmplice do mal ou impotente, o que nega a experiência bíblica de Deus como salvador, onipotente e amor sem medidas. Por isso, a pergunta por um mundo sem mal é apenas um *flatus vocis* (QUEIRUGA, 2011, p. 151), palavras ao vento, sem sentido algum.

Na discussão da teodiceia aparece muitas vezes, não só por autores não crentes, o reconhecimento de quão contraditória e até imoral pode vir a ser a ideia de Deus. Entre definições ateias e respostas de teodiceias cristãs, entra-se num universo amplo de várias faces¹⁶.

¹⁶ Georg Büchner lamenta: “Por que sofro? Isto é a rocha do ateísmo”. Dostoiévski, diante do sofrimento do inocente, onde o patrão manda seu cão estraçalhar uma criança diante da mãe, desaba dizendo que toda ciência do mundo não vale as lágrimas dessa pobre criança implorando a Deus. Não é que eu não aceite Deus, mas lhe

Ocorre que a falta de coerência nos argumentos e as contradições, além de questionarem a existência de Deus, questionam sua bondade e todos os seus atributos. Um dos primeiros atributos questionados é a da onipotência divina¹⁷.

Se Deus quer cuidar de todas as coisas e não pode, tem-se que dizer que ele é menos poderoso do que a outra causa que o faz não poder cuidar, e dizer que há uma causa maior que ele não é possível, porque isso vai contra aquilo que Deus é. Nisso, Deus seria limitado e não onipotente¹⁸.

Torres Queiruga analisando a onipotência a partir do pecado de Adão. Com isso, se Deus previu tal pecado e o pudesse ter evitado e não tomou as medidas necessárias para fazê-

devolvo com maior respeito o meu bilhete para a entrada no céu. Albert Camus traduz a reação do agnóstico diante da má teologia do religioso afirmando que se recusaria até a morte de amar uma criação em que as crianças sejam torturadas. Nietzsche traz o sarcasmo de Stendhal onde diante do mal a única desculpa de Deus de não o eliminar, se pudesse fazer, é de que Ele não existe. Mesmo a ironia de Sartre parte da nebulosa ideia teológica de que Deus até poderia, se o quisesse Mas Grandes teólogos como Romano Guardini não questionam o pressuposto da pergunta da possibilidade de um mundo sem mal e não tira as consequências necessárias. Afirma que diante de Deus, no céu, faria também ele muitos questionamentos. Por que a liberdade com o pecado? Por que essa carga excessiva imposta pelos sofrimentos? Porque –meu Deus – a culpa? Johann Baptist Metz diz que fez em oração a pergunta do porquê do sofrimento. Karl Ranher, num trabalho que já sai com o título “Porque Deus permite o sofrimento?”, afirma que Deus poderia ser culpável diante de um tribunal humano e fala da incompreensibilidade de Deus e do mal. Bento XVI na visita a Auschwitz levanta a pergunta sobre por que Deus teria ficado calado e porque tolerou tudo isso (QUEIRUGA, 2011).

¹⁷ Quando falamos de onipotência, de longe, podemos usar a imaginação livre para falar qualquer coisa possível a partir dela. A onipotência pode fazer algo que é coerente com a realidade e a possibilidade de pensar. Torres Queiruga comentando F.J. Tipler afirma: “Partindo da própria consideração da ciência física, ele julga ‘logicamente impossível’ um mundo sem mal; e, para torná-lo mais intuitivo, aduz a ‘falácia do colegial’, que soa assim: ‘Se Deus é onipotente, então poderia fazer uma pedra tão pesada que nem mesmo ele seria capaz de levá-la. Mas se nem mesmo ele consegue levá-la, então não é onipotente!’ Ao que responde, com toda razão: ‘A onipotência de Deus não está limitada pela habilidade humana de dizer asneiras. A onipotência de Deus quer dizer somente que ele pode realizar qualquer coisa que não seja logicamente impossível’” (QUEIRUGA, 2001).

¹⁸ Alguns autores fazem afirmações, que, às vezes, parecem fracas de sentido. Juan Antonio Estrada afirma: “Não se trata de uma criação perfeita e consumada, nem tampouco de um mundo caótico. Deus estabelece limite para o caos, mas não o elimina” (ESTRADA, 2004). Que racionalidade está por traz dessa afirmação? Deus faz o mundo, mas não o faz perfeito ainda. Estabelece limites para o caos, mas não elimina o mal. Limita, mas não elimina? Ao invés de analisar a partir do que se sabe objetivamente, esta afirmação parece dizer o que Deus faz, sem saber. Faz isso, mas não faz tudo. A partir do que se firma uma linguagem desse tipo? Essa linguagem sugere mais um jogo de Deus, brincando com a humanidade que sofre o mal do que outra coisa. Afirmações teológicas nesse sentido não ajudam em nada. Se não fossem feitas, criariam menos confusão. Continuando, afirma: “Poder-se-ia ir além do próprio texto e afirmar que Deus ainda não é onipotente no mundo, pois nem tudo está submetido a ele. A criação é um plano divino, e o mal simboliza aquilo que ainda oferece resistência a Deus. Descortina-se o horizonte de uma criação que não chegou à consumação. A onipotência e a bondade de Deus possibilitam o futuro, mas a superação do mal depende também da obra do homem, integrada com a ação divina contra o mal” (ESTRADA, 2004). Vejam: será Deus não onipotente ainda, ou será uma compreensão inadequada da onipotência de nossa parte? Que sentido, que racionalidade existe na afirmação de que Deus não é onipotente ainda? Quando ficaria? Somente na consumação de sua obra? Agora é limitado? Mas que Deus é esse? Ainda, quando afirma que o mal depende também da obra do homem surgem outras perguntas: Certo que o ser humano é co-criador e ajuda na luta contra o mal, mas sem ele o mal não seria vencido? Deus não seria forte o suficiente para vencer o mal? Dependeria ele do ser humano? Se a vitória definitiva sobre o mal se dá somente na consumação dos tempos, essa consumação depende tanto assim do ser humano ou é dom de Deus, do seu poder e do seu amor? Aqui se percebe como algumas afirmações abrem o campo ilimitado das perguntas, que na maioria das vezes, nos conduzem ao campo ilimitado das respostas. A perspectiva de análise do problema do mal precisa passar, portanto, por outros caminhos.

lo, então carece de boa vontade para com a humanidade. E se fez tudo o que podia para evitar esse pecado e mesmo assim não o evitou, então não é todo poderoso.

Também Voltaire, diante da percepção do mal físico não evitado, claramente nega a onipotência: “Quando o único recurso que nos resta para desculpá-lo (a Deus), é confessar que seu poder não pôde triunfar sobre o mal físico e moral, certamente eu prefiro adorá-lo como limitado que como mau” (QUEIRUGA, 2011, p. 158).

Claro que esse posicionamento vai deslizando sempre mais na direção do ateísmo, pois para uma cultura monoteísta um deus-limitado converte-se imediatamente em um não deus. A teologia não se esquivando totalmente desse embate da filosofia, também oscila entre o poder e a bondade. A teodiceia atual prefere questionar um pouco o poder ou mitigá-lo, pois questionar a bondade seria muito forte para a fé. Claro, que como já citado, em muitos momentos preferiu-se questionar a bondade, optando, ao mesmo tempo, por amor e castigo, do que questionar o poder. Neste sentido, aqui deixa-se claro que bondade e poder são conceitos distintos, mas que se encontram na medida em que buscamos respostas no âmbito da fé.

Hans Jonas, por exemplo, diante de Auschwitz, reconhece que nós “não podemos sustentar a velha doutrina (medieval) de um poder divino absoluto e ilimitado” (QUEIRUGA, 2011, p. 158). Nisso escorrega para certa ideia “esotérica” cabalista de que Deus limita sua infinitude e onipotência¹⁹ para dar lugar às criaturas, isso significa dizer que apesar da bondade e onipotência de Deus, Ele opta por conceder a liberdade as criaturas, uma vez que a criou por amor para dar continuidade a criação. Mas a consequência é clara e não tem como evitá-la: “Mas Deus calou. E então digo eu: não interveio, mas não porque não o quisesse, e sim porque não o pôde. Este não é um Deus onipotente” (JONAS, 2016, p. 33).

Um segundo questionamento está relacionado a ideia de um “deus” sofredor. A compreensão de que Deus também sofre é simpática em algumas teologias²⁰. Isso porque se com-

¹⁹ Como explicar que um pensador como Jonas, tão cômico da problematização racional quanto da análise conceitual, conceda, quase de repente, um espaço tão grande à imaginação e admita uma especulação a tal ponto pessoal que ela corre o risco de subjetivismo? Com efeito, ao propor o mito de um Deus impotente (inspirado pela cabala) que precisamos, nós os homens, salvar, Hans Jonas poderia comprometer sua reputação de pensador rigoroso. Este foi, aliás, o medo de sua esposa Lore no momento de escutá-lo pronunciar essa conferência. O filósofo aspirante à universalidade cederia, então, a vez ao homem judeu, forçado ao exílio da Alemanha pela ameaça de Hitler, marcado pela morte de sua mãe nos campos de concentração e inspirado por seu amor pelos sermões proféticos, a ponto de dar livre curso a uma imaginação capaz de produzir fantasias de teor teológico, mas incapaz de inspirar a confiança, fosse de natureza religiosa (é a fé do crente) ou de ordem racional (é crença moral do filósofo). Aliás, o próprio Jonas fará valer o caráter privado dessa especulação, que não pretende nem inspirar uma conversão nem conduzir infalivelmente a uma adesão racional (JONAS, 2016).

²⁰ Dietrich Bonhoeffer no seu testemunho martirial afirma que só um Deus sofredor, um Deus impotente e fraco pode nos salvar. Karl Ranher alertando ao perigo dessa compreensão diz que de nada adiantaria a miséria e fraqueza do ser humano um Deus igualmente fraco e miserável. Xavier Tilliette chamou atenção para a tendência do antropomorfismo, no qual a partir da experiência humana, declaramos a impotência de Deus. Johann Baptist

preende que é complicado defender uma apatia de Deus ou uma indiferença com nosso sofrimento. Esse discurso, porém, tem o perigo oculto de uma finitização de Deus ou ainda de excessivo antropomorfismo. Ocorre, que esse discurso não consegue enfrentar a prova da coerência. Embora Deus seja “mistério”, dizer que sofre, que é limitado entra na contradição Infinito-finito. Colocar sofrimento em Deus, embora seja um termo carregado de sentimentalismo emocional, longe de solucionar o problema da criatura o agravaria. Porém, Moltman, ao contrário nos apresenta diante do sofrimento como realidade presente no mundo nos perguntamos qual é a relação entre um Deus bondoso e o sofrimento humano. Como conciliar Deus e o sofrimento? Onde está Deus no sofrimento? Para refletir sobre essa problemática tomamos como referência a obra *“O Deus crucificado”* do teólogo alemão Jürgen Moltmann. Ele revoluciona o conceito de Deus ao levar a sério a cruz de Jesus como evento trinitário. Passa de um “deus apático”, incapaz de sofrer, para o “Deus simpático” que é capaz de sofrer a partir da plenitude do seu ser, isto é, do seu amor. A cruz de Jesus revela que o sofrimento está em Deus porque Ele é Trindade e se envolve com o homem e sua história. Na cruz de Jesus, Deus se revela como um Deus crucificado, um Deus próximo e misericordioso, Senhor da vida e força na luta contra toda forma de violência, morte e sofrimento, porém apesar de importante tal posição faz-se necessário lembrar que é a crucificação de Jesus que Deus se revela como compassivo e solidário, para efetivar como um Deus da esperança redentora realizada na cruz de Jesus (MOLTMANN, 2014, p. 338).

Outro elemento questionável diante do problema do mal é a bondade de Deus. Diante da excessiva presença do mal no mundo houve discursos que defenderam um deus-mau. Só que isso equivale à própria negação de Deus. Foi comparado a um pai que deixa seu filho quebrar os ossos para depois curá-lo. A sombra que paira sobre o discurso de um deus-mau leva à negação de Deus: “Com efeito, negar a Deus porque, se existisse, não poderia consentir o mal no mundo equivale a afirmar que, no caso de consenti-lo podendo evitá-lo, seria um deus-mau” (QUEIRUGA, 2011, p. 164). Esse é praticamente um argumento similar ao da onipotência. Ou se nega a onipotência, aceitando um deus fraco, ou se diz que é mau, uma vez que podendo evitar o mal, não o faz. O discurso de um deus-mau nos faz ter cautela com algumas imagens de Deus que construímos, pois, levadas à clareza da coerência podem desembocar na negação de Deus.

Metz também pede cautela nesse ponto questionando que se acrescentar o sofrimento a Deus não seria desconhecer a diferença de Deus duplicando o sofrimento humano e a impotência humana (QUEIRUGA, 2011).

Outro ponto a ser considerado é o recurso ao dualismo. Nesse aspecto entra a questão do demônio. Maurice Nédoncelle qualifica essa teologia de preguiçosa, oscilando entre a filosofia e o mito. No rigor da coerência não é possível postular a existência de dois absolutos.

Isso é contraditório. Kant já havia questionado essa teologia perguntando de onde vem o mal daquele espírito e porque Deus não se vale de seu poder contra esse traidor. O recurso à liberdade das criaturas não resolve o problema de princípio. Se o anjo livre nega a Deus e se torna protagonista e raiz dos males do mundo, um Deus que poderia evitar essa negação, embora não o fizesse pelo respeito à liberdade, mesmo assim não escaparia de certa responsabilidade e cumplicidade.

Esse argumento se mantém na linha do permitir, ainda que tendem a introduzir no interior de Deus certo dualismo, incoerente e contraditório, obscurecendo a revelação do Deus-amor de Jesus. Há posições que aludem aos lados “obscuros de Deus” projetando nele os lados sombrios do ser humano. Essa visão aparece em discursos que abordam a “ira de Deus” e a cruz de Cristo. A defesa da ira de Deus, a partir da Bíblia, entra num fundamentalismo anacrônico muito grande. Sabe-se que na Bíblia aparecem inúmeras passagens em que o mal é projetado sobre Deus, responsabilizando-o. Isso todos precisam aceitar. Sob a perspectiva hermenêutica teológica que nada mais é do que o sentido que se tira do texto na atual situação de proclamação. Esse sentido hermenêutico é geralmente uma aplicação por analogia ao novo contexto da proclamação, ou seja, com ela se compreende o mundo do texto, ganha-se um sentido novo. Nesse sentido, a “ira de Deus” é na Bíblia, mediante uma interpretação e ligação na atualidade, como aspecto da manifestação de sua justiça mas que se liga inteiramente à sua bondade.

Porém, segundo Torres Queiruga, “outra coisa muito diferente é pensar que tais afirmações ‘retratam’ o verdadeiro ser de Deus e não sejam simplesmente falsas projeções imaginativas sobre Ele, condicionadas por uma revelação ainda a caminho” (QUEIRUGA, 2011, p. 167). Essa revelação a caminho necessita de uma rigorosa e exigente hermenêutica. Não dá para apoiar-se em citações bíblicas literais e justificar a ira infinita de Deus.

A reflexão sobre a cruz também levanta alguns questionamentos. Ela, pode-se dizer, é a melhor prova que temos na história, da inevitabilidade do mal, como oposta ao amor infinito de Deus. Lutero, a partir da ira de Deus, compreende que essa ira precisa ser “satisfeita por Cristo”, que a padece na cruz, pagando assim a Deus – ou ao demônio – pelo nosso pecado. Dizendo de outra forma, Deus é irado. A cruz de Jesus é o pagamento para acalmar essa ira de Deus, e por essa ira, mediante os pecados, deve-se pagar. Cristo pagou por nós (MOLTMAN, 2011, p. 140-141). Essa compreensão choca apenas a mentalidade moderna mais sensível.

A grande maioria dos cristãos pelo costume de sempre ouvirem que Deus pagou nossa culpa, morreu por nossos pecados, aceitam sem questionamentos essas afirmações, o que contradiz a verdade fundamental do amor de Deus. Se Ele é amor e nos salva porque ama, e não porque nós somos bons, então por que necessitaria da morte do Filho para acalmar sua ira e perdoar os pecados? O Seu amor é gratuito. Isso significa que não precisa de nada para compensar esse amor. Nem de ofertas nem holocaustos, menos ainda do próprio Filho²¹.

Por isso, a reflexão sobre a cruz entra aqui numa outra perspectiva de compreensão. A cruz não foi querida pelo Pai, mas imposta pela livre maldade humana e não evitada por causa da inevitabilidade do mal, própria da condição de finitude do mundo e do próprio Jesus. Se continuar pelo enfoque tradicional, poder-se-ia perguntar: por que Jesus foi o pagamento a Deus pelo mal no mundo, se Deus em seu poder tinha possibilidade de evitar esse mal desde o início?²²

Percebe-se como essa perspectiva gera sempre novas perguntas, muitas sem sentido – o que estão resolvidas por si mesmas – e outras partindo de pressupostos que levariam a respostas insolúveis. Seria como um Deus que constrói um hospital e ao mesmo tempo cria os doentes. Salva a todos, mas não sem o sacrifício de um, do seu próprio Filho. Pai bondoso com toda a humanidade e malvado e tremendo com seu Filho.

Um último aspecto da reflexão sobre os atributos de Deus é a incompreensibilidade. Não se pode negar a bondade de Deus e nem sua onipotência. Diante da dificuldade, a saída é rumar na direção da incompreensibilidade²³. Deus é incompreensível e na intimidade mesma dessa realidade harmoniza-se a bondade, o poder e a realidade do mal. Claro que essa alterna-

²¹ “Porque, como bem se sabe, a teologia do Novo Testamento, especialmente a de São Paulo, apresenta a morte de Cristo como o ‘sacrifício expiatório’ de que Deus necessitou para poder perdoar nossos pecados (Rm 3, 25-26; 4,25; 1Cor 15, 3-5). Dá medo pensar assim, mas na realidade, quando dizemos isso, estamos afirmando que Deus necessita de sangue para perdoar. Daí decorre a quantidade de textos em que se diz (como já recordei no capítulo 2 deste livro) que Jesus foi entregue à morte por nossos pecados (Rm 5, 6-8; 8,32; 14,15;1Cor 1,13; 8,11;2Cor 5,14; Gl 1, 4; 2,21; Ef 5,2). Já o disse mais de uma vez e não cansarei de repeti-lo: se o que se diz nessas passagens for levado a sério e até suas últimas consequências, nos vemos forçados a defender que o Deus que cremos é um ‘Deus vampiro’, um Deus que necessita de sangue e de morte para amar. Um Deus sobre o qual continua sendo verdade a estremeceadora afirmação da Carta aos Hebreus segundo a qual ‘sem derramamento de sangue não há perdão’ (Hb 9,22)” (CASTILLO, 2015).

²² Embora se diga que a cruz é a identificação de Deus, em Jesus, com o sofrimento e a morte do ser humano, sentido valoroso para a “via curta” da teodiceia, pela “via longa”, essa pergunta desperta a insuficiência da resposta. Jesus paga por todo o mal no mundo, mas porque esse mal não foi evitado previamente? (QUEIRUGA, 2011).

²³ Tendo em conta que ao falarmos do Deus da Bíblia não podemos negar “nem a onipotência, pois ‘a Bíblia atribui a Deus, o Criador, o poder de realizar seus desígnios’, nem a bondade, pois ela é a nota essencial do Deus bíblico, como se manifesta na compaixão de Jesus, já que, por intermédio dele ‘era a compaixão do próprio Deus que aparecia mesmo no mais profundo do mal’. Desse modo, a força da alternativa é tão evidente que, para escapar dela, vê-se obrigado a recorrer à incompreensibilidade” (QUEIRUGA, 2011).

tiva é possivelmente introduzida demasiadamente cedo²⁴. O que sempre se faz é não criticar suficientemente o pressuposto de que “Deus poderia”, mas “não o faz”. Não fazendo isso se entra inevitavelmente em contradições.

Alguns defendem por certo que Deus poderia ter evitado os horrores do gueto de Varsóvia, aludindo até mesmo a um castigo divino, e teria sido o tempo incompreensível em que o Todo-poderoso desvia seu olhar dos que lhe suplicam. Claro que aqui, o dilema se recupera com toda a força e não haveria como preservar a onipotência sem negar bondade. Negando a bondade, chega-se a afirmar que Deus age com crueldade ou em alguns momentos imprevisíveis ao longo da história divino-humana faz o mal (QUEIRUGA, 2011, p. 172-173).

Claro que todo o fiel sensato não suporta a afirmação de que Deus é um criminoso e que não é bom. Logo depois, porém, essa bondade entra na esfera da incompreensibilidade, em que se sabe pouco como concebê-la. Assim sendo, percebe-se que afirmar a bondade nega a onipotência, afirmar a onipotência nega a bondade e preservar a bondade e a onipotência juntas levam à incompreensibilidade.

O ateísmo é uma realidade que pode ser reforçada por uma fé contraditória. Porém, não dá para pensar que uma exposição clara e coerente da fé e do cristianismo eliminaria o ateísmo. Ele é uma possibilidade da liberdade humana e habita dentro da falibilidade radical que nos acompanha. A pergunta que podemos fazer é esta: se Deus existe e seu interesse é somente salvar-nos, por que tantas pessoas o negam ou até o consideram como um inimigo?

Não se pode contentar em dar uma resposta rápida a essa questão. Precisa-se fazer um esforço de compreensão, e esse esforço tem duas dimensões. A primeira é dar uma resposta teórica, e a segunda é buscar o contato com a experiência, sendo que essa interessa mais. Debates teóricos, naturalmente, são importantes e sempre vão acontecer, contudo, é no nível da experiência e das intuições profundas que se decidem muitas atitudes e crenças. A fase da discussão teórica refletia sobre as causas do ateísmo, especialmente na cultura do Ocidente. Por um lado, via-se a crise da sociedade como consequência do abandono de Deus e por ou-

²⁴ Torres Queiruga cita Jean Pierre Jossua que ao abordar o problema chega a uma esquematização fundamental. “Definitivamente, trata-se do ‘choque entre os atributos de bondade, poder e compreensibilidade’. Levando em conta o Deus da Bíblia, ele afirma que não podem ser negadas nem a onipotência, pois a ‘Bíblia atribui a Deus, o Criador, o poder de realizar seus desígnios’ (p.69), nem a bondade, pois é a nota essencial do Deus bíblico, como se manifesta na compaixão de Jesus, já que através dele ‘era a compaixão do próprio Deus que se fazia ver mesmo no mais profundo do mal’ (72-73). Mas então a força da alternativa torna-se tão evidente que, para escapar dela, se vê obrigado a recorrer à incompreensibilidade divina. O que, evidentemente, é justo em si mesmo, sempre que essa incompreensibilidade não seja introduzida muito depressa, como consequência de deixar sem pensar o pressuposto fundamental: o de um Deus que poderia, mas não quer. Jossua não o diz tão claramente, mas o dá sempre por suposto, e por isso precisa situar já af o ‘mistério’” (QUEIRUGA, 2001).

tro, via-se o ateísmo como consequência inevitável do progresso da história e avanço da cultura, claro que os dois extremos não traduzem a verdade.

Na etapa inicial da discussão teórica a tendência foi de choque frontal. A defesa do cristianismo concebia o ateu como um malvado pelo fato de não crer em Deus. O ateísmo, por sua vez, acusava o cristianismo pelo atraso, opressão e obscurantismo da humanidade. Atualmente, sabe-se que essas posições são exageradas, pois não é o ateísmo ou a crença em Deus que garantem a bondade e honestidade da pessoa. Tem-se uma mistura de comportamentos em todos os ambientes e posicionamentos. Podem existir pessoas que confessem a Deus e o neguem com suas atitudes e pode haver pessoas que o neguem na convicção teórica, mas o manifestem implicitamente no comportamento, no seu jeito de ser²⁵.

Deslocando-se para a experiência, conviria perguntar sobre o que move o ateísmo, ou seja, quais as razões mais presentes para decidir-se ser ateu? A resposta a essa pergunta pressupõe a análise da concepção de dois mundos e o choque entre eles: o Mundo Medieval e a Idade Moderna. O renascimento produz uma redescoberta da dignidade do ser humano. Fala-se do humanismo e do conhecimento de si mesmo. A natureza pode ser conhecida pelo homem. Nasce a ciência que provoca uma enorme revolução no mundo. As descobertas geográficas possibilitam uma ampliação geográfica da terra e a astronomia traz uma nova visão da estrutura e dimensão do universo. O pensamento se torna crítico, causal, histórico e prático e o ser humano se situa de outra forma diante do universo. Nasce uma nova sensibilidade, uma nova cosmovisão. Vai surgindo a tensão de choque entre paradigmas. A fé como não se vive em “estado puro”, acima das concepções de mundo e alheias a elas, também sobre questionamentos e fica envolvida nesse processo. A fé estava assentada no mundo fundamentado nas concepções da Patrística e da Escolástica. O mundo novo que emergia não conseguiu ser assimilado pela velha cristandade. Isso favoreceu o ateísmo. O novo mundo que surgia forçava o cristianismo a uma transformação para continuar válido. Claro que uma coisa é a fé como experiência e outra sua interpretação em determinado contexto cultural. As descobertas científicas obrigavam a uma nova interpretação teológica da fé e não uma mudança na experiência em si.

²⁵ “Uma ideia que, aliás, não tem nada de novo: ‘Nem tudo o que diz: Senhor, Senhor! Entrará no Reino dos céus’, já diz o Evangelho de Mateus (7,21). Compreende-se muito bem desde o princípio que o decisivo não é a cabeça, mas o coração. As ideias estão muito condicionadas pelo ambiente, a educação, os mal-entendidos, a pressão social... Mais do que negar Deus, o que muita gente nega é uma ideia de Deus: devido à sua concepção teórica do mundo, sua experiência vital os seus encontros com pessoas religiosas, pensa que não pode aceitar Deus, que este não existe ou que seria prejudicial para o homem. Mas isto não significa que muitas vezes, na hora de viver, de situar-se fundo diante dos outros e de construir decisivamente sua existência, não esteja respondendo ao chamado profundo de seu ser e, nesse chamado, a esse Deus que em teoria se vê levado a negar” (QUEIRUGA, 1993).

O iluminismo, por exemplo, forçou a uma nova leitura da Bíblia. Ela não era mais um livro “ditado por Deus”, mas escrito por muitas mãos e nos mais variados contextos e épocas. Antes disso, se concebia a Bíblia com nada literalmente falso ou que tivesse que se interpretar. Aplicaram-se métodos histórico-críticos à Bíblia, confrontando seus dados com os dados mais seguros da história profana, fazendo a leitura literal tonar-se impossível e levar ao absurdo. Os evangelhos também foram submetidos aos mesmos métodos de compreensão. O impacto disso foi tão grande que muitos pastores na Alemanha não sabiam mais o que pregar e muitos seminaristas voltaram para casa.

Entre o movimento da negação da verdade da Escritura e da defesa da literalidade, também houve um processo de revisão da interpretação da fé na revelação bíblica assumindo os dados das descobertas da modernidade. Foi tarefa de muita coragem reestudar a Escritura e repensar sua compreensão. Dali nasceu à crítica bíblica autêntica.

Assumida com honestidade – não sem seus mártires – e feita dentro do cristianismo, trouxe consigo a renovação não só de nossa ideia da revelação e da inspiração, mas também de nossa imagem de Deus e de Cristo e, em suma, de toda a teologia. A fé na revelação bíblica teve de despojar-se de seu velho paradigma interpretativo para revestir-se do que lhe impunha a nova cultura. “Tratava-se de um caso típico de ‘choque de dois paradigmas’ que afetava o próprio núcleo do cristianismo. A maneira literalista de ler a Bíblia não queria aceitar os novos dados, porque, de entrada pareciam negar a inspiração e a revelação; em suma, o caráter divino da Escritura. Por sua vez, muitos dos que aceitavam os novos descobrimentos partiam do mesmo pressuposto: tinha-se de negar a Escritura, porque estava caduca e não era compatível com a cultura. Uma alternativa nada hipotética, porém muito real, sofrida por muitos em carne viva. Foi talvez a crise mais profunda da teologia no mundo ocidental” (QUEIRUGA, 1993, p. 29).

A compreensão da Bíblia saiu fortalecida e purificada desse processo. Tornou-se, justamente mais “divina” porque mais “humana”. Não se tratava de modificar Deus e nem a fé em Deus, mas sim modificar nossa imagem de Deus, as ideias que construímos acerca Dele²⁶.

²⁶ Se pensarmos, por exemplo, no livro de Jó perceberemos, pelo menos, uma evolução e um limite. A evolução da imagem de Deus – que, porém, está ainda muito longe da alcançada pelo Abbá de Jesus – reside na superação do “fundamentalismo” deuteronomico, que moralizava o mal até o extremo. O infeliz o é por sua culpa; onde há mal, há pecado castigado, argumentam os amigos. O autor de Jó consegue romper essa falsa evidência, por isso, no final do livro, Deus não dá razão aos amigos. Mas esse resultado é ainda insuficiente. Por isso, que a revelação está a caminho. O limite está no fato de Jó, simplesmente, acalmar sua queixa e silenciar diante da grandeza obscura e incompreensível da onipotência. Jó ainda não era uma figura cristã. Não dá o passo de entrega ao abismo de luz e amor que, depois, Jesus vai manifestar. Sua queixa, sem essa entrega, por vezes, torna Jó melhor que Deus. Carl Gustav Jung chega a afirmar que Jó ficou num nível moral maior do que Iahweh. Isso é repetido por Ernest Bloch, quando diz que um homem pode ser melhor, comportar-se melhor do que seu Deus. Alguns, nessa rebeldia, passam a falar na necessidade de “perdoar Deus”. José Saramago ao falar de Jesus na cruz, que grita contra Deus, sugere aos homens que o perdoem, porque ele não sabe o que fez. Por isso, essa legitimação das queixas humanas contra Deus deve ser revista. Queixar-se a Deus de que? Lamentar porque Ele só sabe amar? Queixar-se a partir da ideia errada de que ele poderia resolver tudo, sem dar-se ao trabalho de, simplesmente, nós revermos essa ideia? Dizer que é uma necessidade antropológica queixar-se a alguém, mas fazer essa

Também não se tratava de negar a inspiração da Bíblia e nem a revelação, mas rever nossa concepção de inspiração e de revelação. Deus precisa ser sempre maior do que nossas ideias sobre Ele.

Voltemos, pois, à pergunta sobre o que reforça o ateísmo. O ateísmo vê-se obrigado a rejeitar Deus porque tem a impressão de que a religião e, dentro dela, Deus impede o desenvolvimento de uma autêntica e plena humanidade. A convicção difusa é de que a afirmação de Deus nega o homem. Ludwig Feuerbach declarou que “para enriquecer a Deus, deve-se empobrecer o homem; para que Deus seja tudo, o homem deve ser nada” (FEUERBACH, 1975, p. 73).

A partir desse horizonte de compreensão, Deus não é um aliado da humanidade, mas o seu vampiro. Na esteira disso, é claro, a religião é inimiga do homem moderno, travando seu progresso, sua autonomia e sua felicidade.²⁷

Se Deus se mostra como salvador da humanidade, deve haver razões para esta postura ateia. Independentemente do otimismo provocado pela nova visão de mundo da modernidade que criou por si muitos ateus, da tendência à auto absolutização humana, bem como do narcisismo e da vontade de potência, pois Macht provém do verbo *matchen*, que dizer fazer, o que é muito mais compatível com potência do que com poder. “*Der Wille zur Macht*” é um conceito de Friedrich Nietzsche (NIETZSCHE. *Vontade de Poder*, 2008). Essa vontade de poder descrita é a principal força motriz dos seres humanos, realização, ambição e esforço para alcançar a posição mais alta possível na vida, o ateísmo se deveu também à postura das igrejas. As igrejas se colocaram contra as descobertas da modernidade: “A ciência astronômica e a revolução biológica, a filosofia do sujeito e a história crítica, a revolução social e a psicologia se chocaram muito com ideologia eclesial” (QUEIRUGA, 1993, p. 31).

A religião se opunha à nova onda que trazia maior liberdade individual, social, científica, política e religiosa. Esse movimento faz com que o ateísmo não seja primeiro uma negação de Deus, mas uma preservação do homem. O ser humano queria acesso à maioria. Se a religião se opunha a essa nova experiência, dava a impressão de querer negar ao homem a conquista das possibilidades descobertas.

Por isso, para Torres Queiruga “o ateísmo surge para nós como ‘negação da negação’, isto é, como luta contra todos aqueles fatores que – com ou sem razão – pareciam negações do

queixa a partir de uma mentira, ou uma imagem distorcida de Deus? Uma coisa é lamentar a dor e outra, bem diferente, é atribuir a Deus a causa dessa dor ou a culpa de não a eliminar (QUEIRUGA, 2001).

²⁷ Se o homem nega a Deus, tem de haver uma razão, que, em última instância, consiste em crer que Deus o prejudicaria. Não se precisa de mais nada. Se uma pessoa é ateia, é porque no fundo lhe parece que vive mais feliz se Deus não existe” (QUEIRUGA, 1993).

humano” (QUEIRUGA, 1993, p. 31). Essa crítica do ateísmo faz ver, não antes de tudo, negativamente a ofensa a Deus que essa atitude provoca, mas o positivo que se está buscando para o ser humano. Ainda, torna-se um impulso para a fé para perseguir a necessidade de purificação de nossa concepção de Deus.

Se a fé evangélica chama a uma liberdade adulta e não de dependências, renunciando às próprias concepções para “deixar Deus ser Deus”, para respeitar a fé e o próprio Deus, torna-se necessário fazer esse processo de revisão da nossa imagem de Deus, assumindo as descobertas e valores da modernidade. Para Torres Queiruga esse embate de posicionamentos entre ateísmo e cristianismo traz elementos positivos²⁸. O cristianismo deve aceitar com serenidade a crítica do ateísmo para que este aceite a crítica do cristianismo.

Para nosso autor “nada ajudou mais que a crítica moderna da religião a redescobrir algo fundamentalíssimo na experiência cristã de Deus: que sua revelação e sua presença em nossa história não têm outro sentido senão a nossa salvação” (QUEIRUGA, 1993, p. 38). A salvação entendida aqui, não simplesmente como salvação eterna, além desse mundo, mas afirmação positiva de tudo o que é humano e a negação de toda e qualquer atitude ou palavra que negue, diminua ou ofenda a dignidade humana²⁹. Isso está na linha daquilo que Santo Irineu já afirmava, isto é, que a glória de Deus é que o homem viva em plenitude.

A sensibilidade atual, reflexiva e aberta, tende a dissolver a distância entre ciência e religião. Percebe-se, então, que Deus é a afirmação do humano e não sua negação. Isso significa que o mal-entendido da modernidade em que Deus apareceu, através da postura da igreja, como o rival ou inimigo do homem, está, aos poucos, sendo superado.

²⁸ Juntamente com os elementos positivos há os limites. Hegel denunciou esses limites bem no começo. “A negação da Transcendência com a intenção de afirmar o homem, o que realmente fez foi privá-la de sua profundidade, afixando seu espírito em um pragmatismo superficial que ameaça reduzi-lo a puro objeto. Para um olhar em profundidade, todos os esforços a fim de absolutizar o homem não conseguiram esconjurar o fantasma do niilismo: a ‘morte de Deus’ aparece como que arrastando inevitavelmente a ‘morte do homem’. (...) as experiências que pareciam assegurar a autonomia do homem o ameaçam com a mais radical heteronomia. Por trás da ciência e da técnica levanta-se o espectro da ruína ecológica e do holocausto atômico. Os ideais de igualdade, liberdade e fraternidade, que deveriam fazer de todo homem um cidadão, foram açambarcados pelo ideal burguês, que proclama sua autonomia sobre a fome e a exploração de duas terças partes da humanidade” (QUEIRUGA, 1993).

²⁹ Essa compreensão básica possibilita uma cultura do encontro. Encontro entre pessoas que podem possuir crenças diferentes, culturas, cores e ideologias diferentes, mas na defesa do humano, todos se encontram. A cristologia de José Maria de Castilhos clareia de forma brilhante esse pensamento. “Quando se privam as pessoas de seus direitos baseando-se em argumentos obtidos da teologia, o que na realidade se faz é pretender demonstrar que o poder divino, precisamente por apresentar-se como ‘divino’, se considera autorizado a anular ou diminuir qualquer poder ‘humano’. (...) O que chama a atenção, em todo esse assunto, é que a quase todas as pessoas que têm crenças religiosas lhes parece inteiramente lógico e ‘como tem que ser’ que, invocando a vontade de Deus ou de Jesus Cristo, se negue a alguém os direitos que lhe correspondem como cidadão. (...) Uma pessoa, motivada por suas crenças religiosas, pode renunciar a seus próprios direitos. Porém, jamais uma instituição, legitimada por supostos poderes de outro mundo, pode privar alguém dos direitos que lhe correspondem como cidadão deste mundo” (CASTILLO, 2015).

As conclusões a que se chega até agora, ajudam a dar uma nova impostação ao problema do mal. Através da *ponerologia*³⁰ chega-se à tese da inevitabilidade do mal dentro de qualquer mundo finito. Isso desfaz a ideia trazida pelo mito do paraíso inicial, em que houve um mundo perfeito que se tornou imperfeito. Se o mal é inevitável, significa que sempre foi assim, e pensar que houve um momento em que ele não existiu, entra apenas no nível da imaginação. Não há como provar que houve um momento, na criação finita, em que o mal não existiu, mas também não há como provar que existiu. Porém, a segunda hipótese é muito mais razoável, porque pensar que o pecado tenha alterado todo o sistema da criação de Deus é demasiadamente exagerado. Isso, além de ser contraditório, o perfeito tornar-se imperfeito, fere a própria imagem de Deus e do ser humano, atribuindo aos dois, responsabilidades próprias da condição finita do mundo.

Assim, percebe-se que se não mudar os pressupostos de compreensão, tende-se ou a eliminar a onipotência em vista da defesa da bondade, ou relativizar a bondade em vista da defesa da onipotência. Manter as duas, sem mudar os pressupostos, é entrar na dimensão da incompreensibilidade ou descansar apressadamente no mistério, caminho mais comum da reflexão teológica. Uma vez que Deus é mistério não se titubeie em acomodar nossas incompreensões nessa realidade. Claro que, atualmente, se a reflexão teológica levar a sério a necessidade de atualização dentro de uma cultura secularizada, precisa colaborar para levar o discurso ao máximo até onde alcança a razão.

Diante disso, percebemos que a pergunta porque Deus, podendo fazê-lo, não criou um mundo sem mal ou porque não elimina o mal no mundo é uma pergunta sem sentido. Não tendo sentido, se desfaz a razão de fazê-la. Para Torres Queiruga a pergunta verdadeira para fazer-se é: “Por que Deus, sabendo que se criasse o mundo, este seria inevitavelmente um mundo-com-mal, o criou apesar de tudo?”³¹. Essa pergunta compreende a livre decisão divina e ao mesmo tempo a inevitabilidade de um mundo sem mal.

³⁰ “O realismo da ‘ponerologia’ não só abriu o espaço igualitário para as distintas ‘pisteodiceias’, mas conseguiu algo decisivo: minar na base o dilema de Epicuro. Isso porque, mudando a formulação do problema, põe a descoberto os pressupostos tradicionais, permitindo detectar onde reside a armadilha lógica. Concretamente, aparece com clareza em seu caráter de pré-conceito – isto é, de assunção acrítica e não examinada – o pressuposto fundamental sobre o qual descansava todo a força do dilema: que o mundo poderia ser perfeito. (...) Todavia, se um mundo-perfeito é uma contradição – recorde-se: em pureza filosófica, previamente a todo opção religiosa ou irreligiosa, o dilema simplesmente carece de sentido. Seria o mesmo que perguntar se Deus não pôde ou não quis criar círculos-quadrados” (QUEIRUGA, 2001).

³¹ QUEIRUGA, 2011. “Então é in-sensato perguntar: ‘Por que Deus não criou um mundo-perfeito? Pelo contrário, é lícito sim e, considerando-se certos horrores, pode transformar-se mesmo em direito escancarado, questionar-se: ‘Por que Deus, sabendo que, se criasse um mundo, este seria inevitavelmente atingido pelo mal, criou-o apesar de tudo?’ Essa é a verdadeira questão, com a qual todo fiel atual deverá confrontar a coerência de sua fé” (QUEIRUGA, 2001).

A teodiceia tem essa tarefa atualmente, isto é, justificar, dentro de uma cultura secular e dentro dos limites humanos, uma concepção de Deus que seja crível intelectualmente, doadora de sentido e criadora de esperança. Claro que o fiel religioso se alimenta, na maioria das vezes, com explicações bem simples, ou até mesmo com respostas sem necessidade de maiores aprofundamentos, mas ao se falar de discurso teológico de base ou fundamento, não há condições de permanecer nesse nível.

Perseguindo a pergunta de por que Deus decide criar, apesar do mal, a primeira reflexão que se pode fazer é de que pelo simples fato de existir, o mundo já produz admiração. É uma admiração sempre ambígua. De um lado nos extasiamos com a exuberância da criação e de outro experimentamos também a angústia da existência. Pela angústia nascem as perguntas: Teria sido melhor não termos nascido? Por que o mundo traz essa dureza do mal e até da falta de sentido ao invés da calma e a tranquilidade do vazio?

O que se percebe, muito embora haja quem defenda a inutilidade da existência, é que a vida tende a se firmar acima de tudo. Nas situações mais extremas tendemos sempre a nos agarrarmos à vida. O seu valor absoluto tende a aparecer espontaneamente, como um referendo universal, a contribuição da “via curta” da teodiceia é assegurar a confiança, o valor da vida, apesar do mal. Essa análise não chega às razões profundas que eliminam as contradições do dilema, mas diz ao ser humano que é melhor acreditar na vida e em Deus a aventurar-se aos cuidados do nada. Claro que a objetividade dessa confiança não fica garantida diante da suspeita e da crítica levantada pela modernidade, tornando evidente a contradição lógica. Nisso a necessidade da “via longa” da teodiceia, que busca reforçar a “lógica da fé”, aproveitando a crítica para avançar e não para acabrunhar-se no mundo das não respostas.

As verdadeiras perguntas tornam possível a verdadeira resposta. Não dá para fazer perguntas sem sentido e querer uma resposta coerente. Já vimos que a pergunta sobre o porquê o Deus onipotente e bom não criou um mundo-sem-mal é uma pergunta sem sentido. O que não tem sentido deve ser abandonado para se fazer perguntas com acepção³². Aqui não é o caso, pois a reflexão teológica tem necessidade de partir de perguntas verdadeiras, e a pergunta que se precisa responder agora e permite uma resposta coerente é: “por que, afinal,

³² Falando com propriedade, não é que Deus não possa criar e manter um mundo sem mal; acontece que isso simplesmente não é possível. Pela mesma razão, não existe um verdadeiro questionamento. A onipotência é vox relativa: poder-fazer significa necessariamente poder-fazer-algo; se esse algo não existe, não tem sentido falar em poder ou não-poder a seu respeito. Dizer que Deus ‘não pode’ fazer círculos-quadrados não afirma nem nega nada acerca de sua onipotência; unicamente enuncia a inexistência de um objeto sobre o qual ela possa ser exercida. A afirmação ‘Deus não pode fazer um mundo finito-perfeito’ aparece, assim, simplesmente como um absurdo, mero flatus vocis: falar ao vento” (QUEIRUGA, 2001).

Deus criou o mundo que inevitavelmente implica a presença do mal?” (QUEIRUGA, 2011, p. 190).

A resposta positiva a essa pergunta é de que o mundo vale a pena, apesar do mal, porque Deus nos criou por amor e funda nossa existência no amor, nos sustentando e agindo conosco continuamente na luta contra o mal. Deus está na luta permanente contra tudo o que impede o nosso bem e o bem da criação. Esse bem já inicia na história, mas não é possível plenamente na história. Por isso que Deus quer e pode nos dar esse bem definitivo quando sairmos dos limites do espaço e do tempo – onde o mal é inevitável – na vida eterna. A “via curta” consegue assegurar essa resposta, pois as religiões, em última análise, sempre procuraram dar uma resposta final ao problema do mal. As teologias da salvação são respostas ao mal que nos atinge. Para Torres Queiruga, “a novidade da via longa é que colocando a nu o caráter inevitável do mal, consegue assegurar sua coerência. Porque, se o mal fosse inevitável, quer dizer, se fosse possível criar um mundo-sem-mal, seria contraditório admitir a existência de um “deus” que, ou não quis ou não pode evitá-lo” (QUEIRUGA, 2011, p. 190).

A ponerologia não elimina todas as dificuldades, mas coloca os limites precisos para o avanço. A partir dela podemos sustentar que Deus é onipotente e bom e, por causa disso, tem razões para criar o mundo apesar do mal. A primeira questão que se coloca de modo correto, recuperando sua força, é a bondade. Um discurso teológico verdadeiro não pode escamotear a verdade de que Deus é pura bondade e amor. Aqui se elimina a ambiguidade na imagem de Deus sustentada por muitos discursos teológicos e até mesmo presente na revelação bíblica³³ não purificada pela figura de Jesus de Nazaré.

Quando se descobre que o mal é inevitável não se questiona mais a bondade. Ela se torna o motivo principal da criação, não fica prensada e ferida pela existência do mal, diante da hipótese da possibilidade de um mundo sem mal. O autor se vale aqui do simbolismo da paternidade humana. Os pais, mesmo sabendo que seus filhos, ao nascerem, estarão expostos ao mal e à finitude, mesmo assim decidem gerar, e não tem sentido perguntarmos por que não geraram os filhos mais perfeitos e sadios, mais bonitos e inteligentes do mundo. Essa é uma pergunta sem sentido. No entanto, outra pergunta que surge é dos filhos em relação aos pais.

³³ A radicalização moderna da crítica, que tantas dificuldades criou logo de entrada, trouxe também novas possibilidades, pois da mesma atitude crítica nasceram a exegese e a hermenêuticas modernas. Elas tornaram possível, pela primeira vez na história, uma purificação consequente dos fantasmas literalistas que nas narrações bíblicas povoam as obscuras passagens do problema: “Bens e males, vida e morte, pobreza e riqueza provêm do Senhor”, diz, fazendo eco de uma ideia ubíqua, o livro do Eclesiástico (11,14); ‘Eu crio trevas e desgraça’, adota por título – por certo, deturpando um pouco a citação de Is 45,6 – um livro do qual já falamos. (...) Seria absurdo afirmar que o fio de ouro da Bíblia – do Êxodo aos projetas e de Jesus a João – é a proclamação da compaixão de Deus pelos nossos males e de seu incansável esforço por nos socorrer, se fosse possível evitar isso, arranjando tudo previamente com uma simples decisão de sua vontade” (QUEIRUGA, 2011).

Esses podem perguntar aos seus pais por que decidiram gerá-los, se sabiam que estariam expostos ao mal e a finitude que traz sofrimentos. A resposta dos pais poderá ser de que os trouxeram ao mundo por amor. E de que apesar do mal e do sofrimento o mundo vale a pena, e ainda, que estariam ali presentes na vida de seus filhos, em todo o tempo, para apoiá-los nos sofrimentos ajudando-os, em todas as medidas possíveis, a superá-los. Se os pais têm razões para agir a partir da lógica do amor, estando presentes ao máximo de suas possibilidades na vida dos seus filhos, muito mais Deus tem razão de fazê-lo em relação a toda a sua criação.

Nisso, levantar-se a hipótese de que os “pais não poderiam” eliminar todo o mal, mas “Deus sim poderia”, volta-se ao vazio de sentido da mesma hipótese, pois o “poderia” é um absurdo diante da finitude. Também poderia fazer, em outro sentido, a seguinte afirmação: “Deus criou o mundo com o mal, mas depois sofre a cruz e neste sofrimento nos liberta de todo o mal. E mais, nisso mostra que ‘sofre’ conosco o nosso sofrimento”. Nesse caso nem a cruz nem o “sofrimento” de Deus seriam respostas satisfatórias diante da possibilidade de ter previsto e evitado o mal desde o início da criação, se houvesse possibilidade.

A criação traz à história seres finitos e limitados, e essa é sua única condição de existência, que são amparados permanentemente pela bondade de Deus, tornando a história da vida e do mundo uma história de salvação. Essa nova impostação recoloca no seu lugar a questão da onipotência. Como a bondade de Deus é assegurada, mostrando que Deus cria exatamente por ser bom e, que, apesar do mal, a existência vale a pena e é fortalecida por Ele, o mesmo acontece com a onipotência.

Para Torres Queiruga “só contando com Deus como o único que tem poder sobre a totalidade do real é possível encontrar coerência na afirmação confiante de que, em última instância, o mal possa ser vencido” (QUEIRUGA, 2011, p. 194). A ponerologia que assegura a onipotência apesar do mal permite o discurso coerência. Se graças ao seu amor criou as pessoas, graças a seu poder pôde fazê-lo desmentindo a acusação de que o mundo estaria entregue ao acaso³⁴. Ele o criou porque seu poder garantiria que o mundo não estaria entregue ao

³⁴ “O poder de Deus – talvez devêssemos dizer: sua poderosidade – continua intacto em sua imensidade misteriosa, mas agora vai se desvelando para nós em seu verdadeiro rosto. Deus não é ‘impotente’, mas deixou de ser o regente que tudo manipula para revelar-se a nós como o criador capaz de entregar a criatura a si mesma (algo que, como foi visto muito bem por Schelling e por Kierkegaard, só ele – justamente por ser onipotente – pode fazer): seu poder consiste em permitir-lhe ser em conformidade com sua legalidade intrínseca, ainda que não, como em Epicuro, por desinteressar-se por nossos problemas, nem tampouco no ensimesmamento apático do deus aristotélico, mas acompanhando-o o delicado respeito de sua liberdade e na entrega de um amor incansável. A progressiva profundidade com a qual a experiência bíblica foi compreendendo isso, até chegar ao Abbá de Jesus de Nazaré, mostra que não se trata de meras palavras, mas de uma intuição muito sólida e realista” (QUEIRUGA, 2001).

mal. Esse não teria a última palavra. Uma pessoa de fé se atreveria a afirmar que se fosse diferente, certamente não o faria.

A “via curta” da teodiceia sustentava a confiança em Deus e o valor da existência, somente a partir da lógica do coração. A “via longa”, enfrentando a crítica, assegura a onipotência e a bondade, sendo que, graças a elas, tem-se razões para dizer que o mundo vale a pena e que o mal não terá a última palavra, apesar de ser sempre mundo-finito-com-mal.

Quando se fala em mal, o discurso facilmente descansa no mistério e, em algumas situações, com relativa rapidez. No nível da fé dos fiéis isso acontece de princípio, ao que é difícil de compreender ou não se faz o esforço para tal, tende-se logo chamar de mistério. A ponerologia com o dado da inevitabilidade do mal facilmente é criticada como não respeitosa do mistério, ou, mais radicalmente, acusada de anular o mistério.

Certo que ao falar de Deus, sempre se move para o campo do mistério e que por um lado a compreensão não pode ser negada a ponto de cair-se em um fideísmo insignificante e, por outro, ao falar-se de Deus nunca se estará numa compreensão adequada e completa, pois Deus é sempre maior. Pode-se, contudo, distinguir dois níveis do mistério. O primeiro nível refere-se ao “mau mistério” ou mistério fraco. Aqui se aceita contradições lógicas, obscuridades, construções vazias, deficiências racionais e metódicas, incoerências e incompatibilidades, responsabilidade única de quem as faz, esse nível entra em pura contradição. O segundo nível é do mistério real. Esse tem uma riqueza inesgotável de significado, nunca atingido unicamente pelas razões lógicas, mas abarca também as “razões do coração”. Para isso, a utilização da linguagem é a ferramenta coerente para que se possa proferir o mistério do mal.

Do mistério, é claro, pode-se dizer pouco, isso não pela carência de conteúdo que apresenta, mas sim pela abundância. O pouco que se diz, não pode, porém, contradizer as leis elementares da lógica racional³⁵. Para o autor, a análise do problema do mal não parte em princípio do mistério. Quando fala da Teodiceia (porque se fala de um Deus “Antimal”) permanece limitado às leis estritas da lógica racional, pois nem teria sentido já colocar esse nível no mistério.

O discurso já se move no mistério quando pressupõe a aceitação da existência de Deus. O fato de que Deus existe não se coloca em questão. Parte da aceitação da fé, da lógica da fé, onde a “via curta”, legitima nossa confiança, apesar do mal. É claro que as razões filo-

³⁵ “Adentrar o mistério não significa uma carta branca para abandonar, sem mais, o campo da razão mediante um salto cego e totalmente incontrolável, de sorte que não pudesse oferecer nenhum tipo de fundamentação nem estivesse submetido à lógica da não contradição. Significa, isso sim, que a razão humana, buscando apoio nas experiências mais radicais, necessita prolongar-se até os últimos degraus do sentido possível onde, em lugar de conceitos plenamente domináveis, tem de se abrir ao analógico e simbólico, na conhecida dialética de afirmação-negação-reafirmção transformada” (QUEIRUGA, 2011).

sóficas buscam clarear, até onde alcançam, o dado de que o Deus amor tem direito de decidir criar o mundo, apesar do mal. E no último nível afirmamos, com razões, de que Deus cria o mundo porque quer e sabe que pode vencer definitivamente o mal, não só pelo amor que nos acompanha na história, mas também pela salvação plena além da história. Aqui já se entra no oceano do autêntico mistério teológico, porque quando falamos em vida eterna e ressurreição, sai-se de qualquer comprovação empírica. Ao falar-se de vida eterna ou de felicidade eterna, entra-se num estágio último da lógica da fé e de última coerência. Quando se fala em lógica da fé, compreende-se sempre fé lógica e não fé contraditória. Aceita-se, já com tranquilidade, que Deus criou os homens por amor e que acompanha a existência, muito embora, o mal seja inevitável.

Porém, se está dando um passo a mais quando se diz que em seu poder e bondade, Deus também quer outorgar uma felicidade eterna, superando o último estágio do mal que é a morte. A felicidade eterna é, porém, uma dificuldade evidente para o conceito, uma vez que se escapa do espaço e do tempo e nisso do ambiente normal do conhecimento humano. Só através da entrada nesse cenário de felicidade eterna que se encontra uma coerência última para o discurso sobre o mal. Para Torres Queiruga:

a teodiceia, graças a seu apoio no amor, na sabedoria e no poder de Deus, ao afirmar a realidade da salvação plena, oferece uma resposta insuperável ao problema do mal. (...) Continua denunciando-o como ‘o que não deve ser’; porém, reconhecendo-o inevitável, escapa ao absurdo: de um lado, assegura a coerência da fé em um Deus que rechaça o mal em virtude de seu amor infinito; e, de outro, apoiada nesse amor, reforça a razoabilidade da esperança da superação definitiva, quebrando a ameaça do sem sentido e fundando a promessa da derrota do mal na realização plena da existência. (QUEIRUGA, 2011, p. 201).

O mal está como possibilidade na raiz mesma da finitude do mundo. Qualquer mundo possível traz consigo a condição de possibilidade para o mal. O mal inevitável é, assim, um pressuposto insuperável. Já se viu, também, que a liberdade é sempre a possibilidade de agir entre o bem e o mal. Liberdade perfeita não seria liberdade, o que seria orientação para um único caminho, uma única via. Ocorre que se aceitar a inevitabilidade do mal, parece um dado tranquilo até mesmo pela intuição humana básica. Todos sabem que o mal está sempre espreitando a nossa porta. Todos sofreram ou sofrerão algum mal. Mas, quando o mal é excessivo, como compreender? Por que ele é tão forte e tão absurdo? Claro que aqui poderíamos perguntar: excessivo em relação a quê? Ou até que ponto ele não é excessivo ou absurdo? Fazer essa pergunta abre margem para uma longa especulação. Isso, porém, provavelmente não chega a justificar a não absurdidade do mal. O mal se apresenta como absurdo em qualquer medida.

Bastaria o sofrimento de apenas uma criança para dizer que se o mal fosse evitável e, de fato, não fosse evitado, seria o suficiente para justificar a não crença em Deus. Mesmo que haja evoluções e ajustes a realidade do mal continua ali. Muitos sofrimentos, no processo de evolução, passam a ser evitados ou amenizados. Porém, nunca se elimina totalmente dentro da realidade finita³⁶.

Nisso está nossa tarefa junto com a ação de Deus em lutar continuamente contra o mal. Mas, imaginar que Deus “poderia” fazer um mundo muito melhor ou, ao menos, um pouco melhor, entra na dialética infundável do “melhor dos mundos possíveis”. Assim, volta-se ao pressuposto de que bastaria a vontade Dele para fazer um mundo melhor, o que já se disse abundantemente, não é possível acontecer dessa forma.

A ideia da permissão é basicamente a compreensão de que Deus poderia evitar, mas permite para tirar um bem maior. Partindo-se do pressuposto de que “se Deus quisesse poderia”, tem-se que admitir certa intencionalidade de Deus na realidade do mal que aparece. As mais diversas abordagens da teodiceia tendem ainda a entrar no campo da permissão de Deus. Ocorre que essa ideia envenena Deus. Partindo do pressuposto errado, isto é, “Deus poderia evitar”, entrando no campo da incompreensibilidade do mistério, deixa entender que Deus teria alguma “nobre razão” para permitir o mal. Sabe-se, porém, que até mesmo o direito penal moderno defende que não apenas aquele que pratica o mal é responsável, mas também quem podendo evitar não o evita. Na ideia de permissão, liberdade e possibilidade se reforçam. Ou seja, poderia evitar (possibilidade), mas não evita (liberdade).

O fato de assegurar que Deus não evita para algo, que não se sabe o quê, implica, ao menos, na cumplicidade de Deus, que, em última análise, também o responsabiliza³⁷. Somente

³⁶ “Unida a isto está a experiência – felizmente, real – de que muitas vezes os males concretos são evitáveis ou podem ser eliminados; uma enfermidade, por exemplo. Surge, então, a impressão de que se poderia eliminar todo mal. E isto, ademais, é reforçado imaginativamente com a ideia de milagre (da qual falaremos mais tarde). Mas é preciso pensar que um arranjo concreto é sempre uma reorganização parcial, feita a partir de dentro do mundo, e com as forças e relações do mundo. Pode melhorá-lo, mas não acabar com sua finitude, portanto, com a presença de outros males; e, mesmo muitas vezes, com males causados pela própria melhora; os automóveis melhoram as viagens, mas dificultam a apreciação da paisagem e provocam acidentes mortais. Se a capacidade de melhorias é a maravilha que funda o trabalho e a esperança, a persistência do mal é a dura carga infundável, que pode até chegar a questionar a ideia de progresso” (QUEIRUGA, 2011).

³⁷ O autor Adolphe Geché aborda o tema do mal e embora esteja longe da perspectiva de Torres Queiruga e não desenvolva um sistema próprio para abordar o tema, retira Deus da cumplicidade. Sua argumentação revela ainda a vinculação com pressupostos tradicionais. Não criticando esses pressupostos fica longe da clareza de nosso autor. Para ele “a Bíblia afirma unanimemente que a criação é boa. ‘E Deus viu que era bom’. Deus não quis o mal, e mesmo após o aparecimento deste (de fato, o homem não é amaldiçoado, mas apenas castigado) ele continua considerando a criação como intrinsecamente boa (...). O mal não pertence à natureza das coisas, ele é um acidente. Ele não depende da vontade de um Deus perverso, ele é uma desgraça. Aparecem aqui várias coisas. Parte do pressuposto não criticado da criação perfeita que se torna imperfeita. Deus não quis o mal, mas o mal apareceu. Do jeito como fala, parece que o mal passa a ser uma surpresa para Deus. Ele não quis, mas depois aconteceu. O mal é um acidente, que embora, aqui, a linguagem esteja no âmbito ontológico, também no nível real soa como um acidente de percurso. Percebem como um discurso que não critica os pressupostos se torna

imaginar que Deus poderia evitar o holocausto, ou o terremoto de Lisboa, ou qualquer acidente que fere e mata alguma criança inocente, e, por razões que são só Dele não o faz, já seria motivo mais que suficiente para não crermos nele. Por isso, ao invés de defendermos que Deus faz isso para algo, podemos, com mais, nobreza e lógica, afirmar que Deus faz isso apesar do mal. O mal assim não é fim para nada. Não se faz o mal em vista de nenhum bem. O mal, em qualquer medida, sempre será mal. Para Torres Queiruga:

O mal aparece só e unicamente porque é inevitável, porque não existe outra possibilidade para a existência do mundo. A sua (a)lógica não é do ‘para que’, senão a do ‘apesar de’. O mal está aí não porque seja necessário para obter algum tipo de finalidade dentro do mundo, mas apenas e simplesmente porque, de outra maneira, não é possível a própria existência no mundo. (QUEIRUGA, 2011, p. 208).

O mundo está ali na sua possibilidade intrínseca de ser, isto é, como mundo finito e imperfeito. Nele aparece o mal como aquilo que Deus não quer. Isso não no sentido de que não o tenha previsto ou de que pudesse ter feito diferente. Deus não o quer no sentido de que, apesar do mal criou o homem e está sempre numa luta radical contra o mal. Deus queria um mundo de seres livres e, nesse sentido, era impossível criar um mundo sem a condição de possibilidade do mal³⁸.

vazio e estranho. Diante disso, precisa afirmar que o mal não é de vontade de Deus. Numa justa imagem de Deus, apenas a hipótese dessa possibilidade, isto é, de que o mal tenha alguma origem em Deus, já soa com blasfêmia. Uma correta impostação compreende que Deus, porque é puro amor, decide criar o mundo, embora soubesse que comportaria inevitavelmente o mal. Ainda, na fala desse autor percebe-se a permanência da ideia de castigo divino, que é outro absurdo. Continuando, o mesmo autor afirma: “O mal não pertence ao destino e deve ser vencido. O mal não é negado, mas também não é mais considerado inerente e invencível (...). A serpente representa o mal porque destrói e arruína. Inimiga, tem em Deus não um cúmplice, mas, ao contrário, um Adversário. Se o mal mostrasse de alguma maneira a cumplicidade do Deus criador, ele seria ‘natural’ e, mais uma vez, não haveria mais nada a fazer” (*Ibidem*, p. 99). Aqui o autor retira Deus da cumplicidade e isso sem dúvida é um resultado importante. Contudo, os pressupostos permanecem não claros. Quando ele diz que o mal não é inerente, poderia, admitir pelo menos a inerência de condição de possibilidade. A finitude histórica característica inerente da criação possível, é condição de possibilidade para o aparecimento do mal. Isso, porém, não torna Deus responsável pelo mal. Ainda, se Deus é adversário do mal, não o será em algum momento, mas em todo instante. A ideia de castigo não deixa de traduzir um mal que o próprio Deus teria infundido sobre toda a humanidade. Independentemente de ser consequência do pecado, o homem por si mesmo, não teria condições de dar a uma ação pontual, a um pecado na história, uma consequência eterna. Embora tivesse havido o pecado, o perdão imediato sanava a consequência histórica do mal. Diante disso, como continuar sustentando que Deus teria castigado a humanidade, sem perceber ali um mal que estaria atingindo, ainda hoje toda a descendência? Se Deus é adversário do mal, então, de forma alguma, não dá para admitir trégua da parte de Deus contra o mal e muito menos um castigo.

³⁸ Para Torres Queiruga “a fé nos diz – não se esqueça de que já estou falando a partir da ‘pisteodiceia cristã’ – que Deus só pôde criar-nos por amor, com o único fim de tornar-nos partícipes de sua felicidade. E, reflexivamente podemos perceber sua coerência, porque vemos que a história não é uma ‘prova’ à qual nos submete para salvar-nos, mas, simplesmente, a inevitável condição de possibilidade para realizar essa salvação. A razão é clara: para que Deus nos ‘salve’, quer dizer, para que possa fazer-nos definitivamente plenos e felizes, precisamos existir, e existir como finitos, como seres que crescem e se realizam eles mesmos na história de sua liberdade. E compreendemos igualmente que, para ser, não podemos deixar de estar expostos a todas as ameaças inerentes à finitude: qualquer mal é, em princípio, possível (QUEIRUGA, 2001).

A alternativa ficava em criar ou não criar, entre ser ou não ser. Ou cria um mundo livre, mundo-finito-com-liberdades-imperfeitas, ou não cria nada. Diante desse discurso aparece uma objeção formidável. Compreende-se que a salvação eterna significa a superação de todos os males. Ainda, afirma-se que a finitude é a raiz dos males. Porém, a objeção é a seguinte: As criaturas não continuam finitas na plenitude eterna? Como então acontece a superação dos males?

A salvação plena e escatológica enfrenta a dificuldade extrema da continuidade da finitude da criatura e, ao mesmo tempo, a condição de fim de todos os males, ou seja, na salvação eterna se continuarão criaturas finitas, mas ali não haverá mais o mal³⁹. Dizer que a finitude é a condição de possibilidade do mal nos deu possibilidade de coerência radical no discurso. Porém, agora se coloca radicalmente essa objeção: Como no futuro a finitude não terá o mal como inevitável? Para o autor “não resta dúvida de que a fé na bem-aventurança eterna, unida ao mito do paraíso original, constitui talvez a base mais importante contra a tese que sustenta ser na finitude que reside a raiz última do mal; em ambos os casos, nos foi falado sempre, como algo óbvio, de criaturas finitas e sem mal: ao princípio, no paraíso terrenal e, ao final, na vida eterna” (QUEIRUGA, 2011, p. 211).

O mito do paraíso inicial, terrestre, impregnou o nosso arquétipo pessoal nos dando a entender que no início do mundo não havia nenhum mal. O pecado depois estragou tudo. O perfeito tornou-se imperfeito. A salvação eterna também traz à mente a ideia de que depois da morte, com Deus, estaremos definitivamente longe do mal. Demonstrar como se dá a visão beatífica da criatura finita em Deus é uma dificuldade para a teologia. Não é uma dificuldade apenas dentro da abordagem que damos ao problema do mal. A dificuldade está na possibilidade mesma do finito acolher o infinito e nessa acolhida eliminar todo mal.

Segundo Manuel Fraijó, citado por Torres Queiruga, a finitude futura não é a mesma finitude das criaturas enquanto terrenas. No futuro, a finitude será “sanada”, diferente da finitude que agora nos afeta. A finitude in pátria não é comparável com a finitude in via (QUEIRUGA, 2011, p. 215). A ideia de finitude “sanada” parte, exatamente, do pressuposto do pa-

³⁹ Segundo Edward Schillebeeckx “os erros que provenham da vontade, como realidade criada do nada, não devem ser atribuídos a uma causa diferente dela mesma; portanto, a finitude é, por assim dizê-lo, a ‘causa primeira’. Se for permitida a expressão, a partir do momento em que uma criatura chega à existência, existe a possibilidade (não a necessidade) de uma iniciativa negativa da finitude. (...) A finitude não implica por si mesma sofrimento e morte. Se assim fosse, a fé numa vida superior e supraterrana (que não deixa de ser uma vida de seres finitos) seria uma contradição intrínseca. As criaturas nunca serão Deus” (QUEIRUGA, 2011).

raíso inicial e do pecado que transforma a criatura em “decaída”. No fim, na plenitude eterna, as criaturas, mesmo finitas, estarão “sanadas” e, por isso, livres de todo o mal⁴⁰.

Porém, a partir dessa compreensão, a pergunta que surge é a seguinte: Se Deus elimina o mal no fim eterno, por que não o elimina desde o princípio? Por que o ser humano enfrenta o vale de lágrimas na sua aventura na terra, para, somente depois, viver uma vida de plenitude e sem males? Esse questionamento, de certa forma, já foi levantado por Santo Irineu, quando pergunta: “por que tão tarde?”⁴¹ Esse questionamento não se refere apenas a salvação final, mas a salvação trazida por Jesus. Por que Jesus teria demorado tanto para vir nos salvar? Nos milhares de séculos anteriores, sendo Deus tão onipotente e bom, a quem ficou entregue a humanidade? Por que só agora a encarnação e a possibilidade de redenção? Claro, essas perguntas importantes, de certa forma se acalmam quando compreendemos a história do mundo como história da salvação de Deus⁴².

A salvação não acontece apenas em parte da história, restrita ao tempo da manifestação de Deus em Jesus e dali em diante. Toda a história, desde o princípio, é história da salvação. Desde sempre Deus acompanhou com suas mãos amorosas e seu olhar atento a história do mundo e de cada pessoa em particular. E pensar num mundo finito sem mal é uma ideia sem sentido. Por isso, a tese de que a plenitude se dará no fim, quando será possível. Enquanto terrenos, caminhamos apesar do mal, mas sempre sustentados e amparados por Deus, que junto conosco, se opõe incessantemente e radicalmente contra o mal.

Volta-se, porém a questão da finitude e do fim do mal, na salvação eterna. As razões que justificam a legitimidade da salvação eterna para a criatura finita se movem dentro da lógica da fé. Não entram no ambiente do fideísmo e nem contestam a coerência do discurso do mal que fizemos até agora. A primeira razão é a temporalidade da criatura. Estar no tempo significa que se pode assumir nosso processo de crescimento⁴³. São inacabadas, estando sem-

⁴⁰ O problema é que pensar dessa forma levanta a pergunta sobre o paraíso perdido. Se existiu o paraíso no início, porque depois sucumbiu? Se a realidade era perfeita e imune ao mal, porque se degradou iniciando o mal que a todos afeta? “O qualificativo ‘sanada’ explicaria apenas a cura de algo produzido por um ‘acidente’ histórico – que, além do mais e como tal, quer dizer, como ocorrência empírica, não existiu nem poderia existir -, mas não a condição da finitude em si mesma” (QUEIRUGA, 2011). É importante destacar que Torres Queiruga não se satisfaz com nenhuma definição de finitude para designar a finitude cuja condição de mal é inevitável. Por isso, deixa o discurso aberto para posteriores contribuições. Segundo ele fala-se de finitude não escatológica, ou não definitivamente consumada, não assumida na comunhão final com a plenitude divina. Ainda, nas qualificações positivas fala-se de finitude histórica ou finitude mundana, finitude em vias de realização ou *finitude simpliciter dicta*. Nenhuma dessas designações o satisfaz (QUEIRUGA, 2011).

⁴¹ SANTO IRINEU, 2014.

⁴² A respeito ver RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé: Introdução ao conceito de cristianismo*. Trad.: Alberto Costa: São Paulo; Paulus, 1989, p. 171-212.

⁴³ “A autoconsciência não é possível sem temporalidade. A criatura não só necessita de certa duração como forma de sua própria existência, como a autoconsciência da configuração ativa de sua própria existência necessita também da diferenciação dos modos do tempo, a saber, a diferença com o presente de um futuro pelo qual se

pre em construção. Não se nasce pronto e perfeito, ou seja, uma tarefa. O sentido da evolução da história e do mundo coloca o ser humano num movimento de constante construção. Sua vida consiste em assumir a tarefa de realizar-se no exercício da própria liberdade. Por isso, não é possível pensar numa criatura perfeita desde o início. Se assim fosse, não existiria tempo, nem história e nem liberdade⁴⁴.

A pessoa é, pois, aquilo que ela se torna no exercício permanente de sua liberdade. Ela está diante da permanente possibilidade de escolha. Pode empreender seu processo de amadurecimento, de descoberta e construção de si mesma. Por isso, pensar num ser humano criado já perfeito e acabado, contradiz toda a noção implicada na temporalidade. Tempo é exatamente o antes, o agora e o depois, ou seja, o predomínio do *kairós* mesmo na tripartição da temporalidade, já que tudo é presente, conforme já afirmava Agostinho. Estarmos perfeitos no tempo seria viver somente na dimensão do agora, sem mudança, sem processo, em que ele reina sem alteração.

Uma segunda questão relacionada à acolhida do finito pelo infinito é o fato da finitude ser aberta, e isso se desdobra em dois passos. Aqui entramos definitivamente no campo do mistério. O primeiro passo é percebermos que o finito é sempre uma realidade radicalmente aberta para o infinito. Nós somos seres de transcendência radical. Nada enquanto terreno nos satisfaz plenamente. A aspiração de nossa vontade e a dinâmica de nossa inteligência em buscar, ir além, não se satisfaz plenamente com nada daquilo que é limitado e finito. Por isso, somos habitados por uma espécie de “infinitude finita”, de uma insatisfação originária que nos abre definitivamente ao infinito⁴⁵.

O segundo passo está em perceber que essa finitude aberta, faz com que finito e infinito estejam tão ligados, tão próximos, que impede pensar numa ruptura entre as duas realidades. A finitude radicalmente aberta deseja o dom do infinito. Claro, precisa-se aqui salvar a natureza do dom de Deus, isso porque podemos perguntar: se o ser humano tem desejo natural do infinito, ficaria o infinito obrigado a conceder-lhe esse dom? Não podemos pensar que

possa trabalhar, mas também a do passado de experiências adquiridas, em relação com as quais a autoconfiguração criatural adquire seu perfil” (PANNENBERG *apud* QUEIRUGA, 2001).

⁴⁴ “Por isso – uma vez mais, contra a imaginação educada na letra e não no significado profundo do mito do paraíso original – não é possível pensar que uma criatura consciente e livre pudesse ser criada já no estado de realização plena. Von Balthasar, remetendo-se a De Lubac, afirma: ‘Uma criação, até mesmo do anjo atemporal, no estado de uma visão divina sobrenatural e que implique a liberdade é intrinsecamente contraditória’” (QUEIRUGA, 2011).

⁴⁵ Henri De Lubac fala que no homem há certa capacidade infinita, que o distingue de outros seres. Von Balthasar percebe no ser humano certa finitude do intelecto, ou a presença de um elemento infinitizante que faz estar a finitude. Edward Schillebeeckx fala que somos habitados por uma espécie de força que nos eleva acima da finitude. Karl Rahner usa a denominação ‘infinitude finita’, já aludida por Tomas de Aquino, onde a pessoa parece se elevar acima de si mesma, numa tensão que parte da finitude para uma dinâmica que introduz no âmbito da infinitude (QUEIRUGA, 2011).

Deus seja obrigado a dar-se ao finito do ser humano. Deus se dá como dom, como presente, por iniciativa absoluta do seu amor. Embora, a finitude deseje esse dom, a oferta é por iniciativa livre do amor, na dinâmica própria do amor de dar-se continuamente.

Por isso, a acolhida do infinito pelo finito, como dom, não anula sua identidade. O ser humano na acolhida do dom do amor, na verdade, radicaliza sua identidade, que é de abertura e possibilidade de acolhida. A criatura não fica anulada nesse processo. Pelo contrário, chega à sua essência mais profunda, elevada de si mesma, para o encontro com a realidade fonte do amor que é Deus mesmo. Sua realização mais autêntica, não acontece, portanto, fora ou longe de Deus, mas em Deus mesmo. Ali o finito confirma de forma insuperável sua identidade na acolhida do infinito, que é dom puro de amor. Nisso, percebemos a impossibilidade da hipótese de uma criação em estado perfeito. O ser humano livre, no processo de construção de si mesmo na temporalidade, potencializa sua própria identidade, na livre acolhida do dom, que plenifica, no estado de salvação eterna, fora do tempo, àquilo que sempre escolheu. Diante disso, percebemos que a finitude não é anulada, mas no estado de acolhida do infinito, na salvação eterna, chega à sua plenitude, por isso, livre do mal⁴⁶

Um terceiro aspecto que concretiza mais essa experiência de infinitização do finito é a comunhão pessoal no amor. Essa realidade é aquilo que acontece na experiência do ‘tudo o que é meu é teu, tudo o que é teu é meu’. Sabe-se que enquanto humanos na história é difícil essa comunhão perfeita. O amor carrega seus interesses e é difícil fazê-lo chegar ao estágio de total desinteresse. Contudo, percebe-se pela intuição e pela própria dinâmica do amor que ele deseja uma comunhão plena com o amado, a ponto de permitir, em certos momentos, uma transferência de identidades⁴⁷.

No amor se realiza um intercâmbio de identidades, a ponto de ser a partir do outro que se constrói a identidade de cada amante. Quem oferece o amor não se empobrece na oferta, mas ao contrário, enriquece o outro e a si mesmo. Cada um afirma sua identidade na reciprocidade do amor, firmando sua autoconsciência a partir do outro. Pode-se perguntar se essa

⁴⁶ É exatamente uma finitude levada além de si mesma, uma finitude infinitizada, na apropriação íntima da infinitude divina, que se entrega a ela no amor. Para Torres Queiruga, “de alguma forma, necessitamos, pois, qualificar a finitude para que, mantendo-a como condição que torna inevitável o mal no mundo – resultado da ponologia no diálogo universal das razões comumente controláveis, não fechemos a porta a essa ‘infinita’ capacidade de acolhida do Infinito: à possibilidade última e única de um estado no qual essa finitude possa ser livre do mal” (QUEIRUGA, 2011).

⁴⁷ “De um lado, constatamos cada dia, às vezes de modo muito doloroso, que na história não é possível uma reciprocidade perfeita. (...) Mas, de outro em sua percepção mais pura e espontânea, o amor é sempre anseio de comunhão plena. (...) A literatura expressou-o muitas vezes. Impressiona sempre ler ou escutar Tristão e Isolda na obra de Richard Wagner, numa frase que remonta à tradição originada já na Idade Média, exclamarem no êxtase do amor: ‘Tristão tu, / eu Isolda, / não mais Tristão’, diz ele; ‘Tu, Isolda; eu, Tristão, não mais Isolda!’, responde ela” (QUEIRUGA, 2011).

troca só pode acontecer entre os seres humanos ou também, entre o ser humano e Deus? Seria um erro pensar que essa experiência só acontece entre iguais. Pela religião sabe-se que o amor de Deus é a culminação, a fonte última e a possibilidade do encontro mais excelente para a plenitude humana. Diante do exposto, voltando ao dilema de Epicuro, podemos dizer que ao invés de colocar em risco a bondade e a onipotência de Deus, esse discurso nos dá mais clareza sobre a verdade da superação do mal. Para Torres Queiruga:

Deus pode e quer vencer o mal. Só que o amor tem que suportar – por nós e conosco – a paciência do tempo. Esta acaba sendo, muitas vezes dura e terrível, mas a partir da fé mostra-se já iluminada pela vitória definitiva, quando então, ‘sem morte nem choro, sem clamores nem fadigas’ (Ap 21,4), ‘Deus será tudo em todos’” (1Cor 15, 28) (QUEIRUGA, 2011, p. 225).

2.4. Conclusão

O objetivo central deste capítulo foi justamente considerar a inevitabilidade do mal, partindo da Ponerologia em vista de procurar compreender Deus diante do mal. A tentativa deste, não foi exclusivamente compreender os diversos arcabouços teóricos como maneira de enfrentar o mal, o que Queiruga denomina Pisteodiceias (respostas religiosas ou filosóficas acerca do questionamento sobre o mal), mas evidenciar uma resposta coerente que parta da Revelação de Deus como amor. Assim se apresentou as “vias curta e longa” da Teodiceia, ou seja, a primeira significa manter a confiança em Deus, apesar da falta de coerência no discurso. Já a segunda, que evidencia que a confiança em Deus não é suficiente, faz-se necessário dar razões lógicas para a fé, garantindo que Deus é bom a partir de um discurso coerente ao enfrentamento do “Dilema de Epicuro”.

Compreendendo-se assim, sob o viés queruguiano que Deus criou o mundo mesmo sabendo da existência do mal por amor e por poder se fazer presença constante para vencer o mal no mundo junto ao ser humano, pois quer sua plena realização. Isso, refletiremos posteriormente, compreendendo Deus como o “Antimal”.

3. TEODICEIA RELIGIOSA: DEUS COMO ANTIMAL

3.1. Introdução

O presente capítulo, acerca do mal e a relação deste com Deus e a criação, terá por objetivo evidenciar a questão de Deus como o “Antimal”, procurando sob a perspectiva de Queiruga repensar a ideia de Deus e as consequências desta nos temas teológicos. E nisso Deus se coloca ao lado do ser humano, como Salvação, para lutar contra o mal, fazendo-se causa dentro da causa humana e da criação. Ao repensar os temas teológicos, ao longo deste capítulo, criar-se-á a possibilidade de se compreender melhor o tema central abordado nessa dissertação, no caso o mal, bem como as relações trilhadas a partir dele.

E por fim, buscar-se-á, ante a este cenário, entender a aplicabilidade de Deus como “Antimal” a partir da oração de petição, bem como de outros temas caros ao nosso autor.

3.2. Afirmação de deus como antimal

O percurso feito até aqui implica numa necessária mudança no modo de ver Deus e de conceber sua ação. A abordagem do problema do mal, partindo de novos pressupostos, refaz a imagem de Deus. Provoca uma revolução na ideia de Deus. Para Torres Queiruga, “Deus descoberto como puro amor e salvação incondicional, constitui-se em centro vital e núcleo irradiante,” (QUEIRUGA, 2011, p. 234) que confere a todos os demais temas da Teologia mais coerência e luminosidade.

Toda e qualquer interpretação que obscureça a primazia absoluta do amor torna-se falsa e toda interpretação que consegue manter e salientar essa primazia será mais verdadeira. Nessa perspectiva, o nosso autor, para clarear alguns temas mais pontuais, mas que implicam o problema do mal prefere usar a expressão “Deus como Antimal” ao invés da expressão “Deus, o vencedor do mal”. A segunda, embora verdadeira, dá a impressão de que o mal esteja superado de uma vez por todas. Ocorre, que ele continua ali mostrando sua força. Deus como Antimal expressa melhor a noção da luta contínua de Deus contra o mal, também nos apoiando, sem descanso, em nossa luta.

Não é mais possível concebermos Deus em oposição àquilo que é humano. A ideia que por vezes alguns continuam sustentando, possivelmente reforçada por certo fundamentalismo bíblico, é de que para experimentarmos a presença de Deus, para sermos “pessoas de Deus”, como expressa o discurso de anúncio mais popular, precisamos nos afastar do mundo e conseqüentemente daquilo que é humano. Deus está mais relacionado com a privação, a proibição do que com alegria e o gozo da vida. Ludwig Feuerbach o expressou numa famosa

frase: “Para enriquecer a Deus, deve-se empobrecer o homem; para que Deus seja tudo, o homem deve ser nada” (FEUERBACH, 1975, p.73) A raiz profunda desse pensamento coloca Deus como o vampiro da humanidade, que está ali para nos tirar as forças e privar as alegrias. A religião, conseqüentemente, é inimiga do progresso, se opõe à autonomia do homem e impede sua felicidade.

Naturalmente, por trás desse pensamento há uma imagem de Deus. O Deus onipotente que poderia impedir o mal, mas não faz; que permite o mal segundo decisões de sua misteriosa vontade; que ama, mas é justiceiro e pune o pecador; que nos mostra suas leis e pede seu cumprimento. Essa imagem de Deus, como já mostramos, é uma das raízes do ateísmo e possibilita a ideia de que crer em Deus é mais prejudicial do que benéfico⁴⁸.

O Deus anunciado pelo cristianismo como salvação, desse modo, é visto como rival e opressor⁴⁹. A inversão necessária, já vista em nosso discurso, traz a clareza do conceito e a necessária coerência, a ideia de Deus como amor em permanente atividade. Ele não sabe fazer outra coisa senão amar. Diante de um Deus assim, qual prejuízo teria o ser humano? Se a ação de Deus consiste em, continuamente, lutar contra o mal no mundo, sustentando em todos os instantes com sua força de amor, sem, por nenhuma razão da parte Dele abandonar, o que se poderia fazer na acolhida generosa dessa atividade amorosa?

A consequência dessa imagem é a afirmação de que Deus está somente interessado em que alcancemos, no processo necessário de crescimento, a maturidade e a plena humanização. Humanização que é também a presença viva do sentido. O teólogo Juan Luis Segundo afirmou essa noção convencido de que Deus não se revela para ensinar coisas sobre ele, mas sim para que sejamos felizes. “Deus não se revela, a não ser na e para a humanização dos homens e mulheres que buscam dar sentido a suas existências” (SEGUNDO, 1991, p. 294).

A presença ativa de Deus no mundo transparece e acontece na realização do ser humano. Não só quando o ser humano está se realizando, encontrando sentido, mas também, especialmente, nas ausências de sentido, no absurdo do mal que atinge a todos, em que sua presença é força de amor que convoca a plenitude, a humanização e ao sentido, apesar do mal⁵⁰.

⁴⁸ “As relações com a divindade foram sempre, por profundas motivações antropológicas, de enorme ambivalência: fascinação e horror, entrega e fuga, amor e temor, adoração e ressentimento. (...) O caso é que Deus foi sendo visto, cada vez com maior intensidade, como oposto ao progresso humano, como o grande obstáculo que impedia o crescimento humano, como a lei implacável que anulava a autonomia humana. Em uma palavra: como a negação que se tinha de negar através da afirmação ateia” (QUEIRUGA, 1993).

⁴⁹ “Se o homem nega a Deus, tem de haver uma razão, que, em última instância, consiste em crer que Deus o prejudicaria. Não se precisa de mais nada. Se uma pessoa é ateia, é porque no fundo lhe parece que vive mais feliz se Deus não existe. Mas porque aconteceu isto? Se Deus se apresenta no cristianismo como salvação, porque o homem moderno acabou percebendo-o como rival opressor?” (QUEIRUGA, 1993).

⁵⁰ O caráter permanentemente ativo da ação de Deus é “a compaixão de um amor criador, que respeita a nossa justa autonomia, porém que por isso mesmo não só é sempre intimamente afetado pelo nosso sofrimento, senão

Assim, sua manifestação ocorre na medida em que a história, apesar de seus choques, limites e retrocessos, é afirmada como história de salvação, onde o ser humano livre pode assumir seu processo de crescimento e experimentar, na medida do avanço em sua humanização, a alegria de uma vida realizada, ou seja é na história que Deus é a salvação. Deus é então, não o rival do ser humano, mas a sua afirmação mais plena.

Deus se mostra a nós como amor. Ele está somente interessado em nosso bem e na realização de suas criaturas e isso o faz amando⁵¹. Sendo o mal inevitável, não podemos criar nem a hipótese da “permissão de Deus” e nem, imediatamente, apelar à incompreensibilidade do mistério. O que se disse até aqui é que Deus é radicalmente contra o mal e que em nenhum momento e por nada ele revoga essa atividade. Estando em atividade permanente, Deus não é aquele Deus “impassível” da concepção metafísica. A partir da metafísica, Deus é o imutável, o pleníssimo, tão elevado acima de nossas misérias que ficaria intocado por elas. Podemos citar como exemplos, para o fortalecimento desta argumentação teórica, algumas passagens bíblicas que superam a ambiguidade de Deus e nos dão uma luminosidade importante. Deus é incapaz de castigar porque “suas entranhas se revolvem”, conforme lembrado por Oseias. Isaias nos diz que Ele é menos capaz de esquecer-nos do que uma mãe ao seu filhinho. Deus ama até mesmo os maus e fica angustiado aguardando pela volta do filho infiel, como nos diz a parábola de Lucas. Essas passagens são importantes para que conduzamos o discurso com coerência., obviamente não efetivando a devida hermenêutica textual, mas como faz Queiruga, utilizando das passagens bíblicas ipse literes, nos oferece conexões claras de que maneira se dá essa bondade de Deus na vida dos seus.

Vale observar todo o movimento geral da história bíblica. Para Torres Queiruga “quando na perspectiva de Deus como Antimal se lê todo o transcorrer da Bíblia, aparece com evidência que esse é o seu movimento mais autêntico, a mensagem decisiva que Deus pretende entregar à humanidade” (QUEIRUGA, 2011, p. 235). Nós somos convocados a ajudá-lo nessa luta contra o mal, que é o possível remédio diante da dor e do sofrimento. Deus não está situado longe do mal e do sofrimento. Ele está dentro da história lutando contra o mal e, no mal, é o primeiro afetado. Ele é o Grande companheiro, o camarada ao nosso lado. Ele ama e se compadece porque compreende, porque Ele é “Deus e não homem” (Cf. Os 11,9). Deus

infinitamente voltado para a nossa realização e a nossa possível felicidade, atento para apoiar o nosso esforço diante de tudo o que nos destrói e faz sofrer” (QUEIRUGA, 2011).

⁵¹ “O amor de Deus, afirmado sem limite nem temor (cf. 1Jo 4, 18), deve transformar-se na matriz permanente e definitiva de toda interpretação de seu agir em relação a nós. (...) Deus consiste em amar. Em nossa linguagem deficiente, devemos dizer que ele nem sabe, nem quer, nem pode fazer outra coisa” (QUEIRUGA, 2001).

não precisa odiar para rejeitar o mal. Por isso, não deixa de amar nem mesmo o verdugo, o assassino, o malvado.

Assim, diante do mal, imediatamente, precisamos ver Deus já ao nosso lado⁵² oferecendo sua ajuda, mobilizando todos os recursos, convocando e “forçando” nossa liberdade para que colaboremos com ele na luta para eliminar ou diminuir os efeitos do mal⁵³.

Se Deus é puro amor, como compreender o pecado original? O primeiro pecado, segundo a concepção cristã tradicional, fere toda a humanidade de morte. O pecado teria estragado a criação que era perfeita. O paraíso se perdeu por causa de um pecado do homem e da mulher. As perguntas permanecem: se Adão e Eva eram perfeitos, como foi possível que pecassem? Como continuar sustentando que Deus é puro amor e ao mesmo tempo castiga por séculos e séculos bilhões de descendentes por causa de um pecado? Se Deus nos salvou definitivamente em Jesus, porque não o faz desde o princípio, sem que passemos pelo vale de lágrimas do mal? A narração do pecado original não deve ser vista como um acontecimento fático, mas permite vermos um profundo valor simbólico. O que não se pode é tomar os símbolos e dar-lhes uma interpretação literal⁵⁴. Tomar, por exemplo, o Gênesis no sentido literal é a melhor forma de falseá-lo.

Para Torres Queiruga o relato bíblico traz duas verdades fundamentais. A primeira é de que Deus quer a felicidade dos seres humanos. E isso é representado pela ideia de “paraíso”. Segunda verdade fundamental: o mal está no mundo em que Deus, juntamente com o ser humano, busca continuamente derrotá-lo, ou seja, não é de intenção divina e vem de algo alheio a Deus. Se Dele não sai o mal e se quer somente a felicidade do ser humano, então Ele está ao nosso lado contra o mal, é o Antimal que suscita a esperança de libertação. A intenção ético-religiosa do relato afasta Deus da causa do mal e tende a situá-la na culpa humana. A culpa, porém, é suscitada por um influxo externo. A Bíblia, ao situar nesse influxo externo a causa do mal, de certa forma, nos faz pensar em como poderíamos construir uma reflexão sistemática sobre a causa radical do mal, para tentar explicar tanto o mal da natureza, das ca-

⁵² “O Deus verdadeiro é o Antimal, isto é, aquele que está sempre do nosso lado contra o mal; esse mal que idênticamente se opõe a nós e a ele em sua ação criadora e salvadora. Esse Deus é, como admiravelmente o expressou Alfred North Whitehead, ‘o grande companheiro, o amigo no sofrimento, que compreende’” (QUEIRUGA, 2001).

⁵³ “Lutar contra o mal é colaborar com a sua ação criadora-salvadora; compadecer-se do sofrimento alheio, é incluir-se no movimento da infinita compaixão divina pelo sofrimento das criaturas” (QUEIRUGA, 2011).

⁵⁴ “Paul Ricoeur recorda isso em um ensaio justamente memorável. Por um lado, ele sabia muito bem que a interpretação literal dos símbolos, tomados como conceitos científicos, filosóficos ou teológicos, leva a verdadeiros disparates hermenêuticos: para o compreender, basta pensar nos esterelizantes conflitos que, a partir de Galileu, provocou precisamente a leitura literal dos primeiros capítulos do Gênesis. E, por outro, com o seu princípio ‘le symbole donne à penser’, pôs em destaque irreversível toda a riqueza do significado que se abre quando o simbólico é interpretado na sua intenção genuína” (QUEIRUGA, 2011).

tástrófes e sofrimentos devido à liberdade humana, bem como ao caráter falível da liberdade enquanto tal.

Se Adão e Eva, ou o ser humano, podem sofrer um influxo externo, ou podem “ser tentados”, é porque não são criados em estado acabado de perfeição máxima. E essa noção parece clara no Gênesis. As criaturas são finitas e dotadas de bondade radical porque procedem de Deus. “E viu que tudo era bom” (Cf. Gn 1, 1-2, 4a). Porém, as criaturas não estão isentas da inevitável possibilidade do mal, posto que não são Deus. Esse influxo externo que faz pecar pode ser assumido como o limite, a imperfeição original⁵⁵ o caráter de inevitabilidade do mal, presente em toda a criatura.

Segundo Torres Queiruga “a teologia do pecado original – ao acentuar até ao paroxismo a negatividade inicial – propiciou o movimento contrário, rompendo a sobriedade bíblica, de modo que, em contraste com o mais elementar realismo histórico, acentuou cada vez mais o caráter ‘perfeito’, ‘preternatural’ e ‘paradisiaco’ dos primeiros humanos” (QUEIRUGA, 2011, p. 239). Essa noção do perfeito, esticada e confirmada pela teologia, cria implicações perigosas na reflexão sobre o pecado original.

De um primeiro pecado se cria uma consequência histórica eterna. Todos os humanos vão sofrer o mal por causa de Adão e Eva. O pecado inicial sofreu o castigo de Deus. Porém, Deus, mais tarde, para salvar a humanidade do pecado envia seu Filho, para redimir o pecado. A decisão de outrora é mudada pela decisão de agora. Castigou, mas retirou o castigo na entrega do Filho. Por que essa mudança se Deus é sempre o mesmo? Porque não perdoou o pecado desde o princípio, não infringindo o castigo?

Ainda em outra perspectiva, se Deus é amor gratuito que não espera nada em troca para nos salvar, por que precisa do sangue de seu Filho para nos salvar? Como compreendemos este “preço do pecado”? Pagar a Deus o quê, se Ele é puro amor gratuito e não nos cobra nada? A partir do enfoque que damos ao mal, percebemos pela ponerologia a inevitabilidade do mal. Essa é a marca que todos trazemos e que a tradição compreendeu como pecado original. Ou seja, ninguém está isento dessa experiência de falibilidade e de passagem pelas consequências do mal⁵⁶.

⁵⁵ Apresentar a criatura com seu caráter de imperfeição original poderia colocar em Deus a origem do mal, uma vez que Ele é o criador. Mas isso não é correto. Imperfeição aqui significa condição de possibilidade ao erro e não erro já consumado. Todas as criaturas são imperfeitas porque perfeito só Deus. Como ser perfeito obrigatoriamente Deus cria o imperfeito e não o perfeito, porque estaria criando a si mesmo, se autocriando.

⁵⁶ O teólogo Juan Antônio Estrada fala da inevitabilidade do mal, sem, contudo, falar precisamente com essas palavras. O que nos parece é que em algumas abordagens teológicas se tem certa dificuldade de admitir a inevitabilidade do mal. Pelos pressupostos com que se abordam os problemas ainda fica resquícios de que se quiséssemos poderíamos agir sempre corretamente evitando as consequências do mal. Só que não se percebe que nisso estaríamos pressupondo uma liberdade perfeita, ou seja, uma não-liberdade. Estrada fala do pecado universal

No que tange aos princípios advindos da tradição católica: 1) “O homem, examinando o coração, comprova sua inclinação ao mal” e 2) os males “não podem ter a origem no seu Criador bom”⁵⁷. A partir da Bíblia, por exemplo, em Paulo lemos que por Adão vem à morte (Cf. Rm 5,12) e por Cristo vem à graça e à vida (Cf. Rm 5, 15.18). Onde existiu o pecado a graça superabundou. Por um lado, vemos a experiência universal do mal-pecado e, por outro, a salvação universal trazida por Cristo. Certo que não sabemos precisar até que ponto Paulo interpretou o pecado original ou de Adão de modo fático ou na perspectiva simbólica. O fato é que Paulo tenta eliminar pela raiz os aspectos que marcam a miséria humana.

Se a doutrina do pecado original nos diz que todos somos marcados pela queda e isso permanece no horizonte da vida, agora “nem resto de condenação há para os que estão unidos a Cristo Jesus” (Cf. Rm 8,1). Onde dominava a escravidão do pecado, reina a liberdade de filhos que permite clamar “Abbá! Pai” (Cf. Rm 8, 16). Ainda, quando a palavra se refere ao julgamento diz que este consiste em que “o chefe deste mundo já está condenado” (Cf. Jo 16, 11). A argumentação última da palavra bíblica quer nos dar a certeza de que estamos sob o sustento de Deus e não do mal. Ele é o vencedor definitivo. O ápice do raciocínio nos diz que não há comparação. Onde houve o pecado e o mal a graça foi infinitamente mais forte (Cf. Rm 5, 15-17).

Nesse caminho do simbolismo bíblico, recupera-se as conclusões obtidas na teodiceia. Quando falamos da finitude dizemos que daí nasce a condição de possibilidade para o mal. A criatura, ao chegar à existência, assume inevitavelmente a finitude. Contudo, Deus de modo algum é cúmplice do mal. “Se chama à existência, fá-lo para a felicidade, sabendo que o seu amor poderoso, ainda que não seja possível eliminar a limitação – seria eliminar-nos a nós –, tem poder para apoiá-la a seguir adiante, superando-a finalmente no cumprimento do seu projeto salvador” (QUEIRUGA, 2011, p. 241).

Para nosso autor, o esquema que perpassou a teologia, ao falar da história da salvação foi o seguinte: “criação do paraíso – pecado – castigo (mal no mundo) / promessa – redenção – perdão /salvação ou condenação escatológica” (QUEIRUGA, 2011, p. 242). Esse esquema aparece, de certa forma, como um pressuposto invisível em muitas teologias. No imaginário religioso de muitos, no início está o castigo e no final a ameaça do inferno. No meio está à

sem falar da inevitabilidade do mal, mas dizendo o mesmo que essa significa. “A experiência universal do pecado, arquetipicamente representada por Adão e Eva, ‘pais’ de toda humanidade, é complementada pela ideia do pecado como realidade onipresente, coletiva e universal. Onde há vestígios do homem, aí também se encontra o pecado, e não é possível separar o sujeito humano de uma práxis pecadora” (ESTRADA, 2004).

⁵⁷ Cf. Gaudium et Spes, n. 13.

cruz expiatória, “exigida” por um Deus ofendido⁵⁸. Isso envenena a imagem de Deus. A culpa inicial, de Adão e Eva, cuja responsabilidade moral, nós definitivamente não teríamos, recaiu sobre bilhões de descendentes, pelo castigo divino. Por isso, todos estão aqui “penando”, tentando enfrentar as forças destruidoras do mal. Claro que as discussões teológicas também caminharam por outras vias, pois não foram todos a assumir o pecado como cerne para depois chegar à salvação. Muitos partiram da criação como realidade aberta à salvação. Deus criou e no dinamismo divinizador do seu amor a história chega à salvação, sendo Jesus o momento definitivo da revelação do amor e concretização da salvação. Assim é válido destacar em Jean Delumeau, ao propor o medo como objeto de estudo, o autor parte da ideia de que não apenas os indivíduos, mas também as coletividades estão engajadas num diálogo permanente com a menos heroica das paixões humanas.

Recorrendo a tradição católica, Santo Irineu, ainda influenciado pela força da literalidade bíblica, já consegue estabelecer um pensamento avançado. A criação, a redenção e a glória formam um *continuum* em potenciação progressiva. A “carne” vai se abrindo progressivamente para acolher a salvação, até à glória definitiva⁵⁹. Diante disso, percebe-se que em relação a Deus e os temas que envolvem a vida em Deus, não temos que “inventar” nada. O que se faz necessário é que, diante da Palavra viva de Deus, tirar as consequências dentro de novos paradigmas culturais, para uma imagem de Deus que favoreça a realização humana, na adesão livre ao seu amor.

3.3. Redimensionamento hermenêutico de Deus

Deus se mostra a nós em Jesus, como amor e compaixão. A compreensão de que Deus se manifesta a nós esteve sempre presente no ser humano e na história das religiões⁶⁰. O divino é experimentado como “transcendência ativa”, que vem ao encontro do ser humano, sempre por sua livre iniciativa.

⁵⁸ Torres Queiruga em outra perspectiva diz que “a cruz mostra, com toda a força intuitiva da lógica religiosa, a inevitabilidade do mal, que, por outro caminho, descobre a lógica metafísica: nem sequer o Filho bem-amado, enquanto vive na limitação histórica, pode livrar-se do inevitável ataque do mal que, na paixão, alcança seu último horror quando fere, de forma idêntica, o Filho, em sua carne, e o Pai, em seu amor” (QUEIRUGA, 2003). Continua-se falando com demasiada facilidade de um deus que castigaria por toda a eternidade, e com infinitos tormentos, culpas de seres tão pequenos e frágeis como, afinal, somos todos os humanos. Ou que esse mesmo ‘deus’ exigiu a morte do seu Filho para perdoar nossos pecados; e grandes teólogos, desde Barth a Moltmann e Urs von Balthasar, não tem nenhum receio de afirmar, ainda hoje, que na cruz Deus estava descarregando sobre Jesus a ‘ira’ que tinha reservado para nós” (QUEIRUGA, 2003).

⁵⁹ Cf. SANTO IRINEU, 2014.

⁶⁰ De fato, desde sempre e em toda parte os seres humanos acreditaram que Deus se manifesta a nós. Assim o comprovam as religiões, os mitos e os ritos da humanidade, que pressupõem sempre uma comunicação real entre Deus e o homem. Talvez devêssemos aceitar com uma naturalidade mais límpida este fato fundamental, sem nos empenharmos por fazê-lo raro, estranho e praticamente impossível” (QUEIRUGA, 2010).

A partir desse princípio, toda religião se considera revelada. “Enquanto o ser humano experimenta de algum modo – em si mesmo, na natureza ou na história – Deus como chegando a ele, como manifestando-se a ele, têm a experiência radical de revelação” (QUEIRUGA, 2010, p. 174). Esse princípio nos ajuda a ter um critério acerca do que seja revelação. Nem todas as experiências de Deus são revelação. A revelação é sempre de absoluta iniciativa divina e se abre para uma objetividade e uma experiência comum.

Na Bíblia também temos o fruto objetivo de uma longa experiência histórico-religiosa. Nela aparece um povo religioso que descobre o divino em sua presença real e ativa. Claro que na Bíblia a clareza da revelação se dará com mais especificidade. A especificidade destaca, mas não reduz a revelação somente a ela. Deus sempre quis se revelar. Se revelou desde sempre na história da humanidade. Alguém se arriscaria a afirmar que Deus se mostrou apenas a um povo, quis falar e salvar somente a ele, tendo a imagem de Deus como amor em atividade permanente? Teria falado somente agora? Somente para alguns?⁶¹

Se a dinâmica do amor é dar-se sem reservas, teria se dado só em um momento?⁶². O que nos parece cada vez mais claro é que Deus se revela a todos. Ama a todos incondicionalmente. Se isso é verdade não tem por que, nos argumentos teológicos, colocar condições para esse amor. Deus está presente em todos os homens e mulheres. Revela-se a eles realmente, embora as deformações e limites humanos. As experiências mediadas pelas tradições religiosas podem ser meios da mais autêntica revelação. Dizemos que podem ser, porque em muitos casos, efetivamente, não são.

A Bíblia aparece dentro desse *continuum* salvífico de revelação. O povo de Israel vive e expressa de modo específico essa revelação, iniciando a história santa que aparece recolhida na Bíblia. Disso decorrem dois aspectos fundamentais. O primeiro é que, segundo nossa fé, essa história culmina na revelação total e definitiva de Deus em Jesus, o Cristo. Ele abre uma nova e definitiva perspectiva de vida para a humanidade, eliminando as ambiguidades de Deus, mostrando com sua vida morte e ressurreição, que Deus quer somente salvar. O segundo é que nessa manifestação e culminação, a presença salvadora de Deus se dá a todos os povos. A salvação é destinada agora a todo universo. Supera-se o particularismo bíblico de um

⁶¹ Nesse sentido a demonstração da veracidade das religiões está justamente em “pensar as religiões, tomando a revelação de Deus, concebida a partir da maiêutica histórica, desde a clara autocompreensão cristã, a fim de que não se efetive um universalismo indiferenciado e uniforme, concentre-se na cristologia e na soteriologia e se visualize o diálogo e o encontro entre as religiões” (GONÇALVES, P. S. L.; NEGRO, F. M., 2021).

⁶² “O esquema vulgar-tradicional – claro em seu esquematismo conceptual, mas horrível em seu simplismo salvífico – de um Deus que se revela a um só povo, permanecendo totalmente ausente de todos os demais que nada experimentariam de sua presença nem de sua força salvadora, passou definitivamente: ‘Tudo o que de bom e verdadeiro se encontra entre eles, A Igreja julga-o como uma preparação evangélica, outorgada por Aquele que ilumina todos os homens, para que enfim tenham a vida’, diz o Vaticano II (QUEIRUGA, 2010).

único povo. O Deus que se encontrava às “apalpadelas”, agora se oferece a toda humanidade, pois nele e em sua presença reveladora, desde sempre todos “viviam, moviam-se e existiam” (Cf. At 17, 27-28).

Diante do Deus que se revela em Jesus não há por que ter medo. O contato com a vida de Jesus na sua experiência com o Pai é altamente libertador. “Nela podemos redescobrir com nova força o Deus que é criador e que é Pai, que vem à nossa vida para salvar e tornar livres, para apoiar e afirmar” (QUEIRUGA, 1993, p. 44). O Deus que aparece em Jesus é o Deus, que em nada nega o homem, mas o afirma em todas as suas potencialidades. Ele defende o ser humano. Defende sobretudo o ser humano negado e caído. A assombrosa novidade de Jesus foi opor-se “frontalmente a todos os que, em nome de quaisquer pretensos valores, principalmente religiosos, convertiam o pobre, o enfermo, o pecador, em não homem” (QUEIRUGA, 1993, p. 44).

Nessa perspectiva desfaz-se, por exemplo, a suspeita levantada por Feuerbach que sustentava que para Deus ser rico o homem tinha que ser pobre. Quando nos deparamos com o Deus de Jesus isso se esvazia. Jesus ergue o último para que seja gente, humano, como todos os demais. Qualquer ataque ao ser humano se opõe frontalmente com a vida e a palavra de Jesus. É, provavelmente, a partir disso que em Jesus encontramos o Deus que salva a todos. Que está em luta permanente contra o mal.

Na figura concreta de Jesus de Nazaré temos a concretização mais radical e plausível do amor. Ninguém amou mais do que Ele. A profundidade maior e inesgotável para a nossa captação, concentra-se no Cristo agápe feito carne⁶³. Nele temos a absoluta iniciativa no amor. Ama espontaneamente sem esperar nada em troca. Nos amou “quando ainda éramos pecadores” (Cf. Rm 5,8. 10; 1Jo 4,10).

Em Jesus temos a universalidade que não faz acepção de pessoas, por nenhuma condição, seja ela social ou religiosa. Somente foi intolerante com os intolerantes. “Não vim para chamar os justos, mas os pecadores” (Cf. Mt 5,45). Nele encontramos a absolutez no perdão sem limites, “até setenta vezes sete” (Cf. Mt 18, 22); no mandamento levado ao máximo da realização subjetiva: “De todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo o teu entendimento” (Cf. Mt 22,37), e no máximo da totalização da exigência objetiva: “Nesses dois mandamentos consiste a Lei e os profetas” (Cf. Mt 22,40). Nele se concentra o paradoxo daquilo que nos parece impossível: “Amai vossos inimigos” (Cf. Mt 5,44) e nisso, alcançamos o grau máximo

⁶³ “Jesus, ‘por sua presença e manifestação, por suas palavras e ações, por seus sinais e milagres, e, especialmente por sua morte e ressurreição’, representa a tradução concreta da agápe divina e a norma infalível de sua interpretação” (QUEIRUGA, 2001).

da reconciliação, “para vencer o ódio com o amor” (Cf. Rm 12,21). Ele apresenta o cume mais alto dos valores: “Mas a maior é a caridade” (Cf. 1Cor 13,13), submetendo a validação de toda atividade a esse princípio, pois “ainda que distribuísse todos os meus bens aos pobres ou entregasse o corpo às chamas” (Cf. 1Cor 13,3) sem amor, de nada valeria.

Em Jesus manifesta-se a *kénosis*, do amor que ama a todos, descendo ao mais baixo, para o nada dos condicionamentos sociais, resgatando o humano, numa entrega sem reservas “até a morte” (Cf. Fl 2,5-8). Na figura concreta de Jesus de Nazaré, encontramos a especificidade insuperável, que traz ao mundo uma dinâmica nova de amor. Esse *novum* absoluto confirma radicalmente a ação continuada de Deus como Antimal.

O fim da visão intervencionista de Deus muda a compreensão de milagre. “A descoberta da autonomia das leis naturais questionou de maneira radical a ação divina no mundo: não cabe considerá-la em igualdade com as realidades empíricas, como uma causa a mais entre as causas mundanas” (QUEIRUGA, 2009, p. 97). Dizendo em outras palavras, não podemos considerar que o mundo funciona por leis próprias em alguns momentos e em outros, pontualmente, por ações divinas. Pensar que Deus age aqui ou acolá, segundo sua liberdade e vontade, embora seja uma ideia aparentemente piedosa, apequena Deus. Basta, por exemplo, considerar a chuva como consequência da intervenção divina. A ciência da natureza sabe que isso não é verdade. A chuva é um fenômeno regulado pelas leis da própria natureza. A influência religiosa, no entanto, insiste em afirmar que Deus manda chuva. Nesse caso, nem se percebe que se está reduzindo a ação de Deus como “uma a mais”, entre as causas mundanas. As causas do mundo e as causas de Deus se equivaleriam. Assim, vale destacar que Queiruga procura superar a magia religiosa. Para isto utiliza-se do discurso de mediações mostra que Deus manda a chuva utilizando-se de mediações da natureza e dos seres humanos.

Ocorre que o Deus amor é um Deus ativo. O Deus revelado na Bíblia aparece como um Deus que move a história, sustenta e anima a existência. A consequência dessa verdade aparece de muitos modos. Na teologia, aquilo que chamamos de deísmo intervencionista⁶⁴, traz uma visão intermitente de Deus. Essa visão mostra Deus numa ação gradual ou escalonada. Sua ação não seria sempre igual. Por vezes, em ações extraordinárias, Deus realiza milagres explícitos; em dificuldades especiais age com ajudas ou complementos; e na normalidade da vida com inspirações e graças. Note-se que aparentemente esse discurso não parece nada inofensivo. A sensibilidade religiosa crê que Deus realiza milagres, em ações pontuais, que

⁶⁴ Em geral, o que costuma prevalecer é uma visão deísta, na qual a vida marcha por sua conta aqui na terra e Deus fica lá, acima, no céu. Dali pode então exercer de vez em quando influxos concretos, o mais das vezes na forma de ‘graças’ ou ‘ajudas’, em ocasiões com ‘milagres’; por isso se lhe ‘suplica’ para que acuda a remediar determinadas necessidades ou que se recorde de tais ou quais pessoas” (QUEIRUGA, 2007).

está sempre ajudando a vencer os obstáculos e que a todos oferece sua graça e inspiração. Toda essa compreensão traz, no entanto, consequências.

A noção que está por trás dessa ideia de ação gradual de Deus é de que Ele está fora do mundo. Olha de cima e age pontualmente, preocupa-se em resolver o problema, ajudar a resolvê-lo ou ao menos suscitar nos seres humanos a percepção para que se tenha um agir eficaz. Ele estaria com isso, na medida de sua vontade livre, ajudando a todos a vencer os problemas, superar os males e manter vivos. Essas ações pontuais, porém, não poderiam ser continuadas e resolverem todos os problemas? Se Deus pode resolver para alguns, por que não resolve para todos? O que lhe custaria? Resolver tudo seria o mesmo que mudar o mundo, suprimir a finitude e retirar a liberdade.

A noção de que Deus age a partir de fora, somente em ações pontuais, levanta esses questionamentos. Traz à nossa sensibilidade a ideia de que Ele age em favor de alguns, de um grupo, em alguns momentos e não em favor de todos e o tempo todo. Isso questiona o amor gratuito e desinteressado que se importa com todos, independente da condição em que se encontram. Mas ele não ama mais, preferencialmente os pobres e fracos? É difícil de responder isso. Imediatamente inclinar-se-ia a dizer sim. Contudo, será correto dizer que Deus ama mais alguns ou será melhor dizer que é a característica do amor inclinar-se ao mais frágil e necessitado? Deus ama a todos com a mesma intensidade. E esse amor intenso é suficiente e ultrapassa toda a medida, por isso, é capaz de envolver e salvar desde o último, o mais fraco, até aquele que se considera autossuficiente e soberbo, porém não é que o amor de Deus é mais intenso para alguns e menos para outros.

De outro modo, porque é tão intenso, consegue se manifestar como amor preferencial, sendo que, se não fosse assim não conseguiria. A intensidade desse amor encontra morada, contudo, na realidade e no coração que o acolhe na liberdade. Essa acolhida, pode-se dizer que é a resposta da fé. Fé não exclusivamente religiosa. A resposta da fé, no entanto, deve ser entendida não no sentido de que Deus agiu somente ali, porque a pessoa tinha fé. Porém, como Deus agiu e age sempre em todos, naquele que respondeu pela fé, ocorreu mais vida e salvação. Nessa perspectiva, concebesse Deus, não como longe e afastado da realidade, mas transcendendo a realidade e promovendo-a a partir de dentro. “Nele vivemos, nos movemos e existimos” (Cf. At 17,28). Deus está ativo dentro da realidade. “Meu Pai trabalha sempre” (Cf. Jo 5,7). Ele promove continuamente e por dentro as leis da própria criação e a vida das criaturas. Está em contínua criação. Não para de criar. “Somos graças à ação criadora de Deus, e sem ela cairíamos imediatamente no nada, porém somos de verdade, somos nós” (QUEIRUGA, 2011, p. 245). Nós somos. Temos autonomia de ir e vir, de fazer e não fazer.

Porém, dentro de nós, Deus age. Ele age em nós. Pela sua ação, não substitui a nossa ação. Atuamos graças à ação promotora de Deus, que tem contados “os cabelos de nossa cabeça” (Cf. Mt 10,30). Deus está presente e atuante sem substituir nem o ser nem a ação da criatura, mas através do ser e da ação da criatura.

Quanto mais Deus está, mais a criatura está sendo; quanto mais acolhida à sua atividade pela criatura, mais essa atua. Volta-se, pois a questão do milagre. Já dissemos que Deus não pode ser concebido como uma causa entre as causas mundanas. Algumas coisas é Ele que faz e outras não. Para Torres Queiruga a verdadeira concepção de Deus se torna incompatível com a ideia de milagre. Qual milagre? “Com o milagre concebido como intervenção empírica divina, inexplicável e irrealizável pelo funcionamento próprio das causas mundanas” (QUEIRUGA, 2011, p. 248).

O autor, num primeiro momento defende isso a partir de uma razão metafísica, para depois criticá-la. Pensa-se que uma pessoa fica curada depois de uma petição devota ou intercessão dos santos. A pergunta que se faz é: por que não antes? Se Deus é amor gratuito e age livremente, por que esperar uma motivação secundária e externa a ele? Para Torres Queiruga “isso implicaria nada menos que a negação da infinitude do seu amor e do seu estar sempre em ato (...). Logo, antes o seu amor nem era infinito e nem estava totalmente atualizado” (QUEIRUGA, 2011, p. 248).

Observa-se como as consequências das nossas crenças, afirmações e compreensões aparecem, basta colocá-las no crivo da razão que pergunta. Aqui, porém, ter-se-ia outra forma de compreender. Para não negar a infinitude do amor de Deus, teria que dizer que não foi a causa secundária que motivou Deus à ação. O doente, porém, abriu-se por meio da oração e de outras situações, que por nós não são controláveis, ao amor infinito que já estava ali entregue e oferecendo a cura e a vida. E nessa acolhida fica curado. Entra aqui a questão da liberdade e da percepção que capta a graça da cura, mesmo sem perceber. Ocorre, que o problema permanece. Se todos oram e confiam e estão abertos a Deus e a Ele não custa nada curar, e todos desejam a cura, por que não ficam todos curados? Para nosso autor a compreensão do milagre distorce a imagem de Deus. Se os milagres fossem possíveis como os concebem, ou seja, em determinadas situações, a consequência seria terrível. A primeira, diante de tão grandes e graves necessidades, se à onipotência de Deus não custaria nada curar, não o fazendo, mostrar-se-ia um Deus avarento, indiferente e cruel. Uma segunda consequência se refere ao favoritismo que seria incompreensível. Por que atender a alguns e não a todos? Acrescenta-se

a isso a retórica, muitas vezes fundamentada na letra da Bíblia, em que há oferecimento de sacrifícios ou recorresse a intercessores para convencer a Deus para a ação⁶⁵.

Esta situação, no mínimo, nos põe a pensar. A questão não é negar o milagre, mas sim rever a compreensão que temos dele e os pressupostos que o fundamentam. Pensar que Deus intervenha pontualmente violando as leis do mundo que ele mesmo criou, nos obriga a pensar que na criação teria deixado algo por fazer. Não fez na criação e agora vai fazendo aqui e acolá, em algumas situações específicas. Age para eliminar pontualmente a doença, quando podia ter feito isso como lei interna a criação. Esse raciocínio volta àquilo que chamamos de círculo quadrado. Pensar um mundo criado, sem o mal, sem as doenças é uma contradição. A ponologia nos trouxe a ideia da inevitabilidade do mal. Diante da finitude, nas múltiplas necessidades que há de eliminar a doença e o sofrimento, a lógica de ir destruindo cada uma dessas doenças através de milagres, acabaria com a própria finitude e conseqüentemente destruiria o mundo.

Para Torres Queiruga, “vindo o mal em última instância das insuficiências, dos erros e dos conflitos provocados pela finitude, uma onipotência milagrosa que, como ‘um super-homem ubíquo’, os quisesse remediar, teria que ir eliminando uma a uma, a todas as deficiências, até anular a própria finitude” (QUEIRUGA, 2011, p. 249). Anulando a finitude, o mundo deixaria de ser mundo. Todo esse cenário produz uma mudança grande. E aí, onde ficam os milagres? E o poder de Deus? O que pareceria uma diminuição do poder e da maravilha de Deus, é na verdade, em nova perspectiva, a exaltação e a afirmação de sua ação contínua e incessante em favor de todas as criaturas.

Negar as intervenções pontuais não é tornar Deus passivo e inoperante. É exatamente o contrário. Deus trabalha sempre em cooperação com o ser humano na luta contra o mal na história, mas oferece também a ele como criatura a possibilidade de dar continuidade a essa criação. Deus não falha na medida em que fez tudo por amor com o objetivo da plenitude da felicidade humana, mas concede a ele liberdade e por isso, pode falhar, pois ele não intervém diretamente nas situações. Podemos falhar, mas Deus nunca falha. As criaturas manifestam culpa e insuficiência e, por isso, muitos males podem ser produzidos nelas e por elas. Deus,

⁶⁵ Torres Queiruga clareia a questão a partir de um exemplo. “Suponha-se em um hospital uma enfermaria com vários doentes terminais, e que nela, graças, por exemplo, á novena feita por um familiar devoto, um deles fique milagrosamente curado. A surpresa inicial mesmo pode parecer uma confirmação da fé e do valor da oração. Porém, seguramente crítica não tardará em vir à tona. Primeiro, nos outros enfermos: por que ele ou ela e não eu? E em seguida, no próprio enfermo, se é minimamente crítico e reflexivo: fiquei tanto tempo sofrendo, porém Deus não me curou até que um familiar, que gosta de mim de verdade, o convenceu; porém se me curou, também poderia curar estes outros; além disso, vejo toda a equipe médica fazendo o possível para curar e aliviar o nosso sofrimento, e, no entanto, Deus não faz nada, mesmo lhe custando apenas o mínimo esforço (QUEIRUGA, 2011).

porém, é sempre amor infinito, criador, ativo e sempre entregue. Nós dormimos, mas Deus “não dorme e nem adormece” (Cf. Sl 121,4), procurando a nossa salvação. Na Bíblia, a ação de Jesus de Nazaré em acontecimentos especialmente chamativos, permite perceber e captar a presença salvadora que animava toda a sua vida, atuação e palavra. Os milagres ou sinais são exatamente, a confirmação de que sua ação é de oposição permanente ao mal, como o Deus Antimal. Claro que, para o povo da época, impregnado por uma visão religiosa, era fácil e normal atribuir à intervenção direta de Deus aquilo que não parecia fruto da ação humana⁶⁶.

Porém, como já se apresentou, não se pode colocar a ação de Deus ao lado de outras causas mundanas. A ação de Deus é causa nas causas. Agindo no todo atua por dentro das causas mundanas. A ação de Deus não fica reduzida a algumas causas milagrosas, mas agindo em toda a realidade é o sustentáculo universal de toda vida e realidade. Por isso, para Torres Queiruga “justo porque não há milagres isolados e intervencionistas, tudo pode ser percebido como ‘milagre’ pelo olhar iluminado pela fé” (QUEIRUGA, 2011, p. 251).

Com isso o nosso autor estaria negando todo tipo de “acontecimento extraordinário”? Não. Os acontecimentos extraordinários acontecem não porque Deus escolheu algum e deixou de lado os outros. O seu amor está sempre velando pelo bem da criação, de modo que tudo o que nos acontece de bom manifesta sua vontade e alegria.

Assim, não se enganam as pessoas que pela sua confiança, seu fervor religioso, sua oração, recebem em si mesmas ou produzem para si ou para outros, verdadeiras curas. Se em um santuário eu sinto a mão de Deus, posso confiar que ele de fato está ali. Nessa presença posso captar seu amor que produz em mim verdadeira cura. Além disso, através dos médicos ou de pessoas que possuem dons especiais de cura, as forças curativas podem ser despertadas e ocorrer, assim, avanços benéficos ou extraordinários e muitas vezes incompreensíveis.

Por isso, aqui não se nega a verdade de acontecerem fatos extraordinários ou ditos milagres, que muitas vezes são incompreensíveis. O que se refaz é a compreensão desses sinais. Não se tem o controle, a compreensão exata, do que de fato produz a cura. No entanto, é mais sensato dizer que o Deus que age em tudo, naturalmente, também agiu ali. A sua ação, no entanto, não é uma causa a mais ao lado de outras causas humanas, mas sim a causa dentro de outras causas. Não acontecem “milagres” porque Deus agiu pontualmente, mas porque Deus agindo no todo da realidade, suscita continuamente coisas maravilhosas que acontecem, não

⁶⁶ “A diferença está em que a mentalidade taumatúrgica daquele tempo, exatamente porque não fazia as nossas distinções seculares, misturava espontaneamente o extraordinário real – curas ou exorcismos- com o extraordinário que hoje percebemos como fantástico – milagres da natureza, ressurreições... Não podemos, portanto, reviver simplesmente a sua mentalidade nem aceitar intocada a sua letra. Porém, isso não tem porque significar uma percepção diminuída nem muito menos uma negação do verdadeiro núcleo da vivência: a saber, a presença atuante de Deus em todos os acontecimentos da natureza e da história” (QUEIRUGA, 2011).

porque merecem ou foram eleitos, mas porque a gratuidade do amor produz salvação cura, alívio de sofrimento, superação do mal, na realidade inteira, sendo que às vezes nós a percebemos com evidência e ao mesmo tempo mistério, e outras vezes, certamente, nem as percebemos.

A manifestação de Deus como Antimal se revela também no tema do “silêncio de Deus”. A tese de que Deus silencia está muito presente na teologia. Esse tema do pressuposto de que, se Deus quisesse – e esse é o problema e o engano – poderia manifestar toda a sua vontade, nos dando absoluta clareza acerca dos nossos caminhos e de sua vontade. É o mesmo pressuposto que perpassa o problema do mal, isto é, “pensar que a revelação divina poderia dar-se com perfeita clareza, para todas as pessoas e desde o começo da história, e que, desse modo, é tão obscura e precária porque Deus não a quer fazer mais clara e universal” (QUEIRUGA, 2011, p. 262).

Essa concepção parte de uma imagem de Deus se quisesse poderia sem levar em conta o constitutivo limite da criatura. Entra-se no cenário do círculo quadrado, possível pela junção de ideias, mas impossível a partir da constituição mesma da realidade. Está afirmando a possibilidade da subjetividade finita da criatura captar perfeitamente a infinitude de Deus, ao invés de perceber o limite concreto da criatura que atribui-se a uma vontade de Deus de não se manifestar. Já se disse reiteradas vezes que o Deus que cria por amor tem o único interesse de se mostrar e salvar. Está sempre disposto a ajuda total. É óbvio que no que depende Dele, não tem sentido falar em limitação ou reserva.

Os limites de não perceber Deus, não acolher a salvação, estão sempre do lado das criaturas. Como no tema do mal, são exatamente aquilo que Deus não quer. Esses limites são um dos rostos daquilo que se chama de inevitabilidade do mal. Para o nosso autor “a revelação na história não resulta tão lenta, obscura e tateante por avareza ou falta de generosidade divina; pelo contrário: as dificuldades são a prova da ‘luta amorosa’ de Deus, que, apesar da incapacidade e as resistências humanas, consegue ir se revelando na nossa história” (QUEIRUGA, 2011, p. 263).

Um argumento que Kant⁶⁷ já teria levantado contra esse princípio é de que se Deus se revelasse completamente anularia a liberdade humana. Por isso, não o faz. Um autor mais recente, John Hick, como cita Queiruga, também sustenta o silêncio de Deus como necessário para que as pessoas tenham uma liberdade genuína em relação ao seu criador (QUEIRUGA, 2011, p. 264). Esses posicionamentos são possíveis apenas a partir de uma concepção negati-

⁶⁷ KANT, 2008.

va de liberdade. Deus não faz para nos poupar. Não somos nós a decidir, mas ele já decide, em parte, por nós. A liberdade em sentido mais positivo é a capacidade de decisão autêntica, apesar dos nossos instintos de egoísmo, resistências e fechamentos. A liberdade genuína e perfeita na relação com Deus é a que esperamos na escatologia final, além dos condicionamentos e limites da história. Se fosse possível agora não teria sentido depois. Assim, o silêncio de Deus deve ser entendido como artifício na cooperação da criatura, para dar continuidade a obra salvífica, na história.

Existe, pois, uma questão de impossibilidade restrita. A plenitude e infinitude de Deus ficaria negada pela captação completa e perfeita no limite de um ser histórico e finito. O Deus Infinito ficaria circunscrito dentro do limite do finito. Santo Agostinho já havia previsto essa impossibilidade quando afirmou que se o compreendes, não é Deus. Isso significaria a anulação do próprio ser humano que precisa amadurecer na liberdade, no tempo e na história. Deus e homem seriam negados concomitantemente. Essa postura não implica desconhecer o que na Bíblia se apresenta como aparente ausência de Deus. São inúmeros casos em que Deus parece ausente. Não fala, quando deveria falar. Não atende e parece não ajudar. Ocorre que o ponto de vista para essa compreensão é sempre humano e não a partir de Deus. O homem vê assim e não que Deus seja assim. “Para o nosso bem e para a honra de Deus, é preciso insistir que se trata da interpretação falsa de uma limitação inevitável” (QUEIRUGA, 2011, p. 264).

Por isso, pensar a partir do pressuposto de que se Deus quisesse poderia revelar-se plenamente na história é um engano. Assim sendo, falar do “silêncio de Deus” fica no mínimo distorcido e desnecessário. Esse suposto “silêncio”, além de falsear Deus, negaria seu amor. Apresenta Deus como cruel. Poderia falar, mas não fala. Não falando não se faz entender e nem ajuda. Nos deixa entregues à sua arbitrariedade, falando quando ele quer. Isso também nega o princípio da missão evidente na Escritura, “vai e diz ao meu povo” (Cf. Is 6,9) e “ide e anunciai a todos os povos” (Cf. Mc 16,15).

Desde sempre a Igreja compreendeu que na luta contra o mal, nós somos “as mãos de Deus”. No Primeiro Testamento o profeta é como que a “boca de Deus”. Assim, seria estranho pensar que temos a missão continuada e ininterrupta de falar de Deus, ajudar as pessoas a compreenderem sua palavra, lutar com todas as forças contra o mal e contra as resistências e fechamentos que impedem a acolhida da palavra e, ao mesmo tempo, pensar que Deus, quando poderia fazer tudo isso sem esforço, sem abster-se de fazê-lo. Ao contrário, Deus está numa “luta amorosa” para fazer-se entender, falando sempre e em todas as situações, sendo que nós o auxiliamos nessa luta, na medida de nosso empenho para anunciar e de nossa abertura para acolher.

A II Guerra Mundial traduz um dos mais horrendos crimes da história humana. Falando na perspectiva de nosso estudo, dizemos que é uma das piores e mais fortes manifestações do mal. Como interpretamos esse acontecimento? Para a análise, não se devia destacá-lo da história e vê-lo separado de outros milhares de crimes que atingiram a humanidade. Segundo, não se deve analisá-lo imediatamente pelo viés religioso. A análise pelo viés religioso coloca imediatamente a pergunta do porquê Deus mandou ou permitiu. Isso parte do pressuposto de uma visão intervencionista de Deus.

Na Bíblia, comumente os conflitos, catástrofes e guerras são castigos divinos, tanto individuais quanto coletivos, derrotas e vitórias de Israel são analisadas na perspectiva de castigo nas derrotas, e de eleição nas vitórias. Colocar Auschwitz dentro dessa perspectiva produz consequências terríveis. Deus teria mandado ou permitido isso ao povo eleito? Se dissermos que sim, as consequências lógicas para a imagem de Deus são terríveis. Em continuidade com a história bíblica poderíamos ver esse acontecimento com a finalidade divina. Deus teria “castigado”, “provado” ou buscado “educar” o “povo eleito”⁶⁸ com esse acontecimento.

A teologia, diante da magnitude da desgraça, da vergonha humana desse acontecimento, nega a Deus proclamando sua morte (Richard L. Rubinstein). Se Deus podia evitar e não fez, é cruel. Como isso não pode ser verdade, logo não existe. Alguns limitam seu poder. É melhor conceber Deus como limitado do que eliminá-lo do horizonte da vida, como afirma Hans Jonas. Ou ainda, muitos se refugiam na incompreensibilidade do mistério (Emil Fackenheim) (QUEIRUGA, 2011, p. 268). Claro que, além dessas, existem muitas e matizadas posições. Rubinstein, comentando a partir de um texto do rabino Heinrich Grüber, que parte da ideia do povo eleito, afirma a morte de Deus. Para o rabino, de alguma forma Auschwitz pertencia ao plano de Deus. Deus queria que os judeus morressem.⁶⁹ Rubinstein, diante disso

⁶⁸ É importante constatar que Torres Queiruga não avaliza o conceito de “eleição” como distinção a partir de uma escolha divina. Para ele “a ‘eleição’ de uns seria o abandono dos demais. (...) É claro que, impelido pelo seu amor livre e generoso, o Deus que ‘quer que todos sejam salvos’ busca, por todos os meios, fazer-se sentir o mais rápida e intensamente possível por todos os homens e mulheres desde a criação do mundo. (...) Ocorre que cada tradição o recebe à sua maneira e segundo a limitada mediação de suas capacidades. (...) Sintetizando: é como se Deus, o fundo luminoso do ser, estivesse pressionando continuamente a consciência da humanidade para emergir nela, fazendo sentir sua presença (sua revelação). (...) A ‘eleição’ de Israel responde perfeitamente a esse esquema. Não se trata de que Deus ‘comece’ sua manifestação com a história bíblica. O que ocorre é que, isso sim, no seio de sua manifestação à humanidade um grupo determinado vai iniciar um tipo peculiar de experiência. Uma peculiaridade que foi determinada por diversas circunstâncias, dentre as quais a experiência da saída do Egito, a localização num cruzamento de religiões e culturas, e sobretudo – seria uma consequência? – o estilo ético, pessoal e histórico em que foi se configurando sua relação com Deus; todas essas circunstâncias desempenharam um papel determinante. Daí nasceu seu modo específico de captar a comum ‘pressão’ religiosa de Deus sobre a consciência da humanidade” (QUEIRUGA, 2007).

⁶⁹ “O Dr. Grüber levantou-se da sua cadeira e de modo mais dramático tirou a bíblia de uma estante, abriu-a e leu: ‘Por tua culpa somos cotidianamente aniquilados’ (Sl 44,23). ‘Se Deus deseja a minha morte, eu a entrego’, continuou. ‘Quando comecei o meu trabalho conta os nazistas sabia que me matariam ou iria a um campo de concentração’. Eichmann perguntou-me. ‘Por que ajuda os judeus? Não o agradecerão. Eu tinha a minha família;

questiona: como os judeus depois de Auschwitz podem ainda crer em um Deus onipotente e benfeitor? Como podem ver Hitler como instrumento da vontade de Deus?⁷⁰

Se afirmarmos que a guerra foi castigo de Deus, conseqüentemente o mal é algo bom e os algozes e carrascos, são instrumentos da vontade de Deus. Isso, claro, chega a dar um arrepio em nosso corpo e, provavelmente, não pode ser considerado apenas uma blasfêmia. Independente da piedade que endossa esse tipo de argumento, estamos diante da mais extrema aberração, insensibilidade e irracionalidade.

Por isso, qualquer texto bíblico ou qualquer argumento de inspiração divina que legitime essa postura deve ser rejeitado. Deus não pede a morte. Não quer a morte e está o tempo todo conosco, lutando contra toda e qualquer atitude e realidade que ameçam a vida. Assim sendo, devemos evitar chamar Auschwitz de Holocausto. Não foi, não é e nunca poderá ser visto como oferta agradável a Deus. Qualquer teologia que legitime isso deve ser questionada, para não dizer, rejeitada de princípio. Hoje são poucos os que ainda denominam esse crime de holocausto. As palavras seculares tendem a falar de catástrofe, destruição ou extermínio. O fato é que se trata de um horrendo crime humano, perpetrado contra Deus e contra a humanidade. Tratá-lo como crime humano é, exatamente, para desvinculá-lo de qualquer intencionalidade divina. A finalidade divina de tal acontecimento deriva do conceito de eleição, presente na história de Israel e manifestado pela revelação bíblica. Os profetas já chamavam atenção à categoria de eleição.

ali estavam a minha mulher e os meus três filhos. Porém disse: ‘Faça-se a Tua vontade ainda que me pecas a morte’. Por alguma razão, era parte do plano de Deus que os judeus morressem. Deus exige diariamente a nossa morte. Ele é o Senhor, Ele é o amor, tudo está na sua proteção e ordenamento” (GRÜBER, *After Auschwitz apud Ibidem*, p. 269). Reflexões desse tipo são extremamente perigosas e não limitam a violência. Quem colocará limites para a ação há um pensamento deste tipo? Quem erigirá a bandeira do “não matar”? Os radicais do Estado Islâmico (ISIS) atualmente não agem a partir de princípios assim? Quem os deterá? Por isso, urge que a fé seja também racional. Sem racionalidade e universalidade a fé pode ser altamente perigosa. Para Rubinstein “enquanto continuamos mantendo a doutrina da eleição de Israel, permaneceremos abertos à teologia expressa pelo Deão Grüber: porque os judeus são o Povo Escolhido de Deus, Deus quis que Hitler os castigasse. (...) Como podem os judeus depois de Auschwitz crer em um Deus onipotente e benfeitor? A teologia judaica tradicional sustenta que deus é o ator último e onipotente no drama histórico. Interpretou cada grande catástrofe na história judaica como castigo de Deus para um Israel pecador. Não conseguem ver como se pode manter esta postura sem ver em Hitler e a SS como instrumentos da vontade de Deus. A agonia dos guetoseuropeus não pode ser comparada com a prova de Jó. Para ver algum tipo de intenção (purpurose) nos campos de extermínio, o crente tradicional é orçado a contemplar a mais demoníaca e anti-humana explosão em toda a história como uma expressão significativa dos propósitos de Deus. A ideia é simplesmente demasiado obscena para que eu possa aceitar” (QUEIRUGA, 2011).

⁷⁰ “Sublinhando que na Bíblia ‘Holocausto’ correspondia à decisão de um indivíduo de ‘apresentar uma oferenda para honrar e reverenciar ao Criador’” (QUEIRUGA, 2001). De que maneira poderíamos colocar os horrores da II Guerra dentro desse princípio? Se aparece como uma das maiores ofensas a dignidade humana, ao amor, a acolhida e o respeito, como Deus estaria aprovando isso? Por isso, é no mínimo estranho que Bento XVI ao visitar os campos de concentração tenha perguntado: “Onde estava Deus”? Como papa e teólogo de envergadura que é, colocamos um ponto de interrogação na sua própria atitude de perguntar.

Para Torres Queiruga a eleição tende a se converter em privilégio. “Porque então se reintroduz a lógica finalista. Até para o mal: se somos escolhidos, por que estas coisas acontecem conosco? Com isso, o mal é atribuído – de novo – diretamente a Deus, convertendo-se ou em “castigo” ou em “abandono” ou ainda em “missão”⁷¹. Se Israel é o povo eleito, tudo o que acontece a ele, tanto bens como males, estarão dentro da perspectiva divina. Nada estará fora do plano de Deus. Seria estranho destacar alguns acontecimentos, por piores que sejam, e colocá-los fora desta perspectiva. Isso, evidentemente, se torna um problema.

Partindo-se do pressuposto de que o Deus amor está acompanhando a história como o Antimal, de que está sempre incansável e criadoramente ativo, fundando e apoiando a nossa responsabilidade, então a perspectiva muda. Ele não é um Deus intervencionista.

Desse modo, não podemos sacralizar a história de algum povo, nem esvaziar a ação de Deus, mas manter a profunda experiência de Deus na tradição bíblica. Deus agiu e age na história, em toda história e na história de todos. Sacralizar a história é, exatamente, ver algum acontecimento com finalidade divina ou algum povo como unicamente eleito e não toda a história. Se Deus se mostra como o Antimal, não há razão de ver num dos maiores crimes da história a finalidade divina. O que se pode dizer é que também ali, sofreu com a morte e o extermínio, apoiou todas as ações e tentativas de evitar o mal e esteve ao lado e dentro da realidade apoiando a superação dos conflitos e do sofrimento.

Claro que o fez na mesma medida que as próprias condições de um mundo autônomo e livre o permitiam. Pensar que ali poderia agir pontualmente, evitando todo mal, é entrar no mesmo raciocínio do círculo quadrado e perguntar por que Deus não evita o mal. E, como sabemos, essa é uma pergunta sem sentido. Não se pode, contudo, deixar de perceber a particularidade da história judaica e nem do genocídio nazista. Também não se pode incorrer em alguns outros erros, o primeiro se refere ao isolamento.⁷² Esse significaria isolar Auschwitz dos muitos outros crimes humanos ocorridos na história, cada um tem sua particularidade e densidade, porém estão dentro das manifestações do mal e da perversidade humana. O segundo perigo é da exclusão, que não levaria em conta as inúmeras vítimas, de todos os tempos, ciganos, homossexuais, desvalidos, índios. Ainda as mais de 50 milhões de pessoas que morreram na mesma guerra, de uma morte talvez menos terrível, mas não menos absurda e injusta. Todos são vítimas, e essa é a única e verdadeira universalidade.

⁷¹ QUEIRUGA, 2007.

⁷² “Em primeiro lugar, rompe-se a universalidade, pois, as distinguir entre vítimas e vítimas, criam-se inevitavelmente as infravítimas, que podem acabar tornando-se invisíveis. É o que tantas vezes ocorreu com os ciganos, os homossexuais e os deficientes do Holocausto, e pode continuar acontecendo com todos os que se encontram nas distintas periferias, sem voz própria em companheiros competentes: falando em América Latina, não custa recordá-lo, e a África pode em muitos aspectos ser outro exemplo” (QUEIRUGA, 2007).

Não é uma identidade sacra, no caso a “eleição” que as torna mais ou menos vítimas. Como ensinou Lévinas, a vítima não precisa de outra credencial ou outro título que não seja ela mesma, seu “rosto”. Outro perigo seria fazer das vítimas melhores que Deus. Como já se falou, seria aquilo que o rabino Deão Grüber manifestou – o citamos numa nota – de que ele prefere fazer a vontade de Deus, mesmo que esse lhe peça a morte. Significaria beijar o “mesmo bastão que me golpeia”. A pessoa se considera “eleita”, por isso “abençoada” ou “castigada”, permanece fiel à aliança apesar de Deus e ainda contra Deus. No caso, seria essa pessoa ou esse povo tão compreensivo e amoroso, que chega a ser melhor do que Deus. Esse é um recurso tão desesperado, mas que chegou a contaminar algumas teologias. Não há dúvida que uma teologia assim faz de Deus um ídolo perverso.

Para Torres Queiruga, “perverso, não por ser malicioso ou porque traga algum dano a Deus, mas porque pode trazê-lo, em definitivo, às vítimas. Sem o pretender, ao converter Deus em causa do seu mal, rouba-lhes a única esperança verdadeira de salvação” (QUEIRUGA, 2007, p. 143). Diante desse crime horrendo, chegou-se a cogitar que “depois de Auschwitz não se pode rezar”. Claro, uma visão intervencionista de Deus, de “eleição” e de “castigo”, que não critica o pressuposto de que “se quisesse” Deus poderia evitar, facilmente chega a essa conclusão. Em um Deus assim não precisaríamos acreditar. Se nós humanos, pelo nosso amor limitado, fazemos o máximo possível para evitar o mal quando podemos, para que acreditar num Deus que podendo evitar não o faz?

Mesmo diante de uma visão contraditória, distorcida e ambígua de Deus, o coração humano tende a intuir a força do amor, que prevalece sobre tudo. Embora as teologias e compreensões acerca de Deus continuem sendo limitadas e, muitas vezes, mais digam o que Deus não é do que aquilo que é, a intuição humana tende a sintonizar com o núcleo puro de amor que emana de Deus. É exatamente isso que faz o ser humano confiar em Deus, apesar de todo mal. Os estudos das atas dos campos de concentração mostram que a oração era o que mais se fazia presente na hora da morte. Mesmo judeus até então fracos na fé, na sua maioria esperavam a morte rezando (QUEIRUGA, 2011, p. 274).

Diante do exposto, para o nosso autor, seria bom deixar de lado o conceito sacralizante de eleição. A história de Israel precisa ser reconhecida na sua particularidade histórica, dentro de suas grandezas e limitações. O equilíbrio não está no fato de falar de um povo privilegiado na sua relação com Deus e nem na monstruosidade de um povo deicida. Uma vez descoberto

o amor incondicional de Deus, percebe-se o povo judeu e sua religião sob a força desse amor em igualdade fraternal com todos os povos e religiões⁷³.

Deus esteve sempre ali sustentando e apoiando sua história, em todos os momentos, sem intervalo, afastamento ou descanso. Nisso, não se nega sua particularidade histórica, de ter em sua grandeza sido o berço do nascimento de Jesus, nem a desgraça de ter no seu meio um pequeno grupo de dirigentes, que em aliança com os romanos, foram responsáveis pela cruz de Jesus. Tanto Auschwitz quanto a cruz de Jesus não foram de intencionalidade divina, mas sim, foram a manifestação mais evidente de que a vontade de Deus é continuamente derrotada no mundo, muito embora, essa derrota não signifique a derrota de toda história. A salvação é a esperança viva, apesar do mal e apesar das derrotas.

O tema do inferno evoca o “mal absoluto”. Ele seria o conjunto de todos os males sem mistura de bem algum. A dificuldade é conciliá-lo com o Deus amor e bondade. A partir de uma visão intervencionista de Deus poderíamos perguntar: Se Deus intervém para salvar alguns – e a intervenção significa sempre suprimir a liberdade e transpor as leis autônomas do mundo – porque não salva a todos? Percebemos, uma vez mais, como a visão intervencionista cria dificuldades e como coloca o discurso em permanentes contradições. Para tratar deste tema, sendo que a esperança da salvação escatológica é também a derrota definitiva do mal, delongar-se-á um pouco mais. Procurar-se-á analisar o que a linguagem bíblica quer dizer ao tratar do tema do inferno valendo-se de alguns outros autores, para voltar posteriormente à hipótese levantada por Torres Queiruga.

Nos evangelhos sinóticos encontramos, pelo menos, cinco metáforas que Jesus utiliza para designar o inferno. Estão todas referidas ao resultado último do julgamento definitivo e negativo de Deus. Encontramos: 1) fogo inextinguível (Cf. Mt 3,12; 5,22; Lc 3,17; 2); Verme que não morre (Cf. Mc 9,48); 3); Trevas exteriores (Cf. Mt 22,13; 25,30); 4) Choro e ranger de dentes (Cf. Mt 8, 12; 22,13; Lc 13,28) e 5) Apartai-vos de mim (Cf. Mc 7,23; Lc 13, 27).

Essas metáforas aparecem em vários outros versículos da Bíblia, desse modo, no momento em que se encontrar essas expressões nos questionamos sobre o seu sentido. O que os evangelistas quiseram dizer com isso? Com que intensidade essas palavras saíram da boca de Jesus e que realidade querem traduzir? O destino último do ser humano na bíblia figura para uma realidade celeste, que Jesus anuncia bem como para uma realidade infernal. Para o teólogo Juan Luis Segundo todas essas expressões que figuram certo tormento são e não são infer-

⁷³ Até mesmo Paulo que disse coisas pesadas sobre o judaísmo, sendo que em prol do povo judeu até cogita renunciar sua salvação (cf. Rm 9, 1-3), posteriormente afirma: “Já não há distinção entre judeu e grego, entre escravo ou livre, entre varão ou mulher” (Gl 3, 28a).

nais, e buscando o sentido de cada expressão, percebe-se que elas estão ligadas a uma realidade concreta e à imaginação.

A palavra Geena, por exemplo, designava originalmente um vale que dividia a antiga Jerusalém das colinas. Ali estaria situado o santuário de Tofet, onde por algum tempo foram oferecidos sacrifícios humanos. Esse lugar, segundo a apocalítica judaica, se converteria depois do juízo final num tanque de fogo (SEGUNDO, 1998, p. 33). João Batista para falar da proximidade do juízo final usa a metáfora da árvore que produz bons frutos e aquela que não produz, a qual será cortada e lançada ao fogo (Cf. Mt 3,12; Lc 3,17). Jesus teria dito que aquele que chamar seu irmão de “tolo”, será “réu da geena de fogo” (Cf. Mt 5,22). O fogo aqui significa aquilo que se aplica ao lixo e o faz desaparecer e não como adjetivo de inextinguível.

Jesus fala também daqueles que têm duas mãos e dois pés e não se empenham para a salvação. Seria melhor entrar no Reino mutilado do que ser “lançado na geena de fogo” (Cf. Mt 18,8-9). Outra expressão que aparece em Isaías (Cf. Is 66,24) e é utilizada por Marcos, fala do “verme que nunca morre” (Cf. Mc 9,48). O profeta não quer falar do Inferno com essa expressão, mas da vitória de Deus sobre os seus inimigos, que aparecem como cadáveres.

Em Marcos essa expressão metafórica designa a consequência ou “castigo” pelas más ações, aludindo ao cadáver comido pelos vermes, em relação à vida ultraterrena dos salvos. Em relação à expressão “exclusão da festa”, como a linguagem do tempo traduzia a celebração da alegria num banquete, para aqueles que agiram mal a consequência seria exclusão da festa. Essa mesma intenção se traduz no “vestido inapropriado” de quem não se preparou para a festa (Cf. Mt 22,13) e na “devolução dos talentos” sem fazê-los frutificar (Cf. Mt 25,30). O “ranger de dentes”, por sua vez, traduz um “certo arrepio” daquele que transparece, numa mudança visível na pele, a angústia que sente por estar diante de uma dor iminente. Traduz também certa semelhança com as “trevas exteriores” de quem se sente desprotegido diante da necessidade de ajuda e companhia (Cf. Mt 8,12) e, conseqüentemente, longe da alegria festiva.

O “apartai-vos de mim”, de Mateus, é a mais sóbria das figuras para traduzir o julgamento e a sorte dos condenados que “irão a um castigo eterno” (Cf. Mt 25,46). Para Juan Luis Segundo essas expressões que aparecem na Bíblia, suscitam ao menos cinco indícios que possibilitam uma relativa coerência sobre o que Jesus teria pensado a respeito do Inferno. Primeiramente, Jesus não deseja responder à pergunta ‘o que é o inferno?’ ou mesmo comprovar se ele existe ou não. O objetivo dessas expressões seria de responder à pergunta: “o que é que Deus ama e/ou o que é que Deus odeia ou aborrece na conduta humana?” É só ao responder essa pergunta central, que aparecem, para expressar essa oposição radical, as diversas ‘figuras

literárias' referentes ao Inferno, cumprindo, assim, sua função significativa" (SEGUNDO, 1998, p. 35).

Essas alusões ao inferno querem significar e ensinar outra coisa. Jesus quer dizer que no fim do mundo a humanidade inteira será julgada pelo critério do amor concreto ao irmão. Ainda, Segundo citando H. Bietenhard, afirma que essas imagens infernais não são, de forma alguma, descartáveis, mas precisamos compreender a função do discurso. Além disso, o Novo Testamento não quer apresentar nenhuma geografia do mundo do além. O que se expressa é a qualidade do juízo de Deus sobre a conduta humana, trazendo algo de absoluto, além do qual não se pode ir e pensar.

Mostram a radicalidade da rejeição de Deus a tais condutas. A imaginação que trazem as afirmações "verme que não morre" e "fogo que não se extingue" alude a uma realidade que vai além daquilo que a própria linguagem pode expressar, uma vez que, não existe fogo que não se extinga e nem verme que não morra.

O segundo indício mostra que o julgamento de Deus, positivo ou negativo, sobre as condutas humanas, está sempre associado a um contexto determinado. O evangelho de Mateus destaca mais o imaginário infernal e atribui a Jesus, ou coloca em seus lábios, essa mensagem figurada sobre o inferno. O que se pode dizer que isso vem, provavelmente, do ambiente judaico cristão. Se foi ou não empregado por Jesus, o fato mais provável é de que os judeus da Palestina convertidos ao cristianismo o utilizavam bastante.

O evangelho de Marcos fala pouco dessa metáfora infernal, mencionando apenas o verme que não morre e o fogo que não se apaga, as quais procedem do Antigo Testamento do Trito-Isaías (Cf. Is 66,24). Jesus, em Marcos, fala daquilo que obstaculiza a salvação ou do escândalo que é precisamente a conduta inapropriada que acomoda quem está ao nosso redor na busca da salvação. Vale mais perder um membro, ou desfazer-se do que é parcial, do que perder o que é absoluto.

Lucas, por sua vez, retratando o banquete final, até retira as descrições que pareçam descrever o inferno e chocar as ideias num contexto de cultura grega. "(O dono da casa) responderá: Eu não sei de onde sois; longe de mim os malfeitores! E haverá choro e ranger de dentes quando virdes Abraão" (Cf. Lc 13,27-28). Ao tratar da parábola do rico e do pobre Lázaro, concepção do além-túmulo presente no povo de Israel, Lucas provavelmente quer mostrar a igualdade que o Reino de Deus vem trazer a Israel, tanto para a cultura judaica quanto para os pagãos convertidos ao cristianismo. Sempre na presença de Abraão, os papéis se invertem depois da morte. O pobre aparece no banquete e o rico nas chamas. Lucas parece

“ter empenho em mostrar Jesus como que livre dessa linha de linguagem figurada sobre o destino que aguarda eternamente os maus, depois desta vida” (SEGUNDO, 1998, p. 39).

Em terceiro lugar dá para dizer que a linguagem relativa ao inferno não é uma criação dos sinóticos e nem do próprio Jesus. Ela já existia no ambiente da época, do povo religioso israelita. Os evangelistas compartilham as ideias da sua época sobre o inferno. Elas pretendem exortar e admoestar a consciência e não descrever o inferno.

Em quarto lugar, referente à expressão “apartai-vos de mim”, não se pode deduzir que isso vem como castigo de Deus, mas sim como objeto da opção livre na linha do mal. No livro da Sabedoria transparece isso. “Não eram castigados. Dava-se-lhes o que sua liberdade havia escolhido: nada acumular para outra existência que poderia acorrer além da morte. Resurgem um instante para um julgamento que, até certo ponto, não se pode nem sequer dizer que é de Deus, pois este nada mais faz que ratificar a decisão do homem” (SEGUNDO, 1998, p. 41).

Em quinto lugar, dizer que Mateus utiliza essa linguagem sobre o inferno muito mais intensamente do que Marcos e Lucas, não significa concluir apressadamente se essa linguagem foi ou não utilizada por Jesus. Diante disso, devem-se destacar três aspectos. O primeiro é que Mateus utiliza essa linguagem preferencialmente nas parábolas. Jesus era um grande contador de parábolas, sendo improvável que Mateus tenha criado essa linguagem, podendo ser dito que ele utiliza uma linguagem já feita. E o próprio Jesus utiliza uma linguagem própria do ambiente para que o povo compreenda sua mensagem. A linguagem de atribuir castigo aos maus depois da morte já existia.

O segundo aspecto se refere ao fato de Jesus estar intimamente arraigado no ambiente do seu tempo. Mas teria ele utilizado uma linguagem do imaginário popular mesmo sem concordar com ela? Jesus teria sim “descido” à linguagem popular para fazer o povo compreender o absoluto que estava em jogo nas opções morais da conduta humana. Não dá para pensar que a encarnação precisaria significar a criação de uma linguagem nova e própria de cabo a rabo. “É muito mais verossímil pensar que Jesus, chamado o profeta da Galileia, porque ali transcorreu sua vida e boa parte de sua pregação, tenha empregado as figuras com as quais – fora das escolas eruditas dos rabinos de Jerusalém – se falava em sua ‘pátria’” (SEGUNDO, 1998, p. 46-47).

O terceiro aspecto obriga a buscar imagens menos rígidas e cruéis para falar do afastamento de Deus. O próprio Paulo apresenta figuras mais universais do que os sinóticos, para falar da mensagem moral e escatológica de Jesus. De algum modo, corrige a própria ideia de Inferno, enquanto este representaria, para o ser humano assim julgado, uma vitória do pecado

sobre a graça salvadora de Deus. E, segundo Paulo, isso equivaleria a negar o significado da vitória universal da vida sobre a morte e da graça sobre o pecado” (SEGUNDO, 1998, p. 47).

Algumas conclusões podem ser tiradas desse itinerário. A linguagem infernal nos sinóticos não quer comprovar a existência ou não do inferno, mas revela a seriedade da conduta humana diante do juízo, que será sempre amoroso e justo. Além disso, todas essas expressões sobre o imaginário infernal já estão presentes na linguagem do povo e no seu ambiente de vida, não sendo criações de Jesus e nem dos sinóticos. Haveria a necessidade de encontrar imagens mais brandas para falar do fim daqueles que decidem pelo mal. Ocorre que isso não resolve o problema do inferno. Afirmar que são necessárias outras imagens para falar do inferno ou dizer que essa linguagem já estava presente no ambiente da época, tira a seriedade da responsabilidade humana diante da vida? Bastaria dizer que o inferno não existe para resolver o destino da decisão de uma vida vivida na ausência do amor?

De acordo com o credo, reza-se sempre que Jesus “desceu aos infernos”. Seria essa afirmação uma forma de esconder-se no mistério, diante da dificuldade de explicação do que acontece com o próprio Jesus no sábado santo? Depois da sexta da paixão, o sábado santo, se apresenta como o dia da ausência de Deus. Ele está morto, não fala, não acorda, está no túmulo e a pedra o encobre. Deus está simplesmente ausente e como nos disse Nietzsche “Deus está morto e nós o matamos”.

Para o teólogo Joseph Ratzinger, essa frase apresenta o conteúdo do sábado santo. Na sociedade atual, para muitos, Deus está ausente, morto. Ninguém parece capaz de acordá-lo. Para Ratzinger, deve-se desconstruir a imagem de que Deus precisa explicar tudo e que sempre deveríamos encontrá-lo para vermos além dos escombros. A revelação cristã nos apresenta o Deus que fala, mas Deus é muito maior do que conseguimos captar. Ao nos referirmos a Deus entramos sempre no campo da incompreensibilidade. “Ele é igualmente o abismo calado e inacessível, incompreendido e incompreensível, que nos foge” (RATZINGER, 1970, p. 248). Deus é palavra, *logos*. Ele falou, mas na experiência da cruz, onde a palpabilidade do amor acontece, temos também a experiência da insondabilidade do mistério. Esta experiência todo ser humano faz. Na hora da morte, quando Jesus grita: “Meu Deus, porque me abandonaste?”, vemos a experiência da noite escura, da “descida aos infernos”. Este grito, porém, termina com o louvor a divina grandeza.

Segundo Ratzinger o grito de Jesus “ergue-se contra a realidade do mundo inteiro” (RATZINGER, 1970, p. 248). Sua descida ao “inferno”, não seria mais do que reprodução errônea no *sheol*, lugar onde os hebreus pensavam que iriam os mortos. Por isso, conforme

alguns exegetas, não seria necessário dizer “desceu aos infernos”, bastaria dizer que Jesus morreu.

Dizendo assim, segundo Ratzinger, não resolvemos o problema da morte. Permanece a pergunta sobre o que acontece quando alguém tomba sobre a força da própria morte? A resposta exata ninguém sabe. Pode-se, no entanto, dizer alguma coisa a partir da experiência do próprio Jesus. No horto das oliveiras, Jesus faz a experiência de solidão radical, do completo abandono dos seus. E a experiência de solidão, também na vida humana, gera medo e está fundada na fragilidade de nosso ser.

Ratzinger, para falar da fragilidade do ser, dá dois exemplos. O primeiro, de uma criança obrigada a atravessar uma floresta escura. Mesmo que lhe provem que nada há de perigoso que possa atingi-la, ao estar no meio da floresta, sentirá o medo. Esse medo não tem uma causa objetiva, mas é medo em si, próprio da fragilidade humana. Esse medo só poderá ser acalmado quando a criança sentir uma mão amiga que aperta a sua mão e fala com ela. Outro exemplo é um guardião de defunto, à noite. Embora saiba que o defunto nada pode fazer, poderá sentir o medo que brota da fragilidade do ser que se vê na solidão de frente com a morte.

Em nenhum dos exemplos um argumento racional acalma o medo, a não ser a presença de alguém. “O medo propriamente dito não pode ser vencido pela razão, mas exclusivamente por um ente amoroso” (RATZINGER, 1970, p. 252). Entrando ainda mais fundo no sentido da experiência de solidão, Ratzinger questiona sobre o momento em que nenhum outro humano consegue nos ajudar a vencer a força da solidão a que somos acometidos. Para ele, quando nenhuma palavra e nenhuma presença transforma a solidão profunda do eu, nessa hora, “estariamos diante da solidão e do horror total, daquilo a que o teólogo denomina ‘inferno’” (RATZINGER, 1970, p. 252).

Nisso é possível definir exatamente o inferno. “Ele denota uma solidão onde a palavra do amor não tem mais guarida, conotando, com isso, a fragilidade essencial da existência” (RATZINGER, 1970, 252). Junto a isso, se alinha a posição de alguns filósofos que afirmam que ninguém pode alcançar o âmago do outro, somos um mistério insondável. Como afirma o poeta Hermann Hesse: “Estranho, andar na névoa! Viver é solidão; ninguém conhece ninguém, o só está só...” (RATZINGER, 1970, p. 253). A hora da morte é, na vida, um momento crucial de solidão que ninguém poderá atravessar a não ser eu mesmo. A morte é a solidão por excelência. Mas o inferno, mais do que a morte, é a solidão aonde o amor não pode chegar.

Voltando ao ponto inicial, o da descida de Jesus aos infernos, podemos tirar alguma conclusão. Para Ratzinger, “Cristo atravessou as portas da nossa solidão derradeira; que em sua paixão desceu ao abismo do nosso abandono. (...) Com isto o inferno foi vencido, ou mais

exatamente: a morte, que antes era o inferno, não o é mais” (RATZINGER, 1970, p. 253). Com Cristo se abriram as portas do inferno, do *sheol*. No Antigo Testamento *sheol* era a palavra usada para designar tanto o inferno quanto a morte. Agora essas duas realidades foram visitadas pelo amor. Assim, inferno não significa outra coisa senão fechamento voluntário ao amor, decisão livre e radical de excluir o amor. Desde o momento em que o amor tocou a realidade da morte, abriram-se as portas do inferno e dos túmulos e os corpos dos santos ressuscitaram como faz pensar a metáfora do evangelista Mateus (Cf. Mt 27,52).

O inferno aparece a partir daquilo que já se abordou, como a solidão absoluta em que nem o amor consegue atingir. Isso por uma decisão livre da pessoa, numa exclusão radical do amor. A condenação – não por parte de Deus, mas por escolha livre – seria a rejeição daquele que não crê, não espera e não ama. Para Giovanni Ancona, o ser humano que fez continuadas negações a Deus, numa rejeição radical e sumamente livre, na vontade de permanecer absolutamente distante de Deus, dos seus semelhantes e do seu mundo, define sua condição escatológica de morte eterna/condenação (ANCONA, 2013, p. 292).

Partindo do diálogo salvífico de amor entre Deus e o ser humano, podemos iluminar essa realidade. Deus ama com toda força o ser humano, mas não pode obrigá-lo e nem o forçar a amar. A condenação é, então, uma determinação única e exclusiva do homem, que rejeita acolher o amor oferecido. “Deus jamais teve a intenção, por assim dizer, de criar um ‘inferno’; a revelação dele é evento de salvação, que tem como destinação cada homem” (ANCONA, 2013, p. 292-293). O inferno aparece como a possibilidade de abismo de um possível fracasso, diante da seriedade e responsabilidade do ser humano perante a vida, na qual está sempre recebendo o apelo de salvação da parte de Deus, que requer resposta livre.

A dramática morte eterna/condenação realiza a existência no negativo. “Ele experimenta absolutamente a dilaceração definitiva da sua pessoa e o afastamento de Deus” (ANCONA, 2013, p. 293). Uma existência negativa pode ser representada como o endurecimento de toda vida e de toda relação, que se congela no não, num egocentrismo absoluto⁷⁴. A salvação seria exatamente o oposto. Uma vida aberta à graça e aos outros, na saída permanente de si na força do amor. Juan Luis Segundo citando Paul Lehmann diz que a salvação é a maturidade (SEGUNDO, 1987, p. 170), que ecoando Paulo significa “chegar todos ao homem completo na medida da maturidade de Cristo” (Cf. Ef 4,13).

⁷⁴ A solidão infernal comporta o silêncio; a imagem surpreendente da única linguagem possível do inferno é o ‘estridor de dentes’ dos textos sinóticos; o som inarticulado, não significativo, não comunicativo. Ninguém fala com ninguém, ninguém conhece ninguém, acabou qualquer diálogo. O inferno, na verdade, é o ‘não povo’, a anticidade, a negação da comunhão” (ANCONA, 2013).

Quando se fala na possibilidade de abismo absoluto e fracasso da existência, sempre o atribuímos à responsabilidade do ser humano. Em nenhum momento pode significar uma condenação da parte de Deus ou de um castigo que ele impõe a alguém de seus filhos. O inferno sempre será uma opção livre. Por sua vez, a salvação também é um dom absolutamente gratuito, oferecido à liberdade. A pergunta que surge é: sendo a nossa liberdade limitada e finita, tanto para dizer sim quanto para dizer não, poderia ser responsabilizada pela negação radical ao amor ou pela acolhida total?⁷⁵ Existe a possibilidade de uma liberdade finita e limitada dar um não absoluto a Deus e seu amor? Dito em outra perspectiva: pode uma ação pontual, contextual e histórica do ser humano, gerar uma consequência eterna, isto é, a condenação eterna?

O teólogo Torres Queiruga defende que devemos ao máximo nos libertar da noção de que o inferno seja um castigo de Deus⁷⁶. Embora isso já seja algo tranquilo para a teologia, no imaginário popular ainda está muito presente. Ainda, como dissemos, pensar no inferno como o “mal absoluto”, que significa o conjunto de males sem mistura de bem algum, torna difícil a tarefa de conciliar sua realidade com a ideia de que Deus é amor puro e bondade infinita (QUEIRUGA, 2011, p. 276).

O inferno é uma decisão radical do ser humano e não uma criação de Deus. Deus não criou o inferno e está sempre preocupado em salvar. Por isso, Torres Queiruga propõe uma mudança na compreensão do destino daqueles que livremente decidiram rejeitar Deus e o amor. Não iriam para o inferno, numa consequência eterna de uma decisão limitada e contextual, mas simplesmente morreriam. Se a imortalidade que Deus oferece é um dom, a sua rejeição significa a morte, a “morte segunda”, ou a definitiva morte.

Voltando à compreensão de Ratzinger, percebe-se que o inferno é a solidão absoluta, em que o amor não pode tocar. A palavra do amor não consegue tocar e alcançar a realidade que decididamente se fechou, mas também se percebe que a solidão da morte foi tocada pela descida de Cristo aos infernos. O amor de Cristo perpassou toda a realidade, inclusive a morte. Assim sendo, a morte foi transformada pela força do amor, que gera vida. Se isso é verdade, pode-se dizer que na passagem pela morte transformada, que se deixa tocar pelo amor, existe para aquele que rejeitou o amor, uma última oportunidade de redenção.

⁷⁵ “Pode uma liberdade finita chegar a dispor totalmente de si mesma? Pode uma liberdade que, como já observara Kant, é ‘torta’ porém não ‘demoníaca’ (incapaz de querer o mal pelo mal), optar pela infelicidade total, pelo nada absoluto? Pode, dito em termos mais concretos, fazer-se tão totalmente má que não fique nela nada de bom?” (QUEIRUGA, 2011).

⁷⁶ “Positivamente, só podemos falar de salvação como aquilo que Deus quer. O que possa significar ‘condenação’ só o podemos imaginar em negativo: como aquilo que Deus não quer. Por isso, foi uma desgraça para a fé interpretar o inferno como ação positiva de Deus: como ‘castigo’, não digamos já como ‘vingança’” (QUEIRUGA, 2011).

A permanência no fechamento seria o que Torres Queiruga chama de “segunda morte” ou morte definitiva. Um exemplo tenta ilustrar essa realidade. Se eu vejo uma pessoa se afogando numa grande piscina, não sei nadar, mas lhe alcanço uma varra em que ela possa se agarrar para se salvar e essa pessoa rejeita minha ajuda, vai morrer. Morre porque decidiu morrer, mesmo contra o meu desejo de salvá-la, não deixando para mim nenhuma possibilidade senão aceitar sua morte. Esse seria o destino de uma vida que nega o amor, isto é, morrer e permanecer longe do amor, o que equivale a desaparecer. Sem o Criador, a criatura desaparece, afirmou o Vaticano II (QUEIRUGA, 2011, p. 282).

Essa compreensão preserva ao mesmo tempo a liberdade humana e guarda a permanência da total entrega do amor divino. A morte eterna, no entanto, não é vista como condenação de Deus, mas uma “tragédia” para Deus⁷⁷ Isso, porém, não resolve ainda a pergunta sobre o caráter de definitividade para a negação radical do amor, que possui a liberdade limitada e finita. Para sustentar o caráter definitivo do não humano ao amor, temos que dizer que esse não altera a própria essência humana, que se acredita ser divina.

No âmago da interioridade humana existe uma realidade de luz inatingível, em que pecado nenhum alterou e nem corrompeu. Nesse lugar, pode-se dizer que mora Deus, muito embora tenha sido negado ou em nenhum momento da existência tenha sido transparente, pela própria decisão da liberdade humana de ocultar e negar. Um não ao amor, embora seja possível e real, para ser absoluto e definitivo, deveria ter força de negar a profundidade radical do ser humano, que sempre será divina.

Como pergunta Wolfhart Pannenberg, “não é toda pessoa criada segundo a imagem de Deus que se revelou no seu Filho? Não resta, portanto, em cada vida algo no qual Deus pode reconhecer a sua intenção criadora nessa pessoa? O último juízo deve ser deixado a Deus mesmo” (QUEIRUGA, 2011, p. 288).

Outro aspecto necessário para ser abordado que fundamenta o pensamento queruguiano é a oração de petição. Diante do tema da oração de petição produzem-se duas reações. Por um lado, quando se expõe a visão do Deus cristão como amor entregue sem reservas, que não quer nem permite o mal, aparece sempre alguém que conclui: então não é necessário pedir nada a Deus, uma vez que está nos dando tudo. Por outro lado, a reação é a oposta quando o tema é apresentado por si só de modo isolado: então dizer que a oração de petição não é necessária suscita irritação ou agressividade. Pode tomar a direção pessoal daquele que se sente

⁷⁷ “Porque esta visão preserva, por um lado o ser e mesmo a dignidade da liberdade humana, pois é ela quem decide; e, por outro, o amor infinito de Deus, pois enquanto contrária ao desígnio salvador divino, essa perda eterna não deixa de ser uma ‘tragédia’ para Deus” (QUEIRUGA, 2011).

questionado e mesmo agredido em algo muito íntimo, ou a direção doutrinal daquele que crê ameaçado o núcleo da experiência cristã ou da própria fé em Deus.

Diante da reação doutrinal, o diálogo será muito difícil, senão impossível. Dá-se como evidente que já se sabe o que pensa e quer exatamente dizer aquele que faz essa afirmação e se supõe também que toma como ponto de partida as objeções típicas contra a oração: que Deus é imutável, que não se interessa por nós, que as leis físicas na reação pessoal, está desqualificando a conduta dos que pedem, que questiona tanto a tradição como as claras afirmações da Bíblia a esse respeito. Por essa razão, a reação global é a de defender a doutrina objetiva e preservar a própria vida religiosa, mas se compreende também que nem os motivos são esses nem é essa a intenção.

Trata-se, sobretudo, de uma postura teológica. Seus motivos nascem justamente da reflexão sobre a experiência do Deus de Jesus e tratam de garantir sua coerência. O que importa é acolher a Deus assim como ele se revela a nós e preservar a originalidade do seu amor, embora isto signifique romper evidências e quebrar rotinas psicológicas. Por isso, embora possa parecer que se está dizendo a mesma coisa que nas típicas objeções “filosóficas”, na realidade se está dizendo todo o contrário.

É óbvio que não se trata de “julgar” condutas, muito menos “desqualificá-las”. A única coisa que se busca é afinar a experiência da oração e ajudar para uma mais rica e intensa vida religiosa, conservar o melhor do anterior e enriquecê-lo. Nesse sentido, questionar a “oração de petição” quer ser somente um meio de proteger e fomentar a “oração” como tal, da que aquela é apenas uma modalidade muito concreta. Não se trata de rezar menos, mas mais e melhor.

Em nenhum momento se pretende também negar os valores reais nem os méritos históricos da oração de petição. Ela deixou monumentos admiráveis de piedade pessoal e coletiva e segue sendo veículo de profundas experiências religiosas. Talvez tenha chegado a hora de melhorar o veículo, conservando seus valores e evitando as disfunções que acreditamos ter descoberto.

Os homens e mulheres atuais não são melhores ou superiores que nossos antepassados, mas estamos em um momento histórico diferente, de uma mudança cultural profunda. E isso não é uma opção voluntária: é algo que está aí e nos desafia.

Começamos por uma constatação praticamente universal na vida mesma dos crentes que alcançaram intensidade e maturidade: a oração de petição, por um lado, reduz progressivamente seu espaço, passando das necessidades “materiais” às “espirituais”; e, por outro, vai cedendo para outras modalidades: acolhida, louvor, ação de graças. Em segundo lugar está o

fato de uma crescente crítica filosófica, que se agravou na modernidade, mas que já vinha dos tempos antigos.

Que a nossa reflexão queira ser teológica, com motivos e conclusões diferentes dos da crítica filosófica, não significa que a deixe de lado. Uma teologia da oração que não deixe questionar sua coerência pela crítica filosófica e não aproveite a riqueza das suas razões, se empobrece a si mesma e acaba gerando uma “má consciência” a base de justificações artificiais e forçadas, fatais para a própria fé.

Não deve estranhar o fato de que se produza certa resistência instintiva. Acontece quando há uma mudança de paradigma: aparecem resistências instintivas; muito mais, quando se tocam estímulos emotivos e vitais muito profundos, como na oração. Acode-se a remendos que modificam para não mudar. Assim se acalma a angústia, mas se atrasa a solução. Uma das responsabilidades mais urgentes e fundamentais da fé, hoje, está justamente em atualizar a compreensão da fé, tornando-a significativa e vivenciável para os homens e mulheres de hoje.

Nesse caso, ganha importância o curso concreto da exposição. Cabem várias possibilidades. A primeira poderia ser começar pelo testemunho bíblico. No outro extremo, caberia partir das objeções modernas contra a oração de petição. Não seguiremos a segunda, porque colocaria a discussão a partir de uma perspectiva “externa”, que deformaria o mais decisivo da nossa intenção, que se dirige justamente a refletir a partir das próprias entranhas da oração cristã. Também não vamos seguir a primeira, porque agindo desta maneira se dá como evidente que já sabemos o que diz a Bíblia a este respeito, quando na realidade o que queremos é averiguá-lo ultrapassando a superfície literal. Justamente um dos esforços importantes consistirá em tentar compreender o que significa realmente o chamado – repetido e inegável – de Jesus à petição. A única coisa que faremos é interpretá-la com o instrumental hermenêutico atual.

O processo de exposição procura ser mais orgânico. Parte do mais central: a figura de Deus que se nos revela em Cristo e do tipo de relação – de Deus conosco e nossa com Deus – que dela deriva. A partir deste núcleo, leremos os ditos de Jesus sobre a oração de petição concreta e tentaremos compreendê-los nessa nova luz: não impondo um novo significado, mas também não dando como evidente que já conhecemos aqueles que devem ter para nós hoje.

No entremeio, investigará também as razões pelas quais, mesmo suposta essa imagem cristã de Deus, muitos continuam opinando que a oração de petição representa um modo coerente e adequado de relação com ele. De passagem, e na medida do possível, se farão as alusões imprescindíveis às objeções nascidas dentro da sensibilidade moderna. Tem sentido “pedir” a um Deus que é amor já sempre entregue?

Do Deus a quem se reza depende o modo como se reza. Por isso, todo inovador religioso e todo mestre espiritual introduziu um modo peculiar de oração. Os próprios discípulos de Jesus lhe pedem que os ensine a rezar “como João” ensinou aos seus (Cf. Lc 11, 1).

A pergunta quer marcar desde o começo seu caráter teológico. Interroga desde a plenitude positiva de Deus e não desde as típicas objeções às quais ordinariamente atende a defesa da oração de petição. Não parte nem da objeção psicológica do possível egoísmo humano ou da tentativa de manipular a Deus, nem da ético-sociológica de que seria uma demissão da própria responsabilidade, nem da filosófico-teológica de um Deus impessoal ou de uma total e intangível autonomia humana. Olha para o Deus cujo rosto foi se configurando na longa experiência bíblica até culminar no Deus de Jesus de Nazaré. Diante desse Deus, que é Abba, isto é, pai que ama ilimitadamente e perdoa incondicionalmente, que nos entregou o seu Filho “quando ainda éramos pecadores” (Cf. Rm 5, 8), que nos deu tudo e segue sempre presente e operante no mundo e na vida (Cf. Jo 5, 17) tem sentido a petição?

Destaca-se a direção expressamente teocêntrica da pergunta: a solução poderá ser mais ou menos acertada, a intenção se dirige para que a nossa oração responda ao que Deus é e quer ser para nós; a preocupação consiste em respeitar do melhor modo possível a irrestrita generosidade do seu amor e a refinada delicadeza da sua oferta. Em suma, trata-se de exercer consciente e respeitosamente a nossa relação de criaturas necessitadas de salvação, acomodando-nos ao modo como o Criador realiza sua entrega salvadora.

Algo cuja profundidade e transcendência se confirma enquanto meditamos um pouco o transfundo ontológico implicado na apresentação que de Deus faz a tradição que culmina em Jesus. Desde o Abba evangélico vemos o Criador como aquele que fez o homem por amor, e só por amor (não precisamente “para servi-lo”, expressão que evoca o que diz o poema babilônico da criação: Marduk criou o homem para que os deuses “pudessem repousar”). Cria-o e o sustenta continuamente no ser, com a única e exclusiva preocupação de fazê-lo avançar, apoiando-se em seu esforço por uma realização mais plena e humana possível.

Todo o nosso ser está perenemente permeado por seu dinamismo amoroso, que se manifesta e encarna no impulso vital, no desejo do bem, na ânsia de fraternidade e plenitude. Esse impulso, no que tem de estímulo para a realização pessoal e social, respeita a liberdade humana e se exerce como oferecimento gratuito. Essa liberdade, por sua vez, é uma liberdade finita, jamais plenamente dona de si mesma, continuamente obstaculizada pela inércia e assediada pelo instinto. Deus, que nos criou e “sabe de que massa somos feitos”, reclinou-se sobre nós, aplicando todo o seu ser, que “é amor” (Cf. 1Jo 4, 8.16), para nos ajudar, nos potenciali-

zar e nos dinamizar. De tal sorte que viver autenticamente é acolher seu dinamismo realizador e salvador; ser é “deixar-se ser” por ele; agir é aceitar e “consentir”.

Viver “desde Deus”, essa é a grande descoberta de toda a experiência religiosa autêntica. Da cristã o é, se cabe, com maior razão, dado seu caráter pessoal e histórico. “Ninguém pode vir a mim se o Pai, que me enviou, não o atrair” (Cf. Jo 6, 44); e “já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Cf. Gl 2, 20). Esse é, portanto, o mais genuíno e definitivo programa de vida: abrir-se a Deus, deixar-se trabalhar pela força salvadora da sua graça. Não “conquistá-lo”, mas deixar-se conquistar por ele; não “convencê-lo”, mas deixar-se convencer... não “rogar-lhe”, mas deixar-nos rogar. Não vai por aí a misteriosa e fascinante sugestão do Apocalipse: “Eis que estou à porta e bato: se alguém ouvir a minha voz e abrir a porta, entrarei em sua casa e cearei com ele, e ele comigo”? (Cf. Ap 3, 20).

Toda oração, para ser autêntica, tem que se inserir neste movimento fundamental. Movimento em si óbvio, mas na contracorrente do imaginário habitual e das formulações espontâneas, que o ocultam e desviam, aparece nos momentos vivos ou nas experiências mais lúcidas e intensas. Então, torna patente “o paradoxo da oração”. Para isso, Queiruga fundamenta precisamente em Tilich ao comentar Rm 8, 26-27. Ele afirma: “A essência da oração é o ato de Deus que está trabalhando em nós e eleva todo o nosso ser até Ele. O modo como acontece é chamado por Paulo de ‘gemidos’. Gemido é uma expressão da fraqueza da nossa existência de criaturas. Só em termos de gemidos sem palavras podemos nos aproximar de Deus, e inclusive estes suspiros são sua obra em nós” (QUEIRUGA, 2003, p. 258).

No fundo, todos sabemos disso ou o pressentimos, e por isso toda a oração, feita com espírito sincero, o supõe e o busca. Esta é a razão pela qual muitos se desconcertam e se sentem ofendidos e irritados quando se lhes diz que sua oração de petição não é coerente com o Deus revelado em Jesus: colocam o acento no “seu”, na intenção subjetiva com que rezam (que é genuína e autêntica); mas não veem que a crítica acentua o “de petição”, isto é, analisa e quer corrigir a estrutura objetiva das fórmulas que expressam (distorcendo-a) aquela intenção.

Isso será ainda mais fácil de ver se desnudamos o esquema imaginário que subsiste à petição. O “desde Deus” originário está recoberto por imagens opostas, de grande força, porque apenas são conscientes e são óbvias desde a infância: não Deus em nós e na realidade, inclinado, sustentando-nos a partir de dentro com todo o seu amor sempre em ação; mas nós aqui e Deus acolá, que nos observa, instrui, manda, julga, nos ajuda enviando-nos de vem em quando algum auxílio. É preciso dirigir-se a ele, chamá-lo para que venha, pedir-lhe que intervenha, talvez lhe oferecendo algum dom ou fazendo algum sacrifício. Honestamente, é

muito difícil negar que esse seja o esquema subjacente e ativo na maioria das orações de petição e que objetivamente está implicado em todas. Vamos insistir neste “estar objetivamente em todas”.

A presente insistência não obedece a um capricho gramatical ou a um elitismo teológico. Trata-se de algo muito mais grave. Não só da “honra” de Deus, do respeito que merece a sua imagem e da refinada fidelidade com que devemos tentar acolher o modo da sua presença amorosa. A estrutura objetiva das palavras tem por si mesma um influxo grave, para além da vontade daquele que as pronuncia. Essa influência pode ser mitigada, mas não eliminado à força de intenção subjetiva.

Pedir algo a alguém implica duas suposições fundamentais: informar-lhe – caso não o saiba – de uma necessidade ou desejo e tratar de convencê-lo para que aja (o que significa também que se acredita que pode fazê-lo). No caso de Deus, é óbvio que a primeira suposição carece de objeto: Ele conhece tudo. O peso cai na segunda suposição: conseguir que Deus se decida a fazer algo porque nós o pedimos.

Para avançar, tomemos um exemplo um pouco forte, mas que se pode ouvir em um domingo qualquer em uma igreja qualquer: “Para que no Brasil não passem fome. Rezemos ao Senhor”. O que se está insinuando aí? Que os fiéis tomam a iniciativa: conhecem a necessidade e se compadecem dela. E há alguém que pode remediá-la, mas que, ou ainda não reparou ou não está muito disposto a usar seu poder; então eles se aplicam a movê-lo para que, finalmente, ajude. A resposta comunitária, em seu teor objetivo, não apenas confirma isso, mas o agrava com a reduplicação insistente: “escutai”: atende, adverte e “escutai a nossa prece”; ou seja, não continues indiferente, seja compassivo de uma vez.

Os atenuantes subjetivos nunca poderão apagar o dito no que se diz. Não é saudável para nós, nem honesto para com Deus manter esse tipo de fórmula. Porque a lógica mais elementar conclui que se depois disso continua havendo fome no Brasil, é porque Deus não ouviu nem teve piedade. Ainda por cima, nós já fizemos a nossa parte, ou ao menos parte da nossa parte, pelo que podemos ficar tranquilos e justificados (afora que toda a semântica objetiva do gesto está anunciando subliminarmente que nós somos melhores que Deus).

Hoje, com a contribuição do estruturalismo na filosofia e depois do que sabemos sobre as técnicas publicitárias, não se pode ignorar a tremenda eficácia destes processos nem tomar de maneira superficial um fato tão grave. O valor das palavras em si mesmas, seu poder configurador da psicologia, seu contato com as raízes mesmas do espírito, são muito grandes; e quanto mais se medita sobre isso, mais se percebe seu influxo incontável. Ignorá-lo poderia ser, sob muitos aspectos, suicida.

Hoje, quebrado o respeito pelo religioso estabelecido, sobra quem se encarregue de proclamar e repetir estas críticas. Somente acolhendo essas críticas no que elas têm de justificado e mostrando a profunda coerência de uma oração fiel à experiência cristã, será possível oferecer aos outros sua enorme riqueza (e, de passagem, evitar, talvez, uma surda má consciência própria).

Não mencionamos a possível acusação de “magia”, inteiramente injustificada, posto que a oração de petição estabelece uma relação estritamente pessoal e dialógica com Deus. Nem insistimos, pela mesma razão, na censura de “antropomorfismo”: o pessoal não tem por que ser antropomórfico (embora, como em tudo o que se refere a Deus, sempre se tenha que manter o alerta crítico). Mas esquivar-se dessas objeções não significa que seja lícito descuidar do apelo à vigilância que continuamente nos vem da reflexão filosófica; afora, está claro, aproveitar positivamente suas sugestões.

Concretamente, existe um ponto fundamental em que a preocupação filosófica coincide com a teológica: o modo de conceber a ação de Deus. O respeito à sua transcendência, o cuidado para não o reduzi a uma coisa entre as coisas ou fator entre os fatores do mundo, o interesse para evitar uma concepção “intervencionista”, na qual Deus estaria continuamente interferindo na marcha da natureza e da história, tudo isso é algo sobre o qual a filosofia alertou, mas que também preocupa “a partir de dentro”.

Essa preocupação não tem por que caminhar na direção do deísmo do Deus “relojeiro perfeito” que, posta em marcha a máquina, se desinteressa e a abandona à sua própria sorte. Pelo contrário, nasce de uma consciência muito mais viva da presença sempre ativa do Deus que cria e sustenta, que promove continuamente o dinamismo da realidade e cujo amor está solicitando a livre acolhida da nossa liberdade. Aqui a ação é permanente, mas o intervencionismo não tem cabimento; a liberdade está equipada, acompanhada e animada, mas tudo fica entregue à sua responsabilidade no respeito da sua autonomia.

Isso supõe uma mudança muito radical em nossas concepções. “Portanto, se o que acontece é que antigamente se acreditava que Deus intervinha, ao menos em alguns casos determinados, de uma maneira pontual e espaço-temporal em instantes concretos da marcha do universo, então, verdadeiramente teve lugar uma enorme transformação de mentalidade na passagem de épocas anteriores à nossa, uma transformação que (...) certamente ainda não chegou a se impor até as últimas consequências (...) e, precisamente por isso, nos está criando grandes dificuldades”.

Esse “chegar até as últimas consequências” encontra resistências espontâneas para ser aplicado à petição, porque não se faz expressa e temática a mudança de paradigma. Há um

temor elementar e irrefletido de que com a petição se perca a oração como tal. O próprio Rahner faz, na sequência, equilíbrios para salvá-la de alguma maneira., conforme explicita Queiruga. Algo semelhante, pontua Queiruga, acontece com a seguinte citação de H. Schaller, que coloca admiravelmente a questão: “Entendido assim, Deus não necessita nem ser motivado para dar nem movido para isso. (...) Deus não necessita intervir, mas ser acolhido: ele já está no mundo, que não abandonou a si mesmo e ao seu destino, e espera poder habitar também no coração do homem. A oração de petição – ‘Que venha o teu Reino!’ – é a coragem pela qual o homem se abre à proximidade de Deus e a deixa agir através da sua vida”.

Uma aplicação importante e um bom exercício para a lógica desta consequência tem lugar no problema do mal: este é inerente à realidade finita, que inclui já sempre em si o apoio, o sustento e a ajuda de Deus; de sorte que o mal não é algo que Ele mande ou “permita”, mas precisamente o que Ele não quer e contra o que está lutando ao nosso lado. O que, por sua vez, está indicando que tampouco desde este ponto de vista tem sentido a petição: o problema não está em conseguir que Deus ajude, posto que sua ajuda já está entregue em total generosidade; o que devemos fazer é crer nela, agradecê-la e acolhê-la – como Jesus – na opção de combater o mal em todas as suas formas.

Essas indicações são dolorosamente telegráficas e se limitam a insinuar a direção por onde se deve situar tão grave problema. Mas se intui o que pretendem dizer. Pensemos no que se converteria o mundo, se cada vez que há uma catástrofe, uma desgraça ou uma necessidade, pedíssemos a Deus e ele interviesse trazendo uma solução: o mundo acabaria convertido em uma marionete e a liberdade humana reduzida a mera palavra vazia. Para não falar do absurdo religioso a que tal intervencionismo levaria. Tomemos um exemplo caricatural: se em um quarto de hospital houvesse três doentes em estado terminal, mas Deus decidisse curar um deles porque tem uma mãe devota que fez uma novena, o que deveriam a pensar os outros dois, e que pai de todos seria um deus que se comportasse desse modo?

Até aqui a argumentação funcionou sobre uma abstração que, sem dúvida, terá sentido com rudeza e em alguns momentos com irritação: a linguagem é mais que isso, não se reduz à lógica objetiva das suas proposições, tem outras dimensões de cuja riqueza vive justamente a oração de petição. Agora é preciso fazer justiça a essas dimensões.

Quando alguém pede algo a Deus, nem sempre está em primeiro plano a intenção de “convencê-lo” nem de “informá-lo”. E muitas vezes nem sequer se espera que as coisas mudem. Trata-se de um desafogo, de uma busca de contato com Deus, de proclamar seu amor e de agradecer seu amparo e sua grandeza. Desconhecer isto seria estar cego e carecer da mínima sensibilidade para perceber as enormes riquezas de piedade autêntica e de profunda expe-

riência religiosa que durante séculos e mesmo milênios se expressaram e alimentaram através desses modos de oração.

Em nível reflexivo, isto foi tematizado falando da necessidade antropológica da petição e do indispensável que é, pelo mesmo, exercê-la diante de Deus vivo e salvador, que quer uma relação sempre pessoal conosco. Até o ponto de que se costuma argumentar que o abandono da petição leva a uma concepção impessoal de Deus, convertendo a oração em um mero “diálogo consigo mesmo”. Em um segundo nível reflexivo, cabe arguir ainda que a oração de petição é feita a partir da dimensão expressiva da linguagem, o que implica que, por um lado, essa dimensão justifica os usos que acabamos de resenhar e, por outro lado, que é ilegítimo tentar suspendê-la a partir da análise das outras dimensões.

Como essa distinção permite centrar com rigor e clareza o diálogo, vale a pena tomá-la como guia. Embora caibam outras distinções, para o nosso propósito é suficiente a clássica divisão tripartite de K. Bühler. Segundo ele, em toda manifestação linguística estão sempre presentes três dimensões: A primeira desvela-nos algo; já a segunda dimensão tem por finalidade expressar a intenção de quem fala e por fim, a terceira com caráter de apelação, objetiva uma reação no ouvinte. Visualiza-se muito bem seu significado pensando respectivamente nas diferentes ênfases de alguém que enuncia um teorema matemático, recita uma poesia ou dá uma ordem. Enquanto o principal em um teorema é seu rigor lógico, em uma poesia é o mundo interior do poeta e numa ordem sua capacidade de influenciar a conduta de quem a recebe.

Se a petição se centra no caráter expressivo de seus enunciados, as análises anteriores seriam injustas com sua intenção e, portanto, falsas as suas conclusões. E, com efeito, é essa circunstância que sustenta vitalmente e torna realizável psicologicamente a oração de petição.

Porém, a pergunta é se essa ênfase é correta e se seus custos não são muito elevados. As dimensões não são separáveis: a ênfase pode recair em uma delas, mas as outras estão também necessariamente presentes: o teorema mais abstrato modifica a mente e a conduta dos alunos e a poesia mais íntima diz algo sobre o mundo. Mesmo reconhecendo um espaço à liberdade e uma flexibilidade no uso, a combinação não pode ser arbitrária e não deve induzir à contradição.

Tanto a relação real entre os interlocutores como a estrutura objetiva da linguagem implicam um marco de referência que não pode ser articulado segundo o arbítrio subjetivo: não se dá uma ordem a um superior, nem se expressa o carinho com um insulto. A oração não pode fugir destas leis. Também ela deve dar conta da relação interpessoal em que se realiza e deve ser coerente em suas proposições. Deve sê-lo de modo crítico e à altura de seu tempo, de sorte que possa converter-se em uma oferta com sentido para os contemporâneos.

Toda a argumentação anterior deve enquadrar-se agora no contexto mais amplo das três dimensões de toda expressão linguística. E nem por isso ficam anuladas, posto que segue sendo válido seu pressuposto fundamental: a linguagem da oração deve também – e na teologia deve-se dizer principalmente – ter em conta a relação dos participantes no diálogo. Ao Deus que sabe tudo não tem sentido informá-lo (dimensão expositiva) e para quem está dando tudo não tem sentido pedir-lhe (dimensão apelativa).

A importância da outra dimensão (a expressiva) pode exigir seu lugar e buscar um equilíbrio, mas não pode romper o marco. Muito mais, se tem custos que podem ser graves: a súplica contínua – pelo efeito inevitável da sua dimensão expositiva – está introjetando no inconsciente e proclamando no ambiente a imagem de um Deus que não faz o que lhe pedimos, em suma, porque não quer (porque não “ouve” nem “tem piedade”), ou o faz para uns e não para outros; e está alimentando em nosso interior um tipo de relação na qual somos nós os que tomamos a iniciativa e tratamos de convencer Deus para que se compadeça dos necessitados e se decida a ajudá-los (estruturalmente estamos dizendo que nós somos melhores que ele).

Se na rua ouço uma conversa de adolescentes misturada de blasfêmias, não vou ser tão ingênuo de pensar que esses rapazes querem ofender a Deus (dimensão apelativa) ou dizer que Deus é mau (dimensão expositiva); o que prima é a dimensão expressiva: rebeldia, autoafirmação, desafio, reforço do que se diz. Mas reconhecer isso significa que está se dando por correta a expressão e que pouco me importa o dano que estão causando em sua sensibilidade e a contaminação que causam no ambiente? Se pudesse, trataria de fazê-los ver que poderiam expressar a mesma coisa com uma linguagem adequada, ganhando em sensibilidade e sem pagar os custos dessa inadequação.

Caso estiverem corretas as análises precedentes, os valores expressivos da oração de petição não são suficientes para justificá-la. Mais ainda, sem negar seus benefícios, sem julgar as intenções e mesmo reconhecendo o descomunal que seria uma revisão de todo o acervo devoto e litúrgico da petição tradicional, impõe-se a necessidade de corrigir a situação. E será preciso fazê-lo em um equilíbrio difícil: por um lado, estão o processo pedagógico, o ritmo de cada pessoa e o delicado respeito a cada situação; por outro lado, não cair na armadilha das prorrogações indefinidas, nem na estratégia enervante das “mil qualificações” que dizem, mas não dizem e que mudam sem mudar.

Resta a grave questão dos valores tradicional e biograficamente associados à petição: há muita vida associada a fórmulas muito queridas, há a experiência de encontros profundos com Deus, de confissão da indignância própria e do confiado acudir ao Senhor. Pode produzir-

se a sensação de um despojamento violento, de uma violação da intimidade, de uma perda irreparável nas raízes mesmas do ser religioso. Como conservar e preservar tudo isso?

Em si, a resposta é simples e direta: conservando-o, trazendo tudo isso diretamente à palavra. Não negar nada à dimensão expressiva sem que invada as outras. Se queremos expressar a nossa indignação, expressemo-la. Se queremos manifestar a nossa compaixão e nossa preocupação pelos que têm fome, manifestemo-las. Se necessitamos nos queixar da dureza da vida, queimemo-nos. Chamemos as coisas e os sentimentos por seu nome. Estamos acostumados a nos queixar pedindo; temos que aprender a nos queixar queixando-nos.

Observe-se que em tudo o que foi dito não intervém o verbo “pedir”. Nada se perde, posto que se disse tudo. Mas se ganhou muito, posto que se evita instrumentalizar o nome de Deus, com conotações que objetivamente ofendem a ele e subjetivamente nos prejudicam. No caso da fome no Brasil, nossa oração falará de solidariedade, de desejo de soluções, de nos unirmos tomando alguma iniciativa possível; ao mencionar Deus, o fará para reconhecer que ele é o primeiro a estar preocupado, que o nosso desejo é mero reflexo da sua atividade em nosso espírito, que queremos nos abrir ao seu chamado e nos deixar mover por sua iniciativa; na vida, não teremos a sensação de que já deixamos tudo encomendado ao Senhor e que, portanto – inconscientemente –, podemos nos desinteressar, mas de que ele, que nos acompanha, o está encomendando à nossa responsabilidade. Desse modo não apenas não deixamos de expressar algo, como o fizemos de modo mais consciente, expresso e diferenciado (até no próprio vocabulário); não só não deixamos no ar pressupostos injustos para com o amor de Deus, como proclamamos sua grandeza; não declinamos nossa responsabilidade, como a avivamos e a carregamos de esperança.

De saída, esta mudança pode ser dolorosa e difícil. A linguagem pode ficar paralisada e podemos ter a sensação de que ficamos sem oração: hábitos longamente cultivados ficam no ar e sem sentido, ao mesmo tempo que faltam as palavras para dizer outra coisa. Podemos ter a sensação de que recorrer a Deus já não faz o mínimo sentido. É, sem dúvida, uma dura ascese.

Mas vale a pena. Não há nada do que antes se expressava como petição que não possa expressar-se agora, e melhor, em seu sentido exato e correto. Faltarão as fórmulas, mas se descobrirá quanta repetição e rotina, quanta frase vazia e injusta povoa a nossa oração. A imagem de Deus se fará mais consciente e iremos nos educando no respeito à sua diferença, no sentimento da sua transcendência. Exercitaremos a nossa fé na sua presença, mesmo quando não a vemos ou parecemos sentir sua ausência. Cultivaremos melhor todas as dimensões da oração: louvor, ação de graças, confiança, bênção, mas o que fica então da Bíblia e das

palavras de Jesus convidando à petição, e de toda a acumulação tradicional de orações carregadas de rogações, súplicas e petições?

O fato é massivo e inegável e a questão só pode ser a do seu significado: impõe-se uma leitura literal ou é possível – e finalmente, proveitoso e necessário – conservar sua intenção através de novos modos de rezar.

Essa questão não é ociosa nem, evidentemente, arbitrária. E sua presença é constante na própria tradição, exatamente quando esta se coloca de modo explícito o que a relação com Deus tem de modo peculiar. Santo Tomás expressa-o de forma concentrada e exata: “Devemos rezar não para informar a Deus sobre as nossas necessidades ou desejos, mas para que nós mesmos nos demos conta de que nestas coisas necessitamos recorrer à ajuda divina”. E acrescenta: “A oração não é oferecida a Deus para mudar a ele, mas para exercitar em nós a confiança de pedir. Que se excita principalmente considerando seu amor para conosco, por aquele que quer o nosso bem”.

Não é indispensável uma leitura linear dos textos bíblicos, mas cabe buscar uma intenção não tão literal. No Antigo Testamento resulta óbvio por seu caráter de caminho para o Novo Testamento: ninguém pode, por exemplo, tomar como normativa as imprecações contra os inimigos e o exclusivismo intolerante que marca tantas páginas em outros aspectos admiráveis. Por essa razão, inclusive por brevidade, interessa-nos concentrar-se na doutrina e na atitude de Jesus de Nazaré.

Ao fazê-lo, saltam sempre desde o primeiro momento textos claros e expressivos: “pedi e recebereis” (Mt 7, 7; cf. Lc 11, 9; Jo 16, 24); “tudo quanto pedirdes com fé na oração, recebereis” (Mt 21, 22; cf. Mc 11, 24; Jo 14, 13-14; 15, 7; 16, 23-26). Ou se recordam petições do próprio Jesus: “Pai, se é possível, afasta de mim este cálice” (Mt 26, 39; Mc 14, 36; Lc 22, 42).

Parece que não tem volta atrás interpretativa. Mas a primeira surpresa se dá já quando se quer citar mais textos. Existem, mas de ordinário já não falam em “pedir”, mas em “rezar”, e embora muitas vezes se conserve o sentido de pedir, não deixa de ser uma boa advertência.

Uma segunda observação se oferece também com evidência: na realidade, ninguém pode interpretar literalmente textos como, por exemplo, “pedi e recebereis”. Trata-se de uma verdade no sentido literal e espontâneo com que se oferece o texto? Como já há bastante tempo fez notar a experiência é antes a contrária: a confiança despertada por essas palavras se vê quase sempre frustrada. Sente-se o insólito das questões que surgem quando se quer levar isso “a sério”. Não sem certa ironia, Queiruga recorda que se perguntou se a ‘eficácia’ de uma oração de petição sobre bens temporais é demonstrável empiricamente; por exemplo, se o

tempo no sul do Tirol, com seus camponeses piedosos e suas procissões pelo campo e suas bênçãos do tempo, seria diferente no caso de que se transplantassem para ali camponeses tibetanos, que não rezariam dessa maneira.

Mas quando, com bom sentido, se abandona este caminho e se tenta “explicar” que não é “isso”, que se trata de outro gênero e outro modo de eficácia, a interpretação deixou de ser literal, para buscar a intenção genuína. Os recursos são então de toda classe: a oração sempre se cumpre, mas só quando o que pedimos nos convém, quando é espiritual, quando supõe identificar a nossa vontade com a de Deus. Hoje esses recursos produzem a irremediável impressão de “armação” para resolver essa situação, de sorte que ao final já não dizem o que diziam no princípio, não convencem e acabam irritando. O que não é bom nem para a fé nem para a piedade. É muito mais saudável reconhecer que se produziu uma mudança de paradigma e que o correto é fazer sem mais outra leitura, mais natural e perfeitamente respeitosa com o texto.

A oração bíblica é muito mais que petição. Louvor, admiração, ação de graças, confiança e entrega, têm uma presença não menos frequente e de maiores quilates religiosos. Em Jesus isso é evidente. Começando pelo dado elementar de que passava noites em oração: ninguém em circunstâncias ordinárias se retira para rezar a noite inteira, se não é desde um espírito contemplativo, assombrado diante de Deus e deixando-se invadir por ele. Coisa que se confirma quando atendemos à experiência central que configura sua vida: a do Abba, que alude à confiança gozosa, à identificação total, ao entregado viver desde o Pai. O “hino de júbilo” (Mt 11, 25-26; Lc 10, 21) constitui um bom indício do que podia ser sua oração.

Quando os discípulos lhe pedem que os ensine a rezar, ele nos introduz em sua própria atitude: “quando rezardes, dizei: Abba” (Lc 11, 2). Uma chamada à mesma confiança total, que tinge toda a oração, dá-lhe o tom e confere-lhe seu significado profundo. A primeira parte do pai-nosso não é de “petição”, mas de desejo ardente e de abertura à acolhida da iniciativa divina. Mas a segunda parte, que tem forma de petição, já está determinada por esta atmosfera de deixar tudo nas mãos de Deus. Por outro lado, a primeira e mais típica “petição”, a do pão, é objeto expresso de uma chamada do mesmo Jesus, que indica que o importante não é pedir, mas confiar: “Não andeis preocupados com a vossa vida, com o que comer... vosso Pai celestial já sabe que tendes necessidade de tudo isso” (Mt 6, 25-34; Lc 12, 22-31). Quanto à petição de perdão, já fica indicado como também aí a primeira coisa é o perdão de Deus – “quando ainda éramos pecadores...” – e o nosso papel é acolhê-lo. Até o ponto de que oferecer o perdão como dom, prévio à própria conversão, constitui um traço específico e “escandaloso”

do anúncio de Jesus, que provocou “uma tempestade de indignação”, já que contradizia todas as regras de piedade daquela época.

Com a visão assim alertada, uma volta aos textos permite vê-los sob nova luz, tornando-os muito mais vivos e expressivos. A chamada à oração por parte de Jesus é, nos diversos contextos, sempre e fundamentalmente chamada à confiança.

Em Mateus, com redação dirigida à comunidade crente, insiste-se em evitar o “palavreado”, “como os gentios, porque imaginam que é pelo palavreado excessivo que serão ouvidos” (Mt 6, 7). A conclusão vai na direção contrária e, no fundo, mina as bases de qualquer petição tomada em sentido literal: “Não sejais como eles, porque o vosso Pai sabe do que tendes necessidade antes de lho pedirdes” (Mt 6, 8). Neste contexto seguem o Pai-Nosso, a exortação a não se preocupar com o que comer nem com o que vestir (Mt 6, 25-34) e o “pedi e vos será dado” (Mt 7, 7-11). Essa última perícopes, que culmina tudo, concentra-se expressa e exclusivamente na confiança, com toda a energia do contraste: “Ora, se vós que sois maus sabeis dar boas dádivas aos vossos filhos, quanto mais o vosso Pai que está nos céus dará coisas boas aos que lhe pedem!” (Mt 7, 11).

Em Lucas, que se dirige aos que vêm de fora, a ênfase é idêntica. Começa com o Pai-Nosso, para continuar, como ilustração evidente, com a parábola do amigo importuno (Lc 11, 5-8). Trata-se de um dos lugares clássicos que sempre se aduzem para justificar a petição. Dá-se como evidente que esta parábola, junto com a do juiz iníquo (Lc 18, 1-8), constitui uma exortação de Jesus para pedir com insistência.

Hoje, admite-se quase de modo unânime que não é essa a intenção original, dirigida uma vez mais à confiança, ou seja, o sentido dado pelo próprio Jesus a estas parábolas não é o de exortar “à petição perseverante” (ênfase secundária, introduzida por Lucas). Trata-se, em um e outro caso, de parábolas “de contraste”, nas quais o decisivo é a confiança certa em que somos ouvidos, baseada justamente no inaudito “muito mais” da bondade e do amor de Deus diante de todo o pensável e imaginável: se é inconcebível que um amigo falte desse modo à hospitalidade e se inclusive um juiz iníquo acaba fazendo caso, “quanto mais Deus!”.

Em Marcos, o tema não está tão amplamente tratado. Contudo, traz uma frase que em sua atormentada gramática é um sintoma da peculiar tensão da linguagem de Jesus sobre este ponto: “Por isso vos digo: tudo quanto suplicardes e pedirdes, crede que recebestes, e assim será para vós” (Mc 11, 24). Em todo o caso, suportando a tensão entre futuro e passado, não cabe dúvida de que aqui se exorta a uma confiança sem limites, que aparece, uma vez mais, como o fundamental na intenção de Jesus.

Não se está dizendo que Jesus não tenha falado de “petição”. Trata-se de fazer ver algo mais importante: que a ponta não está aí, que o que ultimamente lhe interessa é o chamado à confiança plena em Deus, no Abba. É isso que importa manter a qualquer custo. E para mantê-lo não é preciso a petição. Mais ainda: quando se renuncia a ela, não só é possível conservar todos os valores que tradicionalmente suas fórmulas veicularam, como, por um lado, libertá-los de perigosas conotações objetivas (que agem além e apesar da intenção subjetiva do orante) e, por outro, abre-se um novo e fecundo horizonte.

Quando se entra no novo paradigma, o panorama se clareia. Compreende-se, na sequência, que a maior parte dos argumentos estão subentendidos por um resto, nem sequer consciente, de “positivismo da revelação”: como “está escrito”, é preciso defendê-lo a qualquer custo, mesmo ao preço do artifício lógico e da inconsequência íntima.

Um exemplo claro é o de Hans Urs von Balthasar em seu *Theodramatik*. Começa com um capítulo magnífico, onde mostra como nosso ser é todo ele um “agradecido receber-se de Deus”, com a conclusão de que “nosso agradecido receber-nos deve transformar-se na tendência a configurar a nossa vida como uma palavra de ação de graças”.

Lida nessa perspectiva, a Escritura não perde nada da sua coerência profunda, e, além disso, deixa ver a infinita riqueza de seus matizes e a inacabável sugestão das experiências nela refletidas. Superada a barreira do positivismo, toda essa riqueza pode ser aproveitada sem necessidade de artifícios interpretativos e com a liberdade de quem vai ao essencial.

E creio que se pode afirmar a realidade de um fenômeno importante: este novo estilo já está no ambiente. A ideia encontra eco imediato quando é apresentada com sensibilidade, porque muitas pessoas veem refletida nela sua experiência mais íntima ou captam que alguém está expressando uma intuição que elas já percebiam obscuramente.

Em segundo lugar, muda a atitude diante da reflexão filosófica sobre este problema. O fato de ter tornado consciente a diferença teológica da própria colocação, apoiada no específico da experiência cristã, permite acolher as críticas sem temor de falsear a imagem de Deus; mas também purificar as falsas representações e aproveitar a contribuição positiva. Para isso Queiruga faz menção a vários pensadores para que possa compor sua fundamentação a respeito da oração de petição. Cabe, assim, por exemplo, ler a famosa “Observação geral” de Kant sem assumir sua concepção abstrata de Deus nem sua falta de caráter autenticamente dialógico; mas também sem renunciar a aprender com o seu respeito pela autonomia humana, com o seu compromisso ético e com a sua fina observação sobre o “espírito de oração”, de clara ascendência paulina (KANT, 2015, p. 49). Ou cabe recolher a partir de Queiruga, a sugestão de Henri Bergson, quando fala da experiência religiosa mais dinâmica e genuína como

de um identificar-se com “o amor de Deus com sua obra”. Ou a idéia de Deus que dinamiza a realização plena no bem. Ou a de Friedrich Schleiermacher: ninguém pode deixar-se levar pela força de sua colocação, que vê a oração como a disposição radical de identificar-se com a atitude de Jesus, com a consciência da Igreja e com o dinamismo expansivo do Reino de Deus até nos aproximarmos a fazer que a nossa oração seja verdadeiramente “em nome de Cristo”.

Em terceiro lugar, enriquece e esclarece a oração em si mesma. Este deveria ser agora o objeto de um desenvolvimento detalhado, com suas consequências e seu modelo concreto. Não pode ser desenvolvido aqui, e talvez seja bom assim, pois a colocação, respondendo a uma nova sensibilidade, deve ainda fazer o seu caminho e seus experimentos. Contentemo-nos com algumas indicações.

Começamos pela coerência mesma da consciência cristã atual. Apesar das defesas teóricas, é claro que não só a experiência individual (que tende a ir deixando a oração de petição de lado para substituí-la pelo louvor, pela acolhida ou pela ação de graças), mas também a coletiva está avançando por novos caminhos. Hoje, é muito raro e chocante fazer orações para pedir chuva; e são muitos os que não pedem sequer por uma cura, não digamos por um determinado sucesso material. Contudo, no típico processo de abandonar lentamente as posições protegendo-se em pequenos refúgios intermediários, a petição ainda sobrevive em situações menos controláveis. Ou, mais sutilmente ainda, a petição acudirá ao último recurso: “pedir a Deus que sejamos capazes de...”, “que dê forças para...”. Livre-me Deus de ironizar sobre este ponto, pois essas frases supõem um recurso pedagógico profundo, que a todos ajudou. Pois bem, a sequência dos recursos – cada vez mais sutis, mas estruturalmente idênticos – indica por si mesmo que um paradigma está se rompendo e que a melhor coisa é reconhecê-lo e avançar decididamente na direção da nova situação.

Porque fazer isso não apenas aproxima um pouco mais a oração da verdade integral da “existência cristã”, mas consegue algo mais importante: liberta para o reconhecimento da sua riqueza e para o exercício de todas as suas formas, assim como para o aproveitamento da sua enorme potencialidade educativa.

Educativa sobre a verdade de Deus, em primeiro lugar. Não tanto porque deixamos de usá-lo como instrumento para os nossos vazios, quanto porque nos colocamos em melhor disposição de crer em seu “incrível” amor.

Quando cortamos o fluxo da petição, obrigamo-nos a ser conscientes de que o nosso ser está já sempre acompanhado por Deus, dinamizado, libertado para a tarefa propriamente humana: não se trata de “pedir” para que nos ajude, mas de crer em sua ajuda já real, apesar de toda possível obscuridade. Além disso, trata-se de nos abirmos ao seu impulso na respon-

sabilidade adulta de quem sabe que tudo já está entregue à sua liberdade (que, no entanto, não está sozinha). É uma nova versão do *etsi Deus non daretur* (como se não houvesse Deus); mas acrescentaria que não unicamente sem Deus e diante de Deus, mas também “desde Deus”, reunindo o “esforço da ética” e o “consolo da religião”

A oração é também educativa em relação ao nosso próprio ser. Este é remetido à sua essência mais radical: não um humanismo prometeico, mas esse modo de ser que é “mais que um humanismo”, enquanto pensa o homem na proximidade com Deus, como sua “casa” e seu “pastor”: como sua “imagem”, seu “re-presentante” e “encarnação” viva, para dizê-lo biblicamente.

Concretizando um pouco mais, talvez ajudem duas observações. A primeira é que a linguagem do desejo pode operar como um excelente “conversor”. Quase tudo o que se leva para Deus como petição é na realidade desejo: como indignância própria ou como ânsia de que a saúde e a fraternidade do seu Reino se estendam verdadeiramente no mundo. Pois bem, em vez de “desejar pedindo”, “desejemos desejando”, expressando de modo concreto o desejo, mas agora orientando-o em sua justa direção. Isso significa que, por um lado, dirigir o olhar para Deus que já está trabalhando nessa direção, suscitando o nosso próprio desejo; e, por outro, direcionando o nosso psiquismo para a fé confiada nessa presença ativa, tratando de bendizê-la, acolhê-la e transformá-la em compromisso libertador.

A segunda observação é antes uma aplicação concreta. Suponho que, como eu, muitos sofreram com as piadas de mau gosto e as ironias fáceis e superficiais a propósito de Deus nas situações calamitosas que passamos em todo mundo: “Deus acima de todos” no Brasil que sofre uma crise sistêmica ou utilizar “Alá” para defesa de algo que produz a desumanização das pessoas? Pedir que vençam os “cristãos” ou os “muçulmanos”? Coloquemos a questão de maneira mais séria ainda, extremando-a para torná-la mais realista: podiam rezar verdadeiramente ao mesmo tempo o **Estado Islâmico** e **Jair Bolsonaro**? A questão não é fútil, porque não só foi (ou poderia ter sido) dolorosamente real, mas que desde sempre constituiu um lugar clássico para colocar-se o problema da oração de petição: tem sentido que inimigos peçam a vitória ao mesmo Deus?

O absurdo e o grotesco estão aqui bem na esquina. E enquanto não se abandonar a petição, não vejo muito bem como podem ser esquivados. Mas seria muito grave que na ambiguidade trágica dessa situação limite o homem não pudesse dirigir-se a Deus. O problema começa a se esclarecer, se em vez de petição falarmos de oração. Então sim, duas pessoas verdadeiramente religiosas – abandonemos agora os personagens reais ao mistério da sua consciência pessoal – podem rezar ao (seu) Deus do fundo do coração.

Porque então já não “pedirão” a ele, mas que “se deixarão pedir” por ele. Isto é, reconhecerão que a situação é contrária ao amor de Deus, aos seus planos e à sua ação no coração de todos para instaurar a paz entre os homens; que ele, não nós, é o primeiro a querer a melhor solução e que são as circunstâncias e, sobretudo, o nosso egoísmo que se opõem; reconhecerão que também eles estão incursos nessa oposição e tratarão de deixar-se instruir, calando o egoísmo, os desejos de vingança, a prepotência; tomarão consciência de que, apesar de tudo, Deus está com eles “empurrando-os” para a melhor solução, tratando de iluminá-los, ajudá-los o quanto puder; tentarão descobrir qual é esse caminho de Deus, recorrendo à Escritura, ouvindo o coração, examinando a situação, dialogando com especialistas; finalmente, sem nunca estar seguros de poder dizer que sua decisão é a de Deus, embora tratando de que coincida com ela e confiando em que, apesar de tudo, Deus os está acompanhando, assumirão sua responsabilidade: que pode ser o acordo, o adiamento ou a tragédia do conflito.

O exemplo é escabroso e não sei em que medida as indicações são minimamente acertadas. Somente tratam de fazer ver de alguma maneira que uma postura religiosa autêntica, mesmo feita de credos diferentes, permitirá a Jair Bolsonaro e ao Estado islâmico – “ideais” – rezar de verdade, respeitando a transcendência de Deus e confessando seu amor, ao mesmo tempo que educariam eles seu próprio interior para trabalhar do melhor modo possível.

Em todo o caso, o exemplo visualiza mais uma vez que não é fácil rezar assim. Exige uma reconversão que pode ser penosa, e às vezes o preço inicial parece ser muito grande: desconcerto na oração, necessidade de recompor o próprio mundo interior a partir de raízes muito íntimas e muito queridas. Pode dar a impressão de entrar em uma agitação onde tudo anda alvoroçado e as fórmulas por serem encontradas, até chegar à vertigem de sentir a ameaça de “ficar sem Deus”. É possível ver pessoas, inclusive teólogos, que, iniciado o caminho, o abandonaram. É nesse sentido que Queiruga experimentou uma resistência muito grande em relação a essas ideias.

Contudo, creio que não somente é necessário enfrentar diretamente o problema, mas que hoje já estamos em condições de fazê-lo. De fato, também há pessoas que deram o passo, e, superado o desconcerto inicial, reconhecem, agradecidas e mesmo entusiasmadas, o novo espaço que se abre assim ao espírito – ao Espírito –, espaço que se traduz na dissolução real das suspeitas sobre a oração, em uma vivência mais personalizada (desfeita a rotina das mil frases feitas de que a nossa mente está povoada) e, sobretudo, mais atenta à originalidade de Deus em nossa vida e à incrível gratuidade do seu amor.

Em todo o caso, estas ideias são um oferecimento ao diálogo e uma busca de intercâmbio de experiências. Desde já, este trabalho só tem sentido como tentativa de comunicar algo que creio que pode ajudar para uma vida de oração mais crítica, rica e atualizada

3.4. Conclusão

A proposta central deste capítulo foi compreender Deus no mundo como “Antimal”. O mal repensado na perspectiva de Andrés Torres Queiruga, faz-nos repensar a ideia de Deus em todos os temas teológicos. Sendo Deus salvação, ele se coloca ao lado de todo ser humano na luta contra o mal, penetrado na causa humana e na criação. Além disso, este capítulo teve apresentar a compreensão de Deus como “Antimal” dado que só é possível teologizar desde uma situação hermenêutica.

Assim, Queiruga fala a partir do Cristianismo e de sua concepção de revelação de Deus a partir da categoria “maiêutica histórica”, pela qual uma hermenêutica histórica se apresenta para compreender a relação de Deus, “Antimal” com os seres humanos, dando visibilidade concreta, nos grandes temas teológicos, na perspectiva deste Deus que é “Antimal”, caminha com os seres humanos a fim de plenificá-los.

Com essa proposta Queirugiana, se encontram (homens e Deus) sem que percam sua singularidade, mas enriquecendo-se mutuamente, buscando a realização de Deus a partir da fraternidade universal da humanidade.

4. CONCLUSÃO: Crer em Deus como “Antimal”

Ao findar este percurso investigativo, foi possível notar que a dinâmica querugiana de atualização dos grandes temas da era moderna é de grande necessidade, buscando compreender em específico, nesta dissertação, o problema do mal, olhando sob o viés filosófico-teológico.

Ao longo desta pesquisa, em que nos pautamos em investigar o problema do mal no pensamento de Torres Queiruga, constatou-se que o processo de remodelagem conceitual se fez necessário ao longo desse caminho, pois com ele pudemos resguardar a coerência conceitual de Deus como o Antimal. Além disso, é preciso considerar que o problema do mal é concebido desde a ponerologia

Ao adentrarmos na dinâmica da epistemologia querugiana, objetivamos trabalhar o problema do mal, que desemboca na questão de Deus, e finalmente interpenetrá-lo no cenário hodierno.

Como ponto de partida da pesquisa, buscamos acompanhar a intuição de Torres Queiruga diante do problema do mal, através da utilização do conceito de maiêutica histórica, sendo este um constitutivo da teologia da Revelação desenvolvida por Torres Queiruga. É a partir dele que fundamentamos hermeneuticamente o problema do mal, reconhecendo a história como lócus da revelação de Deus, e nela compreendendo a efetividade do problema do mal, tendo em vista que o motivo da criação, por Deus, é o amor. Tal manifestação amorosa se dá, justamente, para tornar o ser humano cada vez melhor, sendo Deus o puro amor que se revela e caminha junto do homem, para com ele derrotar as inúmeras manifestações do mal, que é presença, independentemente da criação.

Diante disso, Torres Queiruga tem um papel fundamental em nossa pesquisa, pois organiza seu pensamento entre a Filosofia e a Teologia e, assim, torna possível expandirmos nesta investigação, utilizando-se intrinsecamente as Ciências da Religião e, através dela, com o objetivo de trazer o debate do problema do mal fazendo isso de maneira concomitante, sem sair da cientificidade de cada uma destas ciências, partindo da Teodiceia querugiana.

Nesse sentido, Torres Queiruga pensa o problema do mal como problema de teodiceia concebido a partir da ponerologia, que é como efetivamos a novidade desta pesquisa em Ciências da Religião.

Outra constatação importante desta pesquisa foi compreender como o problema do mal no cenário da Teodiceia desemboca no problema do Antimal, pois em Teodiceia jamais se pode ver o mal sem incidir na questão de Deus pensada filosoficamente.

Assim sendo, é válido afirmar que a Teodiceia cristã, ou piteodiceia, elaborada por Torres Queiruga, oferece-nos uma epifania crística, e nota-se o insuperável Deus-Abbá, que oferece a vida por seu filho, uma vez que o Filho se oferece ao pai como dom da graça, cumprindo a missão redentora e salvadora, simplesmente por amar. Assim, esse amor é causa de destruição do mal, uma vez que se pulveriza através das criaturas. Em suma, Deus, que é Pai ama e, por isso, transmite o amor, que tem a finalidade de destruir o mal. Amor esse que não pode se dissociar de teoria e prática. O Deus Antimal nos convoca na luta contra todo e qualquer mal no mundo, especialmente aquele que ataca o ser humano. A constatação da inevitabilidade do mal, que aparentemente poderia nos acomodar, ao contrário, deve nos empenhar continuamente no trabalho contra o mal. Assim sendo, tal projeto de amor à humanidade é reafirmado por Jesus Cristo em uma teodiceia cristã, ou seja, o Deus Antimal, que reacende a esperança e dá-nos novo sentido para continuar as lutas contra as mazelas do mundo e, sobretudo, caminha conosco para efetivação plena de sua obra de salvação.

Por conseguinte, nosso existir não é marcado pela ausência de sentido, mas pela resignificação constante do sentido a partir das problemáticas intrínsecas ao tempo vivente, sem perder de vista o Amor de Deus em Jesus, seu companheirismo conosco e a destruição do mal que aparece através de diferentes rostos, de acordo com a epocalidade. Por isso, a teodiceia que quer ser cristã nos coloca nesse dinamismo do Deus Antimal, que busca iluminar e sustentar a existência humana.

Na morte de Jesus temos a prova do amor de Deus. Prova não no sentido de que Deus entrega seu Filho para ser assassinado, mas sim entrega pessoal de Jesus, que para o bem dos demais e para mostrar o rosto do Pai enfrenta a morte imposta pelo mal e pela liberdade humana. Deus prova seu amor suportando o assassinato do Filho. Como qualquer outro crime, não entra na perspectiva da “permissão” de Deus, mas sim de algo que lhe foi imposto como “inevitável”, uma vez que as liberdades se colocaram contra o seu dinamismo amoroso criador e de salvação. Se a criação precisa ter a consistência da liberdade, dá para dizer que para Deus não era possível evitar a morte. Isso mostra o que acontece com todo o ser humano. O mal, quando a finitude o produz – seja pela constituição física ou pela liberdade –, não é nem querido, nem permitido por Deus, mas sim sofrido e suportado conosco e por nós. Assim, percebemos que Deus não nos salva do sofrimento, mas nos salva no sofrimento. Em nossa aventura histórica, Deus enfrenta conosco o sofrimento e o mal. Nós recebemos dele todo o ser, não só no momento de nossa criação, mas ao longo de toda a nossa existência. Com isso, supera-se o mal.

5. REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **A natureza do bem, O castigo e o perdão dos pecados, O batismo de crianças.** Tradução: Adaum.Fiorotti, D. Paulo A. Mascarenhaas Roxo, O. Praem. São Paulo: Paulus, 2019. Coleção Patrística.

AQUINO, T. D. "**De aeternitat mundi**" en: opúsculo e cuestiones selectasi, bas, Madrid, p.81-98, 2001.

ARENAS, O. R. **Jesus, epifania do amor do Pai.** São Paulo: Loyola, 1995.

BELLO, A. A. **O sentido do Sagrado da arcaicidade à dessacralização.** Tradução: Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, Dilson Daldoce Junior – São Paulo: Paulus, 2018.

BERGER, P.; LUCKMANN, T. **A Construção Social da Realidade.** 23. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

BOFF, L. **Jesus Cristo Libertador.** 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

BRAVO, C. L. S. J. Y su presentación del problema del mal. **Teológica Xaveriana.** Pontificia Universidade Javeriana.

CASTELAO, P. "**A Teoloxia da creación de Andrés Torres Queiruga**" en: P. Castelao e X.M. CAMMANO (eds), Repensar a Teoloxía: Recuperar o cristianismo. Galaxia, Vigo, p.185- 197, 2021.

CASTILLO, J. M. **Jesus: a humanização de Deus.** Ensaio de Cristologia. Petrópolis: Vozes, 2015.

CERIS. **Desafios do catolicismo na cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras.** São Paulo: Paulus, 2002.

Dialogando com Juan Luis Segundo. São Paulo: Paulinas, 2005. (Dialogando com).

DUARTE, J. C. A liberdade e o mal: métodos e teses. **Didaskalia**, v.15, n.2, p.327-343, 1985.

DUQUE, J. O mal: Deus em questão (?). **Didaskalia**, v.29. n.1-2, p.301-334, 1999.

ESTRADA, J. A. **A impossível teodiceia: a crise da fé em Deus e a questão do mal**. São Paulo: Paulinas, 2004.

ESTRADA, J. A. **A oração sob suspeita**. São Paulo: Loyola, 1998.

FEUERBACH, L. **La esencia del cristianismo**. 1975.

GONÇALVES, P. S. L.; NEGRO, F. M. Pensar teologicamente as religiões a partir da auto-compreensão cristã, **PARALELLUS** Revista de estudos da religião – UNICAP, v.12, n.29, 2021

GRÜN, **Jesus para estressados: imagens poderosas para superar o esgotamento**. Trad.: Milton Camargo Mota. Petrópolis, RJ: Vozes.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, (vol. I) 1988, (vol. II) 1990.

JONAS, Hans. **O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia**. Trad.: Lilian Simone Godoy Fonseca. São Paulo: Paulus, 2016.

KANT. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.

LIBANIO, J. B. O. O problema do mal. **Horizontte** – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v.5, n.9, p.13-17, 2006.

Maria Ligório Soares. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

MARTINS, M. M. B. *Unde malum: o mal em Santo Agostinho*. **Theologica**, v.47, n.2, p.541-560, 2012.

MOLTMANN, Jürgen. **O Deus Crucificado. A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã**. Trad.: Juliano Borges de Melo. Santo André, SP: Academia cristã, 2001.

MOSER, F. A. **O pecado: do descrédito ao aprofundamento**. 6. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2014.

PANSIEWICZ, R. Criação, Revelação e Salvação: Uma leitura da identidade Cristã a partir da Teologia de Andres Torres Queiruga. **REVER** – Revista de Estudos das Religião, v. 16, n. 1 (2016): Para além das imanências – Homenagem a Afonso M. L. Soares.

RICOUER, P. **A Simbólica do Mal**. 1. ed. Edições 70. Portugal, 2013

SANTO IRINEU. **Adversus haereses**. São Paulo: Paulus, 2014.

SEGUNDO, J. L. **Graça e condição humana**. Coleção Teologia aberta para o leigo adulto 2. Trad.: Luiz João Gaio. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1987.

SEGUNDO, J. L. **O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático**. Tradução de Magda Furtado de Queiroz; revisão da tradução para a 2. ed. de Afonso

SEGUNDO, J. L. **O inferno como absoluto menos: um diálogo com Karl Rahner**. Trad.: Magda Furtado Queiróz. São Paulo: Paulinas, 1998.

SEVERINO, A. J. **Metodologia do trabalho científico**. 23. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

SOUZA; W.; SILVA, J. S. D.; SOUZA, R. A. D. O perdão como alternativa ao problema do mal e do pecado na hermenêutica de Paul Ricoeur. **Revista de Cultura Teológica**, n.88, P.148-172, 2016.

TEIXEIRA, J. D. S. Dimensão escatológica do mal: significado da pena: notas em torno da fenomenologia, filosofia e teologia do mal. **Didaskalia**, v.17, n.2, p.281-333, 1987.

TEIXEIRA, J. D. S. Paul Ricoeur e a problemática do mal. **Didaskalia**, v.7, n.1, p.43-129, 1977.

TORRES QUEIRUGA, A. “El Mal inevitable: Replanteamiento de la Teodiceia”: Iglesia Viva 175/176 (1995) 37-79.

TORRES QUEIRUGA, A. **O diálogo Bayle-Leibniz acerca do mal: Unha encrucillhada decisiva na história do problema** em Simpósio sobre el Pensamiento Filosófico y Político en la ilustración Francesa, Santiago de Compostela, 9-11 de octubre de 1989, Santiago, 1992, 105 – 119.

TORRES QUEIRUGA, A. **Replanteamiento actual de la teodiceia: Secularización del mal, Ponerologia, Pisteodiceia**, em M. Fraijó y J. Masiá(eds), Cristianismo e Ilustración, cit., 241-292.

TORRES QUEIRUGA, A. **A revelação de Deus na realização humana**. São Paulo: Paulus. Trad: Afonso Maria Ligório Soares, 1995.

TORRES QUEIRUGA, A. Ateísmo e imagem cristã de Deus. **Concilium**, 2010, p. 42-54, 2010.

TORRES QUEIRUGA, A. **Autocompreensão cristã: diálogo das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2007.

TORRES QUEIRUGA, A. Camiño, intención e figura de miña teoloxía. **Encrucillada**, v.170, p.74-90, 2010.

TORRES QUEIRUGA, A. **Creio em Deus Pai: O Deus de Jesus como afirmação plena do Humano**. São Paulo: Paulinas, 1993.

TORRES QUEIRUGA, A. Da ponerologia à teodiceia: o mal na cultura secular. **Concilium**, v.329, p.92-103, 2009.

- TORRES QUEIRUGA, A. **Diálogo das religiões**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- TORRES QUEIRUGA, A. Diálogo das relixións e nova teoloxía da revelación. In: SOTER. **Religiões e Paz Mundial**. São Paulo: Paulinas, 2010.
- TORRES QUEIRUGA, A. **Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus**. Trad.: José Afonso Beraldin. São Paulo: Paulinas, 2001.
- TORRES QUEIRUGA, A. **Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2001.
- TORRES QUEIRUGA, A. El Dios de Jesús: aproximación en cuatro metáforas. **Cuadernos Aquí y Ahora**. Santander: Sal Terrae, 1991.
- TORRES QUEIRUGA, A. **Esperança apesar do mal. A Ressurreição como horizonte**. Trad.: Pedro Lima Vasconcellos. São Paulo: Paulinas, 2007.
- TORRES QUEIRUGA, A. **Esperança apesar do Mal. A ressurreição como horizonte**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- TORRES QUEIRUGA, A. **Fim do Cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte/Andrés Torres Queiruga**. Trad.: Afonso Maria Ligório Soares – São Paulo: Paulus, 2003.
- TORRES QUEIRUGA, A. **Fim do Cristianismo Pré-Moderno: desafios para um novo horizonte**. São Paulo: Paulus, 2003.
- TORRES QUEIRUGA, A. La inevitable y posible teodicea. **Iglesia Viva**, v.225, 2006.
- TORRES QUEIRUGA, A. Muerte e inmortalidad: lógica de la simiente vs. Lógica del hómulo. Isegoría: **Revista de filosofía moral y política**, 10, p.85-106, 1994.
- TORRES QUEIRUGA, A. **O Cristianismo no mundo de hoje**. São Paulo: Paulus, 1994.
- TORRES QUEIRUGA, A. **O diálogo das religiões**. São Paulo: Paulus, 1997.

TORRES QUEIRUGA, A. O mistério de Jesus o Cristo: divindade “na” humanidade. **Concilium**, v.326, p.33-44, 2008.

TORRES QUEIRUGA, A. **O que queremos dizer quando dizemos “inferno”?**. São Paulo: Paulus, 1996.

TORRES QUEIRUGA, A. **Pelo Deus do mundo no mundo de Deus: sobre a essência da vida religiosa**. São Paulo: Loyola, 2003.

TORRES QUEIRUGA, A. **Recuperar a Criação: por uma religião humanizadora**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

TORRES QUEIRUGA, A. **Recuperar a Salvação: Por uma interpretação libertadora da experiência cristã**. Trad.: Afonso Maria Ligório Soares. São Paulo: Paulus, 1999.

TORRES QUEIRUGA, A. **Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã**. São Paulo: Paulus, 1999.

TORRES QUEIRUGA, A. **Repensar a cristologia: Sondagens para um novo paradigma**. Trad.: Maria Luísa Garcia Prada. São Paulo: Paulinas, 1998.

TORRES QUEIRUGA, A. **Repensar a Cristologia: sondagens para um novo paradigma**. São Paulo: Paulinas, 1998.

TORRES QUEIRUGA, A. **Repensar a Ressurreição. A diferença cristã na continuidade das religiões e da cultura**. São Paulo: Paulinas, 2004.

TORRES QUEIRUGA, A. **Repensar a Ressurreição: A diferença na continuidade das religiões e da cultura**. Trad.: Afonso Maria Ligório Soares e Anuar Jarbas Provenzi. São Paulo: Paulinas, 2004.

TORRES QUEIRUGA, A. **Repensar a Revelação: a Revelação divina na realização humana**. São Paulo: Paulus, 2010.

TORRES QUEIRUGA, A. **Repensar a revelação: revelação divina na realização humana**. São Paulo: Paulinas, 2010.

TORRES QUEIRUGA, A. Repensar o mal na nova situação secular. **Perspectiva Teológica**, v.33, n.91, 2001.

TORRES QUEIRUGA, A. Repensar o Mal na nova situação secular. **Perspectiva Teológica**, n.91, p.309-330, 2001.

TORRES QUEIRUGA, A. **Repensar o mal: da ponerologia à teodiceia**. 1. ed. São Paulo: Paulinas, Trad: Afonso Maria Ligório Soares, 2011.

TORRES QUEIRUGA, A. **Repensar o Mal: Da Ponerologia à Teodiceia**. Arquivo eletrônico do autor.

TORRES QUEIRUGA, A. Ressurreição e liturgia funerária. **Concilium**, v.318, p.108-119, 2006.

TORRES QUEIRUGA, A. Revelación como "caer na conta": razón teológica e maxisterio pastoral. **Encrucillada**, v.149, p.5-21, 2006.

TORRES QUEIRUGA, A. Sentido e lexitimidade do "Pluralismo asimétrico". In: SOTER. **Religiões e Paz Mundial**. São Paulo: Paulinas, 2010.

TORRES QUEIRUGA, A. Teologia desde la Modernidad. **Revista Iberoamericana de Teología** 1, p.51-86, 2005.

TORRES QUEIRUGA, A. **Um Deus para Hoje**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2006.

TORRES QUEIRUGA, A. Uma teologia verdadeira. In: SOARES, A. M. L. (org.).

TORRES, A. La realización concreta de la esperanza: El mal desde la cruz y la resurrección, **Theologica xaveriana**, 2005.

USARSKI, F. P.; PASSOS, D. **Compêndio de Ciências da Religião**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2013

VARONE, F. **Esse Deus que dizem amar o sofrimento**. Aparecida, São Paulo: Editora Santuário, Trad.: José Augusto da Silva, 2001.