



José Luiz Moraes Fernandes

O PROBLEMA DO MAL E A ANTROPODICEIA
A Teologia moltmanniana como ponto de partida
para a *práxis* cristã

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia Sistemática pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Cesar Augusto Kuzma

Rio de Janeiro
março de 2022



José Luiz Moraes Fernandes

O PROBLEMA DO MAL E A ANTROPODICEIA
A Teologia moltmanniana como ponto de partida
para a *práxis* cristã

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Cesar Augusto Kuzma
Orientador
PUC-Rio

Maria Clara Lucchetti Bingemer
PUC-Rio

Edson Fernando de Almeida
UFJF

Rio de Janeiro, 09 de março de 2022.

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial do trabalho, é proibida sem a autorização da universidade, da autora e do orientador.

José Luiz Moraes Fernandes

Graduado em Licenciatura Plena de Educação Física no Centro Universitário Augusto Motta em 2008 e em Teologia pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro (STBSB) em 2018. Com experiência de 8 anos no trabalho com juventudes, atualmente exerce o pastoreio da juventude na Igreja Batista do Silvestre, localizada em Campo Grande, na zona Oeste do município do Rio de Janeiro. Pesquisador na área de escatologia, tendo como enfoque o problema do mal e a teologia moltmanniana.

Ficha Catalográfica

Fernandes, José Luiz Moraes

O problema do mal e a antropodiceia : a teologia moltmanniana como ponto de partida para a *práxis* cristã / José Luiz Moraes Fernandes ; orientador: Cesar Augusto Kuzma. – 2022.

137 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2022.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Problema do mal. 3. Antropodiceia. 4. Teologia moltmanniana. 5. *Práxis* cristã. 6. Sofrimento. I. Kuzma, Cesar Augusto. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Às presentes e futuras gerações, que entende
que o problema do mal é urgente e que nossa
esperança está em Deus. É tempo de lutar!

Agradecimentos

A Deus que, além de me dar o sopro de vida, proporcionou-me a grande oportunidade fazer parte da história de tão grande instituição como a PUC-Rio.

À minha maior companheira e esposa, que me incentivou e compreendeu a importância dessa escrita para as demais gerações. Te amo, Gabriela.

À minha filha Helena, que nasceu durante uma pandemia, proporcionando-me amadurecimento e um olhar mais atento para o tema desse trabalho.

Aos meus pais, Nelson Fernandes e Miriam de Lira Moraes Fernandes, que foram essenciais na minha formação acadêmica e sempre estiveram disponíveis quando eu precisei.

Às minhas irmãs, Juliana e Isabele Moraes Fernandes, que estiveram sempre ao meu lado, em todos os momentos.

À minha avó Valder Moraes, que na minha infância me ensinou os caminhos do Senhor e me auxiliou com conselhos em diversos momentos.

Ao meu tio e pastor Luiz Paulo, que foi o responsável, enquanto pastor presidente da Igreja Batista Central em Honório Gurgel, por proporcionar os meios necessário para minha educação teológica e para minha ordenação pastoral.

Ao meu atual pastor Mauro Alzeas, que acreditou na minha tese e em diversos momentos me apoiou, para a sua realização.

À juventude da Igreja Batista do Silvestre, que apesar o curto período de tempo, já me proporcionou um crescimento impressionante no ministério pastoral, inclusive influenciou de maneira positiva essa dissertação, trazendo novas reflexões.

À PUC-Rio, por incentivar a pesquisa acadêmica ao longo dos seus 82 anos de existência, sendo os últimos 54 destinados à relevante pesquisa teológica de impacto internacional.

Ao meu orientador, Cesar Augusto Kuzma que, atendeu o meu pedido logo no primeiro mês de aula e, com cuidado, atenção, paciência e excelência, orientou-me para que esse trabalho fosse entregue com qualidade e no prazo previsto.

Aos professores e professoras do PPG em Teologia que pude conhecer, ouvir, aprender e admirar, e aos colegas de turma da PUC-Rio e de FABAT: Dian Rangel, Chrystiano Ferraz, Ronan Lima, Thiago Marcelino, Letícia Alves, Filipe Machado e Fernando Barcelos que me acompanharam nessa caminhada acadêmica.

À CAPES pelo suporte financeiro.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Resumo

Fernandes, José Luiz Moraes; Kuzma, Cesar Augusto (orientador). **O problema do mal e a antropodiceia: A teologia moltmanniana como ponto de partida para a *práxis* cristã**, Rio de Janeiro, 2022. 137p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O problema do mal é algo que, infelizmente, está presente na história da humanidade e que afeta o ser humano, independente de sua crença, religião ou cultura. Aliado a isso, podemos considerar o mal como a ferida aberta da teologia e a rocha do ateísmo. No entanto, apesar de sua imbatível presença, esse problema precisa ser combatido através de uma *práxis* cristã responsável, coerente e obstinada. Dito isto, esta pesquisa, através de uma revisão bibliográfica, tem por objetivo propor uma reflexão coerente e relevante sobre o problema do mal e a presença de um Deus amoroso e bondoso. Sendo assim, para concatenar esses dois fatos, que aparentemente parecem contraditórios, recorreremos à teologia do teólogo alemão Jürgen Moltmann como uma proposta de resistência diante do problema do mal. Para isso, iniciaremos esta pesquisa refletindo sobre o problema do mal numa perspectiva filosófica e teológica cristã, já que o ser humano sempre buscou uma solução racional e/ou teológica para esse problema. Em seguida, nos perguntaremos sobre o lugar de Deus no sofrimento, apresentando a teologia moltmanniana a partir *teobiografia* do nosso autor, passando pelas teologias da esperança e da cruz, chegando ao exercício da justiça de Deus. Depois dessa etapa, chegaremos a pergunta sobre o lugar do ser humano diante do mal e como ele deve agir na sociedade a partir da teologia moltmanniana. Assim, esperamos que essa reflexão produza um sentimento de inconformidade, resistência e denúncia do ser humano em relação à quantidade de mal e sofrimento experimentados pela sociedade.

Palavras-chave

Problema do mal; antropodiceia; teologia moltmanniana; *práxis* cristã; sofrimento.

Abstract

Fernandes, José Luiz Moraes; Kuzma, Cesar Augusto. **The Problem of Evil and Anthropodicy: Moltmannian Theology as a Starting Point for Christian Praxis**, Rio de Janeiro, 2022. 137p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The problem of evil is something that, unfortunately, is present in the history of humanity and that affects human beings, regardless of their belief, religion or culture. Allied to this, we can consider evil as the open wound of theology and the rock of atheism. However, despite its unbeatable presence, this problem needs to be tackled through responsible, coherent and obstinate Christian praxis. That said, this research, through a literature review, aims to propose a coherent and relevant reflection on the problem of evil and the presence of a loving and kind God. Therefore, to concatenate these two facts, which apparently seem contradictory, we will resort to the theology of the German theologian Jürgen Moltmann as a proposal of resistance in the face of the problem of evil. For this, we will start this research reflecting on the problem of evil in a Christian philosophical and theological perspective, since the human being has always sought a rational and/or theological solution to this problem. Next, we will ask ourselves about the place of God in suffering, presenting the Moltmannian theology from the theobiography of our author, passing through the theologies of hope and the cross, arriving at the exercise of God's justice. After this stage, we will come to the question about the place of human beings in the face of evil and how they should act in society based on Moltmannian theology. Thus, we hope that this reflection produces a feeling of nonconformity, resistance and denunciation of the human being in relation to the amount of evil and suffering experienced by society.

Keywords

Problem of evil; anthropodicy; Moltmannian theology; Christian praxis; Suffering.

Sumário

1. Introdução	12
2. A pergunta por Deus diante do problema do mal	19
2.1. Em busca de uma definição do mal	21
2.2 O problema do mal dentro de uma perspectiva filosófica	24
2.2.1.. O mal metafísico: mal físico e mal moral	26
2.2.2. Posturas paradigmáticas da teodiceia	30
2.2.3. Do mal moral e físico à banalidade do mal	35
2.3. O mal como um problema teológico cristão	39
2.3.1. Reações humanas comuns diante do problema do mal	40
2.3.2. Um caminho a ser construído: da ponerologia ao Deus antimal	44
2.3.3. Do pecado estrutural ao mal sistêmico	48
2.4. Em busca de um rosto para Deus	52
3. Deus e o sofrimento	57
3.1. Por uma teologia contextual: a <i>teobriografia</i> de Moltmann	58
3.2. Como esperamos que Deus aja no mundo?	62
3.3. O Deus que vem: a teologia da esperança	66
3.4. O Deus humano: a teologia da cruz	70
3.4.1. O caminho de Jesus até a cruz	72
3.4.2. A cruz do ressuscitado e o <i>pathos</i> de Deus	77
3.4.3. Teologia trinitária da cruz	81
3.5. A justiça de Deus diante do mal	85
4. Antropodiceia cristã e a responsabilidade humana	91
4.1. A crise de identidade e relevância do movimento cristão	93
4.2. Antropodiceia cristã e a <i>práxis</i> contra o mal	98
4.3. Processos de libertação	101
4.3.1. Processos de libertação através do luto e da consolação	102
4.3.2. Processos de libertação psíquica	106
4.3.2.1. Libertação da idolatria e dos privilégios	107
4.3.2.2. Libertação da lei do recalque	108
4.3.2.3. Libertação da lei do parricida	110
4.3.2.4. Libertação da ilusão infantil	112
4.3.3. Processos de libertação política	115
4.3.3.1 Os círculos viciosos da morte	116
4.4. Um amor apaixonado, uma fidelidade paciente e uma esperança obstinada	121
5. Conclusão	129

Abreviaturas

FT	<i>Fratelli Tutti</i>
TdL	Teologia da Libertação

Introdução

Em 2020, o mundo foi surpreendido com a pandemia da Covid-19. No início, não compreendemos muito bem o que estava acontecendo. Lembro-me de visitar a Primeira Igreja Batista em Campo Grande (Rio de Janeiro) e no início do culto ser surpreendido com orientações de um médico, membro daquela comunidade, sobre essa nova doença. Algo muito novo para mim. Porém, foram quando as primeiras mortes começaram a surgir, que a humanidade percebeu a gravidade da situação. E, foi dentro desse cenário de mortes e sofrimentos que, ao invés da promoção do consolo e da esperança, alguns líderes religiosos começaram a disseminar o medo e a imagem de um Deus vingativo, que estava irado com o pecado da humanidade. Afirmações como: “essa pandemia é para punir os pecados da humanidade”; “Deus está irado com o mundo”; “arrependam-se, pois o julgamento de Deus não tarda”; “esse é um sinal do fim dos tempos”; “cristãos que possuem o Espírito Santo são imunes a Covid-19” foram comuns nesse início de pandemia. Essa pastoral do medo não é uma realidade nova. Jean Delumeau identificou essa pastoral na Idade Média europeia, que vivenciava outra pandemia: a peste negra¹. Porém, comparado com a nossa realidade e com os avanços tecnológicos que temos disponíveis, não deveria ser uma realidade que a pastoral do medo daquele contexto ainda fizesse eco na nossa realidade. Pastoral essa que defende a imagem de um Deus que parece ficar satisfeito quando pune a humanidade pelos seus pecados e em ver o sofrimento de sua criação.

Apesar da pandemia da Covid-19 ser um caso extraordinário, o mal e o sofrimento sempre estiveram presentes na história da humanidade e, conseqüentemente, o ser humano sempre buscou um sentido para eles. Essa afirmação é atesta pelo fato de que tanto o mal como o sofrimento produzem experiências absurdas e que fogem do controle do ser humano. Nesse sentido, esse ser humano sempre direcionou sua fé na divindade, através do clamor por socorro diante do sofrimento experimentado. Esse sofrimento pode ser produto de diversas situações históricas, como pandemias, guerras, catástrofes naturais, entre outros. Mas também pode ser encontrado de forma permanente no cotidiano de

¹ DELUMEAU, J., O pecado e o medo, p. 12. Para o aprofundamento desse assunto, sugerimos ainda a leitura da obra a História do medo no Ocidente do mesmo autor.

qualquer realidade social, como a fome, a pobreza, a violência contra mulheres e LGBTQIA+, homicídios e feminicídios, corrupções, crises ambientais, entre outros.

Em concordância com esse cenário, essa dissertação nasce desses questionamentos na vivência cotidiana, aliado ao exercício do ministério pastoral batista, principalmente, no contato com pessoas em extrema pobreza que tive a oportunidade de pastorear durante 4 anos da minha vida, enquanto morei na Comunidade da Vila Aliança, localizada no bairro Bangu no Rio de Janeiro. Comunidade composta por pessoas que vivenciam situações inumanas, sobrevivendo em ambientes insalubres, sem a mínima condição de vida, refém do tráfico de drogas e do crime institucionalizado, onde muito de seus filhos não vislumbram outra condição de vida, a não ser substituir seus pais nessa vida de crime. Um local extremamente perigoso onde, de uma hora para outra, os moradores precisavam deitar no chão dentro de uma Clínica da Família, para se proteger e proteger seus filhos(as) dos constantes confrontos com a polícia. Um local precário, onde as propostas governamentais e os direitos dos cidadãos não alcançam os moradores. Mesmo que essas situações já sejam amplamente conhecidas e noticiadas pelas mídias diariamente, o mal e o sofrimento continuam presente e já se tornaram inquilinos permanentes nestes locais. Diante dessa inquietação, o tema escolhido para essa dissertação é “O problema do mal e a antropodiceia: a teologia moltmanniana com ponto de partida para a *práxis* cristã”.

Temos como objetivo principal refletir sobre o problema do mal, para propor um caminho de *práxis* cristã coerente e relevante diante desse problema. Em outras palavras, uma proposta de responsabilidade, resistência e inconformidade do ser humano diante do problema do mal. Dessa maneira, delimitaremos nossa escrita a partir do problema do mal em uma perspectiva filosófica e teológica, sem recorrer de maneira precoce ao mistério divino ou com o intuito de produzir uma nova teodiceia, que torne Deus insensível ao mal. Porém, entendemos que as dificuldades e limitações que a teodiceia tem de manter a coerência entre a presença de um Deus amor e o mal concreto. Por essa razão, refletiremos sobre a necessidade e as dificuldades que a teologia enfrenta na superação de uma imagem tradicional de Deus, principalmente uma imagem que corrobora com o problema do mal. Ou seja, iremos demonstrar antes de tudo que

Deus odeia o mal, mas não de maneira incoerente, pois como Deus poderia odiar o mal e mesmo assim usá-lo para seus propósitos divinos? Ou, como o ser humano, que acredita em Deus, pode lutar contra o mal, se é o próprio Deus que o produz? Desse modo, utilizando uma via mais longa e trabalhosa, em concordância com a teologia moltmanniana, verificaremos a possibilidade de afirmar se é possível combater o mal ao lado de Deus dentro de uma perspectiva cristã. Pois, apesar de muitos cristãos defenderem a *práxis* contra o mal, torna-se incoerente combatê-lo ao lado de um Deus que promove o mal, para alcançar seus objetivos misteriosos e insondáveis. Afinal, ou Deus é favor do mal ou é contra. Portanto, buscaremos o máximo de coerência entre a existência de Deus e o problema do mal e se ainda é possível depositar nossas esperanças nesse Deus e indubitável combater o mal ao seu lado. Ainda como objetivo, temos a plena consciência de que o problema do mal é extremamente amplo e que a limitação humana impede que possamos dar uma solução final para esse problema. Porém, entendemos que existe uma porção desse problema que pode ser combatido e até mesmo evitado através da *práxis* cristã. Em suma, o combate ao mal moral caracterizado pela iniquidade humana.

A metodologia utilizada é a análise bibliográfica e alguns autores de destacam, como já foram informados mais acima. Porém, ainda utilizaremos contribuições teológicas de Cesar Kuzma, Maria Clara Bi gemer, Carlos Mendoza-Álvarez, Orazio Francesco Piazza, Jon Sobrino, João Batista Libanio, Gustavo Gutiérrez, Papa Francisco, entre outros que irão permear toda a dissertação. Esses autores são referência em interpretar a realidade humana, principalmente diante do mal e do sofrimento, e promover uma resposta sincera e concreta a partir da teologia. Outros referenciais como Achille Mbembe, Jean Delumeau e Hannah Arendt fortalecerão esse trabalho através da historicidade e da filosofia.

Como justificativa, recorreremos à consequência escandalosa do problema do mal, que sempre esteve e ainda continua presente na humanidade e vai desde o sofrimento concreto de suas vítimas até as pastorais que, ao invés de consolar e promover a esperança, reforça a imagem de um Deus maléfico e incoerente. Esse fato revela a falta de amor e empatia do ser humano para com o próximo, características que estão ausentes em Deus. Logo, acreditamos que este escrito poderá ajudar a identificar alguns erros da teologia cristã em relação ao problema

do mal e resgatar princípios bíblicos como amor, fidelidade, compaixão, misericórdia e esperança diante do sofrimento, para que o cristão possa se posicionar e agir de forma correta, coerente e relevante na sociedade. Pois, é justamente diante do problema do mal e da experiência do sofrimento que surge a pergunta sobre Deus e uma oportunidade de servir ao próximo.

A relevância do tema está na quantidade de mal e sofrimento vivenciados na história. Por mais que o ser humano amadureça e evolua, mesmo com o advento da modernidade e da razão, ainda assim podemos vivenciar acontecimentos como o de Auschwitz. Aliado a isso, catástrofes naturais como terremotos, maremotos, atentados terroristas, guerras, tsunamis e pandemias, que geram vítimas nos seus países de origem. Porém, são situações como fome, pobreza, exclusões, poluições, homicídios, tráfico, morte, entre outros, que vivenciamos diariamente e precisam de uma resposta urgente, pois se tornaram banais para uma porcentagem da humanidade. Portanto, é um tema que sempre incomodou a teologia, pois está permanentemente presente, mesmo que em manifestações diferentes e, sempre como algo a ser superado pela humanidade. Nas palavras de Descalzo, “é impressionante pensar que, depois de tantos séculos de história e de ciências, o homem conseguiu diminuir em poucos centímetros a montanha da dor”². Diante da urgência atual e do que importa verdadeiramente, “por que não encarar o tema do Mal?”³.

Diante de tal tema proposto, de sua justificativa e relevância, buscaremos algumas hipóteses de investigação, levantando questões como: como o cristão deve interpretar e reagir ao problema do mal? Enquanto cristãos, qual a imagem de Deus promovemos na experiência do mal e do sofrimento? E como Deus verdadeiramente se comporta diante do mal e do sofrimento humano? Será que é possível uma *práxis* cristã que concatene uma lógica racional e uma atuação de fé, sem ferir a imagem de Deus? A teologia moltmanniana revela-se suficiente para dar uma resposta que represente a resistência e o combate ao problema do mal? Hipóteses que buscaremos responder nas páginas que se seguem.

Para tal tarefa, primeiramente falaremos sobre a pergunta por Deus diante do problema do mal. Conseqüentemente, traremos uma breve conceituação do

² DESCALZO, J.L.M., Razones para iluminar la enfermedad, p. 9. Apud: AGUIAR, E. P. C., Deus e o sofrimento na obra “O Deus crucificado” de Moltmann, p. 8.

³ SOARES, A. M. L., De volta ao mistério da iniquidade, p. 17.

mal. Posteriormente, partiremos para o problema do mal dentro de uma perspectiva filosófica. Neste momento, abordaremos a sistematização proposta especificamente por Leibniz e outras posturas paradigmáticas da teodiceia através da didática de Juan Antônio Estrada. Ainda na perspectiva filosófica, abordaremos a Banalidade do Mal em Hannah Arendt e como esse mal banal é produto da irreflexão, como exemplo de uma postura moderna do tema proposto. Então, refletiremos sobre o problema do mal a partir de uma perspectiva teológica cristã. Logo, apresentaremos as principais reações humanas diante do problema do mal utilizando a didática de Adolphe Geshé. Prosseguiremos para a ponerologia e o Deus antimal, aquele que é totalmente contra o mal e o sofrimento, intuições essa que pertencem a Andrés Torres Queiruga. Abordaremos ainda as estruturas sociais, que promovem o mal, partindo de uma reflexão de pecado estrutural e chegando ao mal sistêmico como produto desse pecado. Por fim, refletiremos sobre a necessidade urgente pela busca de um rosto para Deus, que faça sentido diante do problema do mal.

No capítulo seguinte, abordaremos a questão de Deus e o sofrimento dentro da teologia moltmanniana. Para essa tarefa, começaremos apresentando a *teobiografia* de Moltmann, que é essencial para entender como a sua teologia foi construída. Partiremos para a reflexão com base na pergunta: como esperamos que Deus aja no mundo? Diante dessas reflexões preliminares, partiremos a teologia moltmanniana propriamente dita. Dividiremos essa parte em três momentos distintos. O primeiro irá refletir sobre o “Deus que vem”, baseado em algumas reflexões da teologia da esperança. O segundo irá abordar o “Deus humano”, uma reflexão a partir da teologia da cruz na obra “O Deus crucificado”. Ainda nesse segundo momento, subdividiremos em três partes. Na primeira, abordaremos o caminho que Jesus trilhou até a cruz e quais “provas” foram identificadas para justificar sua condenação. Na segunda, refletiremos sobre a cruz do ressuscitado e o *pathos* de Deus. E, por fim sobre a teologia trinitária da cruz e é o sofrimento nessa relação. Fecharemos o capítulo abordando a justiça de Deus diante do problema do mal e os desdobramentos da justificação divina para as vítimas, os agentes do mal e a estruturais sociais.

Por fim, no último capítulo faremos uma síntese entre o problema do mal e o que a teologia moltmanniana tem a nos oferecer para uma *práxis* cristã relevante no combate ao mal. Em razão disso, abordaremos a antropodiceia e a

responsabilidade cristã diante do problema do mal. Em outras palavras, a reflexão será baseada na seguinte pergunta: qual o lugar do ser humano diante do problema do mal? Iniciaremos refletindo sobre a crise de identidade e relevância no movimento cristão, utilizando principalmente as intuições de Moltmann na obra “O Deus crucificado” de maneira contextualizada. Então, avançaremos à antropodiceia propriamente dita e em como ela reque a justificação e a responsabilidade do ser humano diante do problema do mal. Mas, para alcançar esse objetivo proposto pela antropodiceia, torna-se necessário abordar três processos de libertação, a partir das reflexões moltmannianas. O primeiro vai refletir sobre a necessidade do luto e da consolação na sociedade e no amadurecimento diante do sofrimento. O segundo vai tratar da libertação psíquica, que é referente a uma libertação individual da idolatria e dos privilégios, da lei do recalque, da lei do parricida e da ilusão infantil. O terceiro vai abordar a libertação política. Para Moltmann, a libertação política só é efetiva, quando o ser humano quebra os círculos viciosos, que produzem morte. Abordaremos esses círculos, que são identificados como círculo vicioso da pobreza, da força, da alienação, da destruição da natureza e da falta de sentido e do desamparo. Por fim, fecharemos o capítulo defendendo três princípios que devem nortear a *práxis* cristã na sociedade, a saber, um amor apaixonado, uma fidelidade paciente e uma esperança obstinada.

Cabe ressaltar que não trataremos de maneira aprofundada o problema do mal e as suas diversas manifestações, pois as páginas dessa dissertação não seriam suficientes para abordar toda a história desse tema. A intenção desse trabalho é apresentar o problema do mal de maneira sucinta, numa abordagem específica da filosofia e da teologia, para se chegar a uma proposta de combate a esse problema. Não temos a intenção de nos perder na vasta reflexão desse problema ou esgotá-la. Mas apresentá-lo demonstrando a necessidade de um rosto para o Deus cristão, que seja coerente com sua ação no mundo e ainda convoque o ser humano a assumir uma posição de resistência ao seu lado contra o mal concreto.

Portanto, este escrito é para aqueles que se interessam pela temática do mal e para aqueles que o experimentam diariamente. Que possamos refletir sobre esse tema com a mente aberta e dispostos a derrubar muros, que por vezes permanecem impenetráveis, para que assim possamos amadurecer e crescer, não só como cristãos, mas como ser humanos. Mesmo que pareça incoerente e que o

caminho seja longo, não podemos desistir desse tema e muito menos admitir a morte de Deus diante do mal. Acreditamos que existe um Deus cristão que nos ama, então vamos promover esse amor de forma madura e consciente.

2

A pergunta por Deus diante do problema do mal

O objetivo desse capítulo é se perguntar sobre o lugar de Deus diante do problema do mal e quais as reflexões que podemos tirar dessa resposta. O mal, assim como o seu produto, o sofrimento, são, desde os primórdios da humanidade, uma experiência que, além de atravessar a história, apresenta-se como algo escandaloso e persistente. Nesse sentido, o ser humano sempre buscou encontrar uma resposta que trouxesse sentido diante da experiência do mal, principalmente a partir da sua crença na divindade. Por essa razão, as palavras de Soares são essenciais para todos os contextos em que presenciamos o mal, a saber, “quanto mais absurda e sem-razões parece ser a presença do mal no mundo, mais urgente é a tarefa-missão da teologia”⁴.

Apesar dessa urgência, a teologia nem sempre promoveu um discurso de esperança diante do problema do mal. Na tentativa de priorizar a defesa da imagem de Deus, a teologia acabou se tornando refém desse problema, a ponto de ignorar as críticas atuais e as questões sociais concretas. Afinal, diante das críticas da modernidade, mesmo diante de sua crise, torna-se necessário um esforço, para buscar e manter uma coerência no discurso teológico, principalmente diante da pergunta: como pode existir um Deus amoroso e onipotente, com tantos males e sofrimentos no mundo? E dentro do contexto da pós-modernidade, surge a indagação: qual o rosto que Deus assume ou deve assumir diante do problema do mal? A questão se agrava quando a teologia ignora a razão e recorre ao mistério divino cedo demais. Ou, quando o problema do mal repousa numa mesma divindade, que criou o ser humano por amor, mas o castiga segundo seus desígnios, quando bem entender, para assim alcançar algum objetivo, independentemente da quantidade de sofrimento empregada. Nessa última perspectiva, surge a pergunta: e quando o objetivo não é alcançado ou se realmente há um objetivo, como justificar o absurdo do mal?

A importância de abrir nossa pesquisa com essa temática se dá pelo fato de que é extremamente danosa a promoção de uma imagem distorcida de Deus, diante da tremenda e extrema realidade do mal. Não é por menos que, diante do

⁴ SOARES, A. M. L., De volta ao mistério da iniquidade, p. 16.

mal escandaloso e inadmissível, sob quaisquer circunstâncias, venha de onde e de quem vier, surge um sentimento blasfemo de que nem Deus teria o direito de nos fazer sofrer⁵. Se ele reclamasse esse direito, não poderia ser considerado um Deus amoroso e onipotente. Enquanto o mal impera e o sofrimento reina, certas teologias⁶ tem ignorado o clamor de pessoas que passam por sofrimentos reais e concretos, pois estão mais preocupadas em responder perguntas, sem que ninguém as tenha feito. Por consequência, as perguntas que irão permear esse capítulo serão: que sentido tem o mal em um mundo criado por um Deus amoroso e onipotente? E, será possível manter a imagem de um Deus amoroso, onipotente e que odeia o mal com coerência, diante da implacável presença do mal e do sofrimento?

Para tal tarefa, num primeiro momento, abordaremos o mal como um problema antropológico original e universal, ainda que se apresente de formas particulares, baseada em experiências subjetivas e individuais. O mal assume diversas faces e, portanto, não é um conceito unívoco, pois remete a realidade muitos distintas. Porém, o que o caracteriza como uma experiência comum e universal é a sua identificação como aquilo que fere a harmonia ou que produz o sofrimento.

O mal e o sofrimento sempre foram objeto de estudo da filosofia. Sendo assim, em um segundo momento, apresentaremos o problema do mal dentro de

⁵ SOARES, A. M. L., De volta ao mistério da iniquidade, p. 20.

⁶ GECHÉ, A., O mal, p. 126-133. Nessas páginas, o autor critica o culpabilismo exacerbado e a doutrina do castigo (justicialismo), que dificultam o avanço obtido na solidariedade com o sofredor inocente. Nesse sentido, entendemos que certas teologias fundamentalistas e tradicionais priorizam a defesa da imagem de um Deus bom e amoroso, mesmo que ele colabore com o problema do mal e, quando são pressionadas, recorrem ao mistério divino precocemente. No final, essas teologias acabam reforçando a ideia de um Deus apático, incoerente e que necessita de sangue das vítimas, para aplacar sua ira. Como exemplo, cito GRUDEM, W. A., Teologia Sistemática que, inclusive pertence à bibliografia de diversos concursos públicos como, por exemplo, para capelania das forças armadas. Esse autor defende uma visão distorcida ou, pelo menos, incoerente em relação à coexistência entre o problema do mal e a existência de Deus. Apesar de afirmar que a culpa do pecado é de responsabilidade da criatura e produto de suas más escolhas, ele defende que Deus *ordenou* a entrada do pecado no mundo (p. 404-405). O teólogo defende ainda que a crucificação de Cristo, o auge do mal em toda a história, foi também *ordenado* por Deus (p. 257). Apesar de Deus ter ordenado essas ações, o teólogo conclui que não é possível compreender como Deus pode ordenar que executemos atos maus e depois nos responsabilizar por eles, sem que o próprio Deus tenha culpa (p. 260). Em contrapartida, na visão de Queiruga é impossível mensurar o dano imenso causado pelo esquema tradicional da história da salvação, a saber, criação – pecado – castigo (mal no mundo) / promessa – redenção – perdão / salvação ou condenação escatológica. Todo o mal do mundo, incluindo o terrível sofrimento da história seriam devidos, em última e decisória instância, a um castigo divino. Castigo esse que recairia sobre bilhões de pessoas que não tem a menor responsabilidade sobre a suposta culpa inicial (QUEIRUGA, A. T., Repensar o mal, p. 242).

uma visão filosófica específica. Por consequência, abordaremos as posturas paradigmáticas da teodiceia, ou seja, a maneira como a filosofia, através de explicações racionais da realidade do mal, procurou eximir Deus da responsabilidade. Em função disso, utilizaremos a didática proposta por Juan Antônio Estrada. Apresentaremos ainda as manifestações do mal sob a didática do sistema filosófico leibniziano e suas distinções práticas, dentro de um ambiente de mudanças de paradigma da Idade Média, para a Modernidade. Ainda nesse momento, discutiremos sobre algumas características da banalidade do mal a partir das reflexões de Hannah Arendt, uma postura filosófica moderna do mal. Diante disso, partiremos da irreflexão humana, como produto do mal moral e como essa postura afeta a sociedade.

Por fim, abordaremos o problema do mal numa visão teológica. Dessa maneira, utilizaremos a visão de Adolphe Geshé, para refletirmos sobre como o ser humano reage ao problema do mal, através da sua crença em Deus. Daremos prosseguimos utilizando a intuição de Andrés Torres Queiruga, diante da sistematização de Leibniz na sua teodiceia, buscando coerência entre fé e razão, em concordância com a autonomia das realidades terrestres. Portanto, abordaremos como a ponerologia retira Deus da reflexão do problema do mal, para assim, posteriormente apresentá-lo como o Deus antimal. Refletiremos sobre discurso teológico do mal dentro das estruturas social, partindo do pecado estrutural e chegando ao mal sistêmico. Por fim, apresentaremos uma proposta, para um resgate do rosto de Deus, que dê sentido e esperança diante do mal e do sofrimento, utilizando as intuições de Maria Clara Bingemer.

2.1

Em busca de uma definição do mal

A experiência do mal e, conseqüentemente do sofrimento, sempre acompanharam a história da humanidade. Independente da crença, religião ou cultura, não há como fugir do seu enfrentamento. Desde os tempos mais remotos, filósofos, teólogos e estudiosos de diversas áreas e épocas, já se questionaram sobre qual a origem e o motivo do mal existir. O ser humano sempre buscou uma resposta para seu sofrimento, seja ela filosófica, racional ou teológica. Apesar disso, encontrar uma resposta concreta, que abarque toda a dimensão do mal e do

sofrimento sempre foi um grande desafio, pois tanto o mal, como o sofrimento, tem inúmeras facetas e dimensões, cada uma atualizada e vivenciada de forma diversificada e pessoal. Nesse sentido, desconstrói-se a ideia de que o mal concreto pode ser objetivado e/ou racionalizado, já que assume diversas particularidades. Apesar dos males serem diversos, ainda assim podemos enquadrá-lo de forma genérica e universal, como um “fenômeno antropológico original”, quando assume a característica de “algo que não deveria ser” e de “algo que causa dano” a si e aos demais⁷. Sendo assim, essa experiência nos permite falar do mal como um elemento constitutivo e geral da condição humana, embora ele se apresente de diferentes formas.

Consequentemente, essa pequena reflexão não tem por objeto destrinchar a questão do mal e do sofrimento de maneira profunda em cada particularidade. Assim como também não poderia fazê-lo, já que metodologicamente seria algo impossível, pois se comparássemos nossos males e sofrimentos com os que atingem outras pessoas e sociedades, talvez não tivéssemos direito de nos queixar. Ou seja, mesmo que o ser humano tenha a consciência de que cada pessoa padece seus próprios males e sofre de maneira singular e específica, em algum momento, ele poderia não compreender a dor do próximo⁸.

Ainda que exista esse obstáculo na tentativa de sistematizar e classificar o mal e o sofrimento de maneira justa, por sua condição subjetiva e pessoal, faz-se necessária uma reflexão sobre o mal, principalmente como algo vivenciado e presente na humanidade, assim como seu caráter permanente de questionamento diante das realidades sociais, que provocam sofrimento, como por exemplo, o contexto da pandemia da Covid-19 vivenciado atualmente. Portanto, é primordial que, para o início dessa jornada expositiva, busquemos uma definição. Sendo assim, como ponto de partida usaremos a definição que Queiruga utiliza, a partir de Mora:

O mal e o mau são, respectivamente, um substantivo e um adjetivo substantivado, e há certa tendência a retificá-los, isto é, a supor que haja algo que se chame “o mal”

⁷ QUEIRUGA, A. T., Repensar o mal, p.15. Ainda dentro da perspectiva, cabe ressaltar que Queiruga utiliza-se das expressões “fenômeno antropológico do mal” citando Walter Shulz e “algo que causa dano” a partir de Agostinho.

⁸ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 12.

ou “o mau”. Muitas concepções metafísicas do “mal” apoiam-se, explicita ou implicitamente, em semelhante retificação.⁹

Nesse sentido, Queiruga deixa claro que o mal precisa ser visto como uma “qualificação de uma ação, um acontecimento, uma coisa ou um estado de coisas, feitas primariamente em relação à vida humana, à qual de algum modo causa dano ou contradiz, e que, por conseguinte, chamamos de ‘má’ ou ‘ruim’”¹⁰. Ou seja, o mal é experimentado de maneira individualizada através da interpretação de determinada situação. Ele é uma realidade que foge da normalidade e que fere o ser humano, assim com o funcionamento harmonioso do mundo. Da experiência empírica, conclui-se se determinado acontecimento foi benéfico ou maléfico. Alinhado à essa característica primordial do mal como um experiência empírica, Haring diz que “o mal aparece sempre como uma qualidade; é, portanto, um predicado. Não existe nunca em si mesmo, mas antes em ações e nas suas consequências”¹¹. Sendo assim, o mal é o produto de uma experiência, interpretação ou ação humana, mas nunca algo em si mesmo ou desvinculado do ser humano.

A experiência do mal tem seu ponto inicial na interpretação subjetiva, dessa maneira, torna-se difícil, como já foi falado, defini-lo. Porém, é possível descrever como o mal se manifesta ou como o experimentamos. Nesse sentido, dentro da estrutura social, é importante perceber que o mal deve ser compreendido sempre em primeira pessoa e/ou em terceira pessoa. Nas palavras de Queiruga, de modo geral,

existe o mal padecido e o mal infligido, o da enfermidade e o do crime, o individual e o coletivo, o da catástrofe natural e o da traição do ou ao amigo; o mal de algum modo tolerável e o sufocamento intolerável, o que apreça ter um sentido e o que se mostra irremediavelmente absurdo... Há o mal visto à altura humana e o que intuímos no sofrimento animal, ou mesmo nas catástrofes naturais.¹²

⁹ MORA, J. F., Diccionario de Filosofia 3, p. 89. Apud: QUEIRUGA, A. T., Repensar o mal, p. 90.

¹⁰ QUEIRUGA, A. T., Repensar o mal, p. 90.

¹¹ HARING, H. Die Macht des Bosen, p. 5; 3-6. 51. 8. 89 93. Apud: QUEIRUGA, A. T., Repensar o mal, p. 90. É importante ressaltar que alguns teólogos personificam o mal. Para exemplificar, Adolphe Geshé, apesar de entender que o mal é “aquilo que não foi previsto”, personifica-o na figura do Demônio-Serpente, único responsável-culpado nesse ponto de vista (GESHÉ, A., O mal, p. 43).

¹² QUEIRUGA, A. T., Repensar o mal, p. 15.

Em outras palavras, a presença do mal pode ser percebida numa perspectiva de alteridade e empatia com o próximo. Mesmo que dentro de uma determinada cultura, contexto e/ou estrutura social, as autoridades ou um grupo seletivo de pessoa entenda que certa ação não é má em si, um indivíduo, dentro desse mesmo cenário, pode estar sofrendo e tem todo o direito de considerar aquela ação maléfica. Dessa forma, o mal é um “fenômeno antropológico original”, que, independentemente de sua manifestação, configura-se como aquilo que não deveria ser ou que foge ao bem estar coletivo e/ou individual. Nesse sentido, o mal não carece de uma definição formal, mas de um princípio norteador, que independente das suas variações. Portanto, sua consequência final é causar dano e debilitar a vida de quaisquer seres viventes, independente das diferenças, sejam elas políticas, físicas, sociais, econômicas, étnicas, sexuais, etc. Somado a isso, mesmo que o mal não seja real ou palpável, ele também pode ser imaginário, quando provoca tormento e se apresenta como algo que não deveria ser.

Por fim, ainda que alguns neguem a existência do mal, não podemos negar seu produto: o sofrimento¹³, pois também é algo que não deveria ser. Onde existe sofrimento, o mal está presente e o originou, pela sua condição de algo que fere a harmonia, seja humana, social, política, física, etc. Sendo assim, a experiência do mal pode ser caracterizada como um fenômeno primário antropológico e, que em suas manifestações, torna-se um duro desafio para a humanidade. Desafio esse que motivou tanto a filosofia quanto a teologia a buscarem uma resposta concreta para o problema do mal. Nesse sentido, é importante avançarmos na reflexão, vislumbrando a experiência do mal dentro de uma perspectiva filosófica.

2.2

O problema do mal dentro de uma perspectiva filosófica

Como o problema do mal é um fenômeno antropológico original e parte da experiência subjetiva, muitos estudiosos tentaram solucionar essa questão, que tanto tem afligido a sociedade desde os tempos mais remotos. Na esfera filosófica, esse anseio e esforço para assimilar o mal, com o objetivo de apropriar-se dele e humanizá-lo, é uma característica inerente ao antropocentrismo filosófico

¹³ BÜCHNER, G., La muert de Danton, p. 112. Apud: QUEIRUGA, A. T., Repensar o mal, p. 16.

ocidental. Dentro de uma perspectiva racional, o mal está enquadrado na contingência e finitude humana, desde que ser humano adquiriu a consciência de si mesmo e passou a se questionar sobre seu significado. Entretanto, desde os seus primórdios, há uma tentativa de apoderar-se do mal, tanto conceitual, buscando suas origens e sentidos, quanto na prática, para combatê-lo, superá-lo e dominá-lo¹⁴.

Nesse sentido, a proposta dessa reflexão não é abordar todos os pensamentos filosóficos sobre a questão do mal, muito menos aqueles que se dedicaram a defender a imagem de Deus, utilizando-se dessa ciência. Mas, para este trabalho, é importante trazer a reflexão sobre como Leibniz identificou o mal e o sistematizou. Para explicar essa classificação, utilizaremos a didática utilizada por Juan Antônio Estrada. Porém, antes de continuarmos, cabe ressaltar que a perspectiva filosófica dificilmente desvinculou-se da esfera divina na tentativa de buscar uma resposta para o problema do mal. Esse fato é identificado no Dilema de Epicuro¹⁵, na sistematização de Leibniz em sua conhecida teodiceia¹⁶, entre outros exemplos que produziram diversas imagens de um mesmo Deus diante do problema do mal.

¹⁴ ESTRADA, J. A., A Impossível teodiceia, p. 11.

¹⁵ QUEIRUGA, A. T., Repensar o mal, p. 18. Na filosofia, o famoso dilema de Epicuro, escrito nos séculos IV-III antes de Cristo, atravessa o oceano dos debates na história e chega até nós com a mesma força e atualidade. Em sua obra Repensar o mal, Queiruga, citando Epicuro e Lactâncio descrever o dilema nos seguintes termos: “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?”.

¹⁶ QUEIRUGA, A. T., Repensar o mal, p. 39. A teodiceia Leibniziana surgiu a partir da crítica ao pensamento de Pierre Bayle (1647-1706) sobre o mal. Esse trabalho não tem a pretensão de expor os pormenores do diálogo Leibniz-Bayle. Porém, na visão de Queiruga, pode-se dizer que Bayle, com uma personalidade de tipo mais “existencial”, reflete antes de tudo a impossibilidade de manter o antigo na nova situação *religiosa* criada na Europa pela Reforma. Leibniz, também reformado, porém, mais “metafísico”, responde a situação servindo-se dos recursos da nova cultura.

2.2.1.

O mal metafísico: mal físico e mal moral¹⁷

Diante do grande volume literário sobre a temática do mal, especificamente dentro da história da filosofia ocidental, o mal tem sido analisado tradicionalmente a partir de três dimensões distintas que são atribuídas ao filósofo Gottfried Wilhelm Leibniz (1645-1716), a saber, o mal metafísico, o mal físico e o mal moral. Mesmo diante da problemática encontrada nesta sistematização do mal, Estrada entende que “essa divisão tem aspecto pedagógico e hermenêutico, com o objetivo de esclarecer esses diferentes aspectos do mal, mais do que tratá-los como realidades distintas e independentes entre si”¹⁸.

Leibniz interpreta a imperfeição original e radical da criatura como *o mal metafísico*. Para Estrada, “essa imperfeição é inevitável, pois sua inexistência daria origem a divinização da criatura”¹⁹. Nesse sentido, o mal metafísico tornou-se a chave fundamental, para a compreensão racional da origem do mal e do seu desdobramento, a saber, o mal moral e o mal físico. Antes de Leibniz, Agostinho havia depositado a origem de todos os males e sofrimentos na sua doutrina do pecado original, reduzindo a questão a uma culpabilização e moralização universal do problema do mal. Leibniz, porém, faz do mal metafísico a fonte e origem de todos os males, reduzindo o problema do mal a uma limitação criacional. O aspecto contingente, finito, limitado e precedouro, próprio da ordem da criação, passa a ser visto como o mal metafísico por antonomásia, afastando o problema existencial da morte, símbolo por excelência da contingência e da finitude humana²⁰.

É importante deixar claro que a imperfeição original das criaturas é uma característica inerente da criação, portanto, não pode ser interpretada como uma limitação da ação divina. Pelo contrário, trata-se da consequência dessa ação. Por essa razão, Leibniz deixa claro que a criação não é só boa, como é a melhor possível. Assim, o mal não pode se opor à criação para criticá-la por sua

¹⁷ ESTRADA, J. A., *A impossível teodiceia*, p. 213. Estrada divide as dimensões do mal em *mal metafísico*, *mal moral* e *mal físico*. Porém, diante da definição que Leibniz faz do *mal metafísico*, Estrada entende que o tanto o *mal moral*, como o *mal físico* derivam do *mal metafísico*, equiparado ao caráter de criatura da criação. Ou seja, para Estrada, a partir de Leibniz, defende que o *mal metafísico* é a fonte e a origem da qual derivam todos os males.

¹⁸ ESTRADA, J. A., *A impossível teodiceia*, p. 9.

¹⁹ ESTRADA, J. A., *A impossível teodiceia*, p. 213.

²⁰ ESTRADA, J. A., *A impossível teodiceia*, p. 213.

deficiência, pois é parte constitutiva e inerente dela²¹. Leibniz dá um grande passo, quando coloca o mal como consequência da limitação humana. Porém, ainda assim, para Leibniz, toda a desordem é enquadrada numa espécie de ordem universal divina. Esse fato é comprovado na resposta leibniziana ao relato de Jó, quando o mesmo interpela Deus pelo sofrimento vivenciado. Na percepção de Leibniz, Deus silencia Jó apelando à ordem global da criação, lembrando-o de sua finitude e contingência. Ou seja, Deus usa o argumento *ad hominem*, para silenciar Jó, sem responder suas queixas e questionamentos provocados pelo sofrimento. Nesse sentido, Leibniz ignora os textos bíblicos que revelam um Deus criador, que luta contra a desordem e o caos presentes na criação²². Apesar dessa visão leibniziana fatalista, que entende o mal como um meio para um fim nos desígnios de Deus, é importante ressaltar que na visão de Estrada, a criação é passível de aperfeiçoamento, sendo gerada de forma livre e voluntária por Deus e que, destarte, as leis naturais poderiam ter outra configuração²³.

Na visão de Leibniz, *o mal moral* está ligado à liberdade e à responsabilidade do ser humano. Diz respeito a todo mal produzido pelas más decisões e ações humanas. O mal surge como produto das ações humanas, tendo a iniquidade, a injustiça e a opressão como seus expoentes radicais. Surge assim o problema da “maldade” como atributo humano e, às vezes, divino. E, com ele a consciência do pecado e da culpa, em contrapartida, o anseio pela justiça e perdão divino. O mal moral tem relação direta com o problema do sentido da vida e possibilita consequências imediatas para a ética, a religião e a filosofia da história²⁴.

Leibniz procurou conciliar a necessária atuação divina com a contingência imprevisível, partindo da liberdade humana sempre limitada e condicionada, mas real que é a origem do mal moral. Essa liberdade pode ser imanentemente explicada em correlação com o entendimento e a vontade. O ser humano é livre, porém sua liberdade está condicionada às influências externas, somada as

²¹ ESTRADA, J. A., *A impossível teodiceia*, p. 214.

²² ESTRADA, J. A., *A impossível teodiceia*, p. 214. Paulo nos orienta a vestirmos a armadura de Deus em Ef 6,11-13, para o combate ao mal. João nos ensina que aquele que crer em Jesus vence o mundo em 1 Jo 5,4-5. Em Lc 4,18-19, o próprio Jesus é proprietário do Espírito Santo e da unção, que o capacita para anunciar as boas novas aos pobres, sarar os contritos de coração, anunciar a redenção aos cativos, a restauração aos cegos, a liberdade aos cativos e publicar o ano da graça do Senhor.

²³ ESTRADA, J. A., *A impossível teodiceia*, p. 215.

²⁴ ESTRADA, J. A., *A impossível teodiceia*, p. 13.

tendências e paixões inerentes do ser humano. Há uma predeterminação interna da liberdade que depende da constituição do sujeito, das motivações enraizadas em sua natureza, das afeições de seu caráter e do seu contexto histórico-social. Para Leibniz, é necessário haver uma distinção entre a conduta, que se deixa levar pelas meras motivações afetivas e a que se pauta pelas ideias claras e distintas, que são as que determinam mais fortemente a vontade. Somente a conduta racionalmente determinada é compatível com a liberdade, ao passo que o comportamento afetivo e passional é imperfeito e constitui a origem do mal moral²⁵. Em outras palavras, apesar do ser humano ter uma liberdade condicionada e limitada, ele tem liberdade de escolha, tornando-se responsável pelos seus atos.

Por fim, *o mal físico*, num sentido amplo, é tudo aquilo que causa dor, sofrimento, padecimento, desgosto, mal-estar, etc. Está relacionado com o que nos desagrada, o oposto do bem físico. Não se limita somente ao prazer, mas se estende a tudo o que experimentamos como carência e privação²⁶. Em sua sistematização, Leibniz tende a diminuir o mal físico, tirando-lhe a importância. Talvez, porque os problemas existenciais concretos não o interessem tanto, em vista daqueles que podem representar objeções à racionalidade de Deus²⁷. A principal crítica ateísta ao mal físico é que Deus coopera com ele, quando poderia ter produzido uma criação melhor, com menos sofrimento. Para tentar resolver essa questão, Leibniz usa as vias tradicionais e defende que Deus quer o mal físico por três razões:

Sobre o mal físico, pode-se dizer que Deus muitas vezes o quer como (1) uma pena decorrente da culpa. Também com frequência, ele o quer como (2) um meio adequado para um fim, isto é, para impedir maiores males ou para obter maiores bens. A pena funciona também como corretiva e como exemplo. E o mal amiúde serve (3) para que melhor se aprecie o bem e para maior perfeição daquele que sofre.²⁸

Para Leibniz, a defesa de Deus diante do mal físico se resume a esse parágrafo. Primeiramente, fica evidente que em Leibniz, o mal é um castigo e sua causa é reduzida à pena pelo pecado da humanidade. Aqui ele ignora a evidência de que nem todos os homens são castigados pelo mal, muito menos na mesma

²⁵ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 219.

²⁶ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 224.

²⁷ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 224.

²⁸ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 224. Em sua obra, Estrada, citando Leibniz, reflete sobre a posição teológica do mal físico na interpretação do filósofo em sua Teodiceia nº 23.

medida. Em segundo lugar, o caráter admonitório e exemplar do sofrimento serve para legitimar o mal. Somado a isso, encontramos a dimensão pedagógica, que possibilita a luta meritória contra o mal. O mal serve de contraste, para que se aprecie o bem, como ocorre, por exemplo, com a saúde, que valorizamos mais quando a perdemos. O sofrimento, como padecimento inexplicável, está ausente da perspectiva leibniziana. Da mesma forma, omite-se o sofrimento dos animais, que foi um problema significativo para a época de Leibniz e de justificação mais difícil em razão de uma perspectiva não antropocêntrica do universo, como a dele²⁹. Além disso, não podemos esquecer-nos da conhecida funcionalização do mal físico na perspectiva de conjunto. A providência divina cuida do universo como um todo articulado e tem inúmeras razões, para não impedir os sofrimentos. Pois, em última instância, o mal produz o bem. Por esse motivo, Deus não só permite o mal, como sabiamente o possibilita e concorre para sua manifestação. Leibniz tem consciência das dificuldades que essa afirmação suscita, para qualquer pessoa sensível ao sofrimento. Contudo, nesse caso, ele as resolve utilizando o recurso da fé, renunciando os argumentos racionais e apelando para o mistério divino³⁰.

O sofrimento inerente à vida humana torna-se aqui um problema radical, objeto de reflexão filosófica, mas, sobretudo, vivência existencial onipresente. A quantidade de sofrimento acumulado na história, a que se somam as catástrofes naturais, as doenças e a dor causada pelo ser humano, é angustiante. Alguns diriam que a própria evolução natural e o progresso histórico não se processam sem uma boa dose de sofrimento. Essa perspectiva não passa despercebida na perspectiva daqueles que pretendem justificar a necessidade da dor como uma exigência da natureza e do desenvolvimento histórico, para, a partir daí, alegar a necessidade e a inevitabilidade do sofrimento. No entanto, sempre se repudiou essa perspectiva globalizante e estoica, vista como uma estratégia reducionista para aceitar o mal, por meio de sua funcionalidade³¹.

Apesar de utilizarmos a sistematização de Leibniz, a sua teodiceia não é única tentativa de defender a imagem de Deus diante do problema do mal. Diante disso, nesse momento investigaremos outras posturas paradigmáticas da teodiceia

²⁹ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 224.

³⁰ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 225.

³¹ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 11.

e suas respectivas contribuições. Seguiremos utilizando a didática do Juan Antônio Estrada.

2.2.2. Posturas paradigmáticas da teodiceia³²

A ambiguidade gerada pela experiência religiosa diante do problema do mal produziu diversas tentativas de justificar a imagem de um Deus amoroso, bondoso e todo poderoso. Pois, na visão de Estrada, se o mal é irracional e sem sentido para o ser humano, deve inevitavelmente estar em contradição com a afirmação da existência de Deus, pois Deus sempre será a referência radical, segundo a qual o ser humano formula suas pretensões de sentido e racionalidade para a sua vida. A teodiceia surge como tentativa de conciliar a existência de Deus com a do mal, tornando-o compreensível à razão. Nesse sentido Estrada entende que a teodiceia tem uma dupla função. Primeiramente, ela tenta conciliar a existência de Deus com a do mal, explicando a razão e a finalidade do mal pela perspectiva teocêntrica. Ou seja, a teodiceia torna-se um sistema motivador e explicativo do mal, quando procura dar uma resposta e um significado à dor, à morte e à imperfeição moral. Em segundo lugar, ela tem o objetivo de defender a existência de Deus contra a contestação radical de que ele pode coexistir com o mal. Dito isto, a teodiceia tenta conciliar os atributos divinos como onipotência e bondade, com a existência do mal, assim como encontrar respostas para o Dilema de Epicuro³³.

Nesse sentido, a teodiceia consegue produzir uma estreita relação entre a filosofia e a religião. Não é por menos, que, em certo sentido, ela é moderna, quer por sua nomenclatura, já que provém de Leibniz, quer por sua forma sistemática de abordar o problema do mal e de esquadrihar as vivências religiosas. Ainda assim, a problemática central sobre a qual se debruça e algumas das soluções que propõe são muito antigas. A tensão entre a existência do mal e a afirmação de

³² CABRAL, A. M.; ALMEIDA, E. F., Teodiceia, teopatia e teorevolta, p. 447-449. De forma geral, Cabral e Almeida entendem que as teodiceias consolidam-se por meio de discursos que isentam não somente Deus da autoria do mal, mas tornam a divindade imune a qualquer mal. Indo além, a teodiceia exige que o ser de Deus, de algum modo, seja incapaz de ser atuado pelo mal. Em outras palavras, o mal não atravessa o coração de Deus. Nesse sentido, a defesa de Deus diante do mal é a salvaguarda de sua indiferença ontológica em relação a ele. Ou seja, Deus se torna insensível diante do mal.

³³ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 32-33.

Deus não é um fenômeno típico da modernidade. Assim, pode-se dizer que ela remonta aos primórdios da filosofia grega, às origens das tradições bíblicas e às correntes mitológicas recebidas pelo cristianismo e pelo judaísmo³⁴.

Ao longo da história, a teodiceia foi se reformulando e atualizando, assumindo algumas tipologias. Estrada reflete sobre quatro importantes tipologias, que dentro da evolução da teodiceia, propôs-se conciliar o problema do mal e a existência de Deus. A primeira tipologia, encontrada em diversas tradições, é a da *relativização do mal*. Nessa perspectiva, o mal torna-se agente integrante da ordem natural e é relativizado. Na visão de Estrada, a relativização ocorre.

mediante ao recurso da totalidade e da perfeição do cosmo (Plotino e Leibniz) ou considerado parte da evolução natural e do desenvolvimento histórico (Hegel). Outra alternativa consiste em negar sua entidade, rebaixando-se à condição de mera “privação do bem” (Agostinho), ou de “acidente” (Boécio). O objetivo aqui é desontologizar o mal, esvaziá-lo de sua substância e reformulá-lo como um problema epistemológico cuja solução pode ser encontrada na referência à universalidade. Essa relativização tende a minimizar o sofrimento concreto, além de não resolver o problema da origem do mal. Justifica-se teoricamente o que há, e dessa forma Deus fica eximido de responsabilidade (ao ter sua obra racionalmente legitimada). É essa mesma postura que modernamente leva a minimizar o mal como algo estranho no homem, como um elemento inerente à nossa natureza “animal” (K. Lorenz e A. Gehlen).³⁵

Na visão de Estrada, esse enfoque do mal é o mais difundido hoje em dia. Por essa perspectiva, o mal é considerado algo inevitável e inerente ao cosmo, mesclado com o bem, proclamando-se a aceitação do mundo como ele é (Nietsche, os estoicos e os epicuristas, que enfatizam a ataraxia em face da dor). Em grau extremo, essa alternativa levaria ao Deus impassível e apático ou à natureza indiferente ao sofrimento humano. Nesse sentido, Estrada conclui que essa teodiceia está fadada ao fracasso, por ignorar a tragicidade da vida humana, no contexto do qual o ser humano é vítima e não simplesmente agente do mal, dada a incomensurabilidade de um mal que é existencial e não apenas racional, e que não admite ser abordado como mera problemática da razão³⁶.

A segunda tipologia enquadra o mal dentro de uma *dimensão dualista*. Essa perspectiva defende que Deus não é responsável pelo mal, atributo inerente da matéria (Platão e Plotino) ou no demiurgo ou criador do mundo (segundo uma concepção que vai dos mitos à Marcião, passa pelos gnósticos e culmina no

³⁴ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 33-34.

³⁵ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 35.

³⁶ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 35-36.

maniqueísmo). Esse dualismo é incompatível com o monoteísmo bíblico e com a convergência do bem e do ser na divindade, quer na tradição grega, quer na tradição judaico-cristã, embora subsista entranhado na concepção do Deus justiceiro, que pune tanto os maus quanto os bons, quando estes se descuidam. Não é fácil dissipar essa sombra da ambiguidade, que paira sobre a imagem de Deus. Para Estrada, essas concepções religiosas, que mostram a face demoníaca de Deus, estão mais presentes na atualidade do que se pode imaginar. A rejeição do dualismo é mais existencial do que intelectual, pois para nós é insuportável admitir a ideia de um Deus mau e cruel, que seria a maior objeção possível a qualquer proposição global de sentido para o ser humano. Tais correntes dualistas vão de encontro também com a ideia de onipotência divina. Seja como for, deixaram sua marca na antropologia e foram uma das causas da negatização do corpo e da matéria. Na realidade, a vantagem da solução dualista é que ela tem maior correspondência com os dados empíricos do que a postura relativizadora. Pelo fato de o bem e o mal serem vivencialmente experimentados como um aglutinado, é compreensível que esses adjetivos se tencionem na divindade, dando origem ao mal existente no mundo³⁷.

A terceira tipologia consiste em fazer recair o peso do mal sobre ser humano, ou seja, em *antropologizar o mal*. Essa é a solução mais presente nas filosofias cristãs, que encontram nela o grande recurso, para eximir de Deus da responsabilidade diante do problema do mal. Sua principal defesa está em dizer que o pecado provoca a culpa e a conseqüente punição. É o mal moral que gera o sofrimento e a degeneração do universo (Agostinho). Dentro dessa perspectiva, o ser humano torna-se um agente do mal e o único responsável pelos sofrimentos. Estes, por sua vez, são convertidos por Deus em instrumentos de purificação, assim como um meio para a conquista de virtudes e para o progressivo amadurecimento individual e coletivo. O grande questionamento a essa postura, ao longo de toda a tradição filosófica, é representada pela figura de Jó, que prioriza o sofrimento do inocente, a questão da injustiça, o absurdo e a arbitrariedade da dor (Camus)³⁸.

Para Estrada, a partir dessa solução, surge de novo a suspeita de um Deus arbitrário, que castiga nesta e na outra vida. Um Deus que faz recair o pecado dos

³⁷ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 36-37.

³⁸ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 37.

pais sobre os filhos ou que exige o sacrifício do inocente para satisfazer a culpa dos pecadores. É fácil perceber resquícios de dualismo nessa teodiceia. Porém, quando se imputa o mal moral à liberdade humana ou ao suposto tentador do ser humano (o demônio, diabo ou a serpente da narrativa mítica), a questão é reformulada: como o diabo pecou? Quem o tentou? Em virtude da natureza e da liberdade da referência demoníaca, bem superior à do ser humano, o problema reverte contra o próprio Deus criador. A mera alegação da liberdade é insuficiente para explicar todo o mal, tanto o que é produzido pelo ser humano, como o que é produzido pelo suposto diabo³⁹.

A questão se agrava, quando em último recurso recorremos ao mistério de Deus, por não ter resposta a um comportamento inexplicável da divindade; ou quando defendermos a validade das exigências divinas, mesmo diante de atitudes escandalosas da humanidade ou diante do repúdio da razão. Essa solução é determinante para algumas tradições fideístas atuais. Para Estrada, o ser humano deve rejeitar essas posturas e classificá-la como fatalistas, pois em última instância, elas enaltecem um Deus menos humano do que o próprio ser humano, incapaz de perdoar e protótipo da violência, embora essa última seja da alçada exclusiva do próprio Deus⁴⁰.

A quarta tipologia busca *limitar a onipotência divina*, seja porque Deus, ao criar, respeita o que é composto de bem e mal (postulado leibniziano do melhor dos mundos possíveis)⁴¹, ou porque a tensão entre o bem e o mal está tão presente no próprio Deus, que o mesmo não pode superá-la. Voltaire já dissera que “Deus faz o que pode, pois é preferível um deus bom, mesmo que limitado, ao um onipotente e malvado”⁴². Com base nessa concepção, pode-se até admitir o

³⁹ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 37-38.

⁴⁰ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 38. O postulado do “melhor dos mundos possíveis” surge a partir de duas perguntas principais. A primeira era se Deus poderia ter criado um mundo sem mal e sem pecado? Leibniz vai responder que Deus, em seu livre agir, escolhe o melhor mundo para todos, dentro das diversas possibilidades. A segunda pergunta seria: já que Deus escolheu o melhor dos mundos, por que não criou o ser humano sem a possibilidade do mal? Leibniz responde que em qualquer mundo criado, o ser humano experimentaria o mal e o sofrimento de alguma forma, já que existe uma limitação essencial da criatura (ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 206-210).

⁴¹ SOARES, A. M. L., De volta ao mistério da iniquidade, p. 136. Segundo o autor, o postulado leibniziano do melhor dos mundos possíveis promove um Deus, que ao criar, respeita o que é composto de bem e mal e, portanto, não pode lançar mão de sua onipotência indistintamente.

⁴² QUEIRUGA, A. T., Do terror de Issac ao Abbá de Jesus, p. 191. Nessa obra, Queiruga, citando Voltaire, entende que, se 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 prefiro adorá-lo como limitado a adorá-lo como mau.

sofrimento de Deus na cruz de Jesus. Contudo, na visão de Estrada, ressalvada a inevitável elucubração sobre a essência de Deus, feita sem o menor respaldo na experiência, é difícil aceitar que um Deus sofredor e impotente possa salvar o ser humano. Se o ser humano na sua aflição recorre a um Deus capaz de salvá-lo, é porque acredita que, embora seja uma criatura contingente e limitada, Deus não o é. Nesse sentido é que o ser humano pode concluir que Deus é realmente Deus. Segundo o teólogo, essa seria, portanto, uma solução definitivamente inaceitável, para a tradição bíblica, para o judaísmo, o cristianismo e o islã. Todas essas tradições afirmam categoricamente a onipotência divina em face do mal. Por outro lado, essa limitação de Deus condenaria de antemão muitos dos esforços humanos, para lutar contra o problema do mal e obstruiria o acesso às utopias de sentido. Em última instância, essa tendência reconhece que o problema é insolúvel, o que gera ceticismo e pessimismo⁴³.

Estrada ainda trabalha com uma última possibilidade. Muitos autores tentam conciliar a dimensão da bondade e da onipotência, apelando para *um final feliz da história*, quando então se dará a superação do mal. Para Estrada, essa é a solução mais interessante entre todas as tipologias, pois a dimensão de futuro possibilita a esperança, que é essencial a qualquer abordagem coerente do mal. Para o ser humano, vale bem mais um Deus consolador, porém limitado temporariamente, do que um Deus maligno. E essa perspectiva de futuro permite que a dimensão da bondade e onipotência divina coexista com a problemática do mal. Existem elementos nessa solução, que indicam a única direção racional possível, já que permite oferecer uma alternativa para a reconciliação do ser humano com o problema do mal, ainda que, em contrapartida, não resolvam a questão de sua origem e razão. Em outras palavras, fracassam como sistemas explicativos, levando-nos a perguntar se as religiões dão uma resposta coerente ao problema do mal, ou se elas, pelo contrário, limitam-se a indicar como abordá-lo⁴⁴.

Por fim, Estrada conclui que “de fato, o abandono da teodiceia é uma das alternativas mais sérias que se conjecturam na realidade, pois seria melhor continuar com um problema por resolver e deixar uma pergunta em aberto do que propor soluções insatisfatórias”⁴⁵. Porém, se a filosofia, com a teodiceia

⁴³ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 39.

⁴⁴ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 40.

⁴⁵ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 40-42.

racionalista, não foi capaz de solucionar ou dar um sentido coerente ao problema do mal, será que vale a pena buscar uma solução somente a partir do viés racional? Apesar dessa dura realidade, a teodiceia promoveu intuições e questionamentos importantes, por exemplo, como podemos encontrar sentido diante do mal e assim combatê-lo? Se o ser humano é limitado por natureza, ainda há esperança de evitarmos o mal? Para essas questões, abordaremos a visão moderna de Hannah Arendt e algumas reflexões pertinentes sobre a banalidade do mal.

2.2.3.

Do mal moral e físico à banalidade do mal

A finitude humana é o ponto de partida para a possibilidade do mal. Porém, é o mau uso da liberdade, mesmo com seu condicionamento predeterminados, que possibilita aquilo que Hanna Arendt (1906-1975) chamou modernamente de banalidade do mal. Essa forma radical do mal foi diagnosticada por Nietzsche. Juntamente com o anúncio da morte do Deus judaico-cristão e o antropocentrismo de sua época, Nietzsche preparou o caminho para a aceitação do mundo como um fato “para além do bem e do mal” e a rejeição de toda avaliação moralizante do mundo⁴⁶. O legado nietzschiano, aliado a proposta de mal radical de Kant, influenciaram Hannah Arendt a cunhar o termo Banalidade do Mal. Em sua experiência no julgamento de Adolf Eichmann como correspondente do jornal estadunidense *The New Yorker*, Arendt trouxe à tona algumas reflexões relevantes sobre o problema do mal.

A primeira delas é o fato de Arendt ser categórica em negar o caráter demoníaco de Eichmann. Para ela, “é justamente este caráter demoníaco do mal, do qual pode ainda por tal razão lembrar a lenda de Lúcifer, o anjo decaído, que exerce uma força de atração tão extraordinária sobre os homens”⁴⁷. Arendt nega qualquer tipo de influência demoníaca, quando admite que é precisamente porque os criminosos não são movidos por móveis maus e assassinos, que eles mataram não por matar, mas porque isso fazia parte das suas atribuições profissionais.

⁴⁶ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 326-327.

⁴⁷ ARENDT, H., Le cas ‘Eichmann’ et les Allemands, p. 172. Apud: DINIZ, N. S., A banalidade do mal em Hannah Arendt, p. 97.

Porém, pelo desconforto em confrontar-se com o absurdo, é mais fácil invocar os demónios ou alguma força superior, na tentativa de isentar o ser humano da responsabilidade pelo ato cometido.

Eu confesso que é mais fácil ser vítima de um diabo com forma humana ou, no sentido do procurador da corte do processo Eichmann, de uma lei que existe historicamente desde Pharaon e Haamann, que ser a vítima de um princípio metafísico, e mesmo de um palhaço qualquer que não é um louco nem um homem particularmente mau. O que nenhum de nós chega a superar no passado não é tanto o número de vítimas, mas, sobretudo, a mesquinharia desse assassinato coletivo sem consciência da culpabilidade e da mediocridade desprovida de pensamento de seu pretendido ideal.⁴⁸

No relato de Arendt, Eichmann era o instrumento perfeito para realização dos objetivos nazistas. Era organizado, regular e eficiente. Na sua função de encarregado de transporte, ele era normal e medíocre e, no entanto, perfeitamente adaptado para seu trabalho, que consistia em fazer as rodas deslizarem suavemente, no sentido literal e figurativo. Sua função era tornar a solução final normal. Com sua vaidade, exibicionismo e seus clichês pretenciosos, ele era, ao mesmo tempo, ridículo e ordinário. Nenhum exemplo melhor de assassino em massa, e, ao mesmo tempo, um perfeito homem de família. Chamar alguém de monstro não o torna mais culpado, da mesma forma que chamá-lo de besta ou demônio. Eichmann não era considerado um monstro, embora seus atos fossem monstruosos. Na verdade, o que se destacava em sua personalidade era a sua superficialidade⁴⁹.

Arendt concluiu que a gênese do comportamento de Eichmann era a sua incapacidade de refletir sobre as consequências de suas ações. Ela o descreveu como um ser humano irreflexivo, incapaz de exercer a atividade de pensar e elaborar juízo crítico e reflexivo. O seu caso não se tratava de estupidez, mas sim de uma curiosa e bastante autêntica incapacidade de pensar. Eichmann não era um insano, que odiava judeus ou um adepto fanático do antissemitismo ou ainda de qualquer outro tipo de doutrinação. Mas, um homem ambicioso, que estava farto do seu trabalho de vendedor ambulante. Sua principal motivação era a ascensão na carreira e o movimento nazista era sua oportunidade perfeita. De acordo com

⁴⁸ ARENDT, H., Le cas 'Eichmann' et les Allemands, p. 172. Apud: DINIZ, N. S., A banalidade do mal em Hannah Arendt, p. 97.

⁴⁹ DINIZ, N. S., A banalidade do mal em Hannah Arendt, p. 98-99.

Arendt, ele não conhecia o programa da S.S. e nunca tinha lido *Mein Kampf*⁵⁰. Era somente uma pessoa que cumpria cegamente as ordens de seus superiores. Em suma, sua obediência poderia ser comparada a obediência de um cadáver.

Ainda, dentro dessa questão da irreflexão, Arendt descartou a teoria da engrenagem, que atribuía a todos os participantes de um sistema, a condição de simples peças dentro de uma grande engrenagem e, portanto, não agiam enquanto indivíduos, o que significaria isentá-los da culpa e da responsabilidade individual. Fica evidente que, ao criar a expressão banalidade do mal, a autora teve a intenção de expressar a relação observada entre as atrocidades cometidas por Eichmann e a incapacidade de reflexão de seus atos cometidos, conseqüentemente, da culpa pelos seus crimes.

Além da irreflexão, outra característica marcante e ao mesmo tempo chocante em Eichmann era seu linguajar estruturado por sentenças prontas e robotizadas. A linguagem administrativa era a única que conhecia, pois ele era incapaz de pronunciar uma só frase, que não fosse um clichê. Quando conseguia formar uma frase que exercia algum efeito, ele a repetia até que se transformasse em um bordão. Isso fica bem evidenciado nas últimas palavras de Eichmann, quando disse que “após um curto intervalo, senhores, iremos nos encontrar novamente. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. Eu não esquecerei!”⁵¹.

Nesse sentido, a linguagem de Eichmann poderia ser enquadrada em um tipo de “linguagem burocrática”, aquela cuja função fundamental é criar uma alienação confortante, para os executantes e para os executados, pois estes últimos, nem de longe, entendem o significado dessas palavras. Refletindo sobre as conseqüências do uso desse tipo de linguagem, Vidal-Naquet levanta as seguintes questões: Quem poderia dizer quantas vítimas fizeram (nazistas) utilizando expressões como “tratamento especial”, para designar a morte? Quantos franceses foram tranquilizados sobre os campos soviéticos, simplesmente porque eles eram chamados de “campos de reeducação”? Simplesmente porque eles adequaram as palavras, às simples expressões com aspas⁵². Fica evidente que o uso mistificante da linguagem, repleta de eufemismos, é um traço fundamental

⁵⁰ DINIZ, N. S., A banalidade do mal em Hannah Arendt, p. 99.

⁵¹ ARENDT, H., Eichmann em Jerusalém, p. 261.

⁵² VIDAL-NAQUET, P., La banalité du mal, p. 181. Apud: DINIZ, N. S., A banalidade do mal em Hannah Arendt, p. 101.

dos sistemas totalitários. Sua função é criar e manter o afastamento da realidade, isentando o indivíduo da responsabilidade dos atos cometidos. Nesse sentido, Eichmann poderia ser comparado a um burocrata zeloso, seguidor de regulamentos, orgulhoso quando completa uma tarefa com êxito, mesmo que essas tarefas sejam encaminhar judeus para câmaras de gás, valas de morte, ou ainda, campos de concentração⁵³. Arendt conclui que quanto mais ouvia Eichmann, mais ficava evidente que a sua inabilidade de falar estava intimamente ligada a sua inabilidade de pensar, especialmente de pensar em relação ao ponto de vista de outras pessoas⁵⁴.

Por fim, o grande problema que se coloca em Eichmann é que havia muitos iguais a ele e que a maioria não era nem perversa, nem sádica, era e ainda é terrivelmente atterradoramente normal. Isso implica que este tipo de criminoso, que na realidade é identificado como *hostil generis humani*, comete seus crimes sob circunstâncias tais, que se torna quase impossível, para ele, saber ou sentir que está agindo mal⁵⁵. Para Arendt, não há dúvidas que o réu e a natureza de seus atos, assim como o próprio julgamento, despertam problemas de natureza geral, que vão muito além dos assuntos considerados em Jerusalém. Nesse sentido, é importante ressaltar as palavras de Diniz:

Eichman se torna o paradigma do homem contemporâneo, este homem que é prisioneiro da necessidade, é o *animal laborans*, que tem apenas uma vida social gregária, pois perde toda a noção de pertinência a um mundo que é o lugar onde, outrora, a palavra e a atividade livres dos homens se conjugavam. Sua vida social de massa, mas sem mundo o devora, ao mesmo tempo, sua vida privada e sua vida política, estreitada até apagar todo o espaço político. O homem da modernidade conhece assim o isolamento, que é este impasse aonde são conduzidos os homens, a partir do momento em que a esfera política de sua vida comum é destruída. Soma-se a isso o desenraizamento, que cria a desagregação das relações humanas. Ora, o que vai constituir o sujeito ideal do totalitarismo é precisamente esse homem deslocado, desagregado, que não se religa mais aos outros homens. Este sujeito destruído como sujeito político, transformado em átomo anônimo, sem consciência moral, sem vontade, sem julgamento e, por essa razão, capaz de seguir ou de fazer banalmente o mal⁵⁶.

As intuições propostas por Arendt trazem uma grande contribuição para essa pesquisa, pois identificam a irreflexão como a principal causa do mal banal. Nesse sentido, descontrói-se a ideia de um mal causado por um ser metafísico,

⁵³ KONRAD, L. R., Eichmann em Jerusalém e a banalidade, p. 53-54.

⁵⁴ ARENDT, H., Eichmann em Jerusalém, p. 65.

⁵⁵ ARENDT, H., Eichmann em Jerusalém, p. 149.

⁵⁶ DINIZ, N. S., A banalidade do mal em Hannah Arendt, p. 105-106.

mas enquadram o ser humano como principal causador do mal, principalmente em relação ao próximo. Mesmo que a perspectiva filosófica, ao longo do tempo, tenha elaborado um discurso racional e abstrato, ignorando muitas vezes a problema do mal concreto, ela defende a responsabilidade do ser humano diante do problema do mal. Desconstruída a ideia de um Deus que promove o mal ou de um ser maligno, ficam as perguntas: como podemos encontrar uma solução para o problema do mal? Será somente uma solução futura, através da esperança como concluiu Estrada? Pode o movimento cristão se contentar com uma perspectiva futura de solução para o problema do mal? Mas e o sofrimento de agora? Será que a teologia tem alguma contribuição para, além de dar sentido diante do problema do mal, renovar as forças para o seu combate hoje? O Deus da teodiceia ainda pode fazer parte desse combate ao problema do mal?

2.3

O mal como um problema teológico cristão

Depois de tratarmos o mal através de uma perspectiva filosófica, passaremos agora a dimensão teológica cristã. Essa dimensão não está relacionada em como o ser humano se pergunta sobre Deus em si mesmo, mas em quem é Deus para ele. Essa pergunta foge da mera especulação teórica e racional, para estar ligada a experiência do mal e do sofrimento de modo particular, através do dado da fé. O ser humano busca um Deus que o salve, ampare-o, dê-lhe sentido a partir daquilo que ele vive e experimenta, especialmente diante de situações de males, sofrimento e morte. A experiência teológica está ligada ao sentido da vida, ou seja, a uma experiência existencial. Por esse motivo que algumas respostas podem parecer limitadas e contraditórias, porém, tornam-se válidas, a partir do momento que dão um sentido aquele sofrimento específico⁵⁷. Mesmo assim, essa

⁵⁷ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 16-17. A observação de Estrada é que o problema do mal é tratado pelas mais variadas dimensões e maneiras. A filosofia e a religião terão papéis fundamentais nas suas especulações. Porém, em última análise, a resposta ao problema do mal, se torna válida diante da subjetividade de cada experiência. Ou seja, a resposta gera um sentido diante da relação que cada um encontra a partir do mal concreto. Nesse sentido, a proposta religiosa vai além da mera especulação do mal abstrato e, produz motivação, inspiração e amparo ao ser humano, diante do problema do mal. Na visão do teólogo, as religiões oferecem mais forma de engajamento e combate ao mal e, menos especulações e resposta racionais. Nessa mesma esteira, Queiruga diz que de certa forma, cada pessoa, grupo, ou religião, precisa ter seu repertório interpretativo, mesmo que rudimentar, para lidar com o mal e o sofrimento, todos precisam encontrar algum tipo de resposta, ou como que um *pisteodiceia*. A *pisteodiceia* significa a fé num

visão pode gerar respostas, que beiram o absurdo e corrompem a imagem do Deus cristão que não condiz com as Escrituras. Nesse sentido, torna-se necessário uma reflexão sobre a imagem de Deus diante do mal e dentro de um ambiente teológico que, ao mesmo tempo, faça sentido diante da experiência do mal concreto, mas não reforce a ideia de um Deus apático ou de um Deus que não tenha seu coração ultrapassado pelo mal.

Nesse sentido, a reflexão permeará a seguinte pergunta: o que ainda podemos falar sobre lugar que Deus ocupa diante do problema do mal, já que a teodiceia falhou? Como já foi dito, dentro das tipologias da teodiceia descritas por Estrada, o autor defende que a melhor opção é aquela que abraça a esperança divina como uma perspectiva futura. Porém, será que isso é o bastante? Como pode o movimento cristão se contentar somente com uma perspectiva futura de lutar contra o mal? E os sofrimentos de agora? Nesse sentido, usaremos o viés teológico, para trabalhar o problema do mal, conseqüentemente, utilizaremos algumas intuições. Diante da irracionalidade do mal, começaremos demonstrando como o ser humano reage ao problema do mal diante de Deus, utilizando a didática proposta do Adholp Geshé. Num segundo momento, abordaremos a questão da ponerologia, ou seja, o mal como um problema do mundo na visão de Andrés Torres Queiruga. Como um problema do mundo, iremos refletir sobre o conceito de pecado estrutural e, conseqüentemente, em como esse pecado produz o mal sistêmico. Por fim, levantaremos a necessidade do resgate de um rosto para Deus diante do mal para os dias atuais.

2.3.1.

Reações Humanas comuns diante do problema do Mal

Dentro da experiência teológica, normalmente a imagem de Deus é caracterizada como um ser bom e amoroso, porém, ao mesmo tempo, pode converter-se numa maldição para o ser humano. A relação do ser humano com Deus sempre esteve baseada na tensão entre o amor e temor. No caso do temor, alguns líderes religiosos sempre promoveram uma imagem divina pelo viés do

sentido amplo, filosófico e relativo a visão de mundo de cada pessoa ou grupo. Ela possibilita uma compreensão ou uma de encarar a realidade do mal, independente 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, Repensar o mal, p. 101-104)

medo, até mesmo para alcançar certos objetivos maléficos⁵⁸. Nesse sentido, Estrada entende que “a percepção do divino é determinada pela tradição cultural em que vivemos, de tal modo que a religião estabelecida oferece a moldura categorial para interpretarmos a manifestação do nume divino”⁵⁹. Em outras palavras, não há uma consciência religiosa pura e alienada da cultura. A experiência de Deus é sempre uma vivência humana, portanto influenciada pela cultura e contexto específicos. Sendo assim, a percepção que o ser humano tem de Deus, como por exemplo, amor e ódio, fascínio e temor, trata-se mais de uma projeção pessoal do que da realidade de Deus em si.

Nesse sentido, o ser humano reage em relação ao problema do mal e, incluindo Deus em seu discurso, busca sentido e\ou conforto diante do sofrimento. Dito isto, a primeira e mais antiga maneira de reagir ao problema do mal é *culpar a Deus*, seja de forma direta ou indiretamente. Dentro dessa reação, a conclusão mais comum seria o ateísmo⁶⁰, pois, surge a pergunta: já que Deus é bom e onipotente, por que não impede o mal? E, especula-se que: se pode e não impede, é porque não é amoroso; se quer, mas não pode, é porque não é todo-poderoso. Nessa relação polarizada, dizer que Deus “não evita” ou “permite”, no mínimo o torna cúmplice. A partir do problema do mal, nega-se a *ideia*⁶¹ da existência de um Deus bom e onipotente, na qual sua presença entra em contradição direta com o problema do mal. Essa negação seria um grito de decepção dado pelo ser humano. Um grito, com o risco sadio de transformar-se em blasfêmia, caracterizado menos por um grito contra um Deus, que eu não gostaria de negar sua existência, do que um grito contra o mal. Geshé ainda entende que esse

⁵⁸ DELUMEAU, J., Pecado e o Medo, p. 10-14. Através de sua investigação historiográfica, Delumeau constatou que o discurso religioso promoveu o medo no ocidente nos séculos XIII-XVIII. Essa promoção ocorria, primeiro porque o discurso trazia uma relação restrita entre os pecados cometidos e as punições coletivas enviadas por um Deus colérico. A declaração de um cônego de Bolonha em 1693 reflete essa visão: Deus envia três flagelos aos homens em punição de seus pecados, a saber, a fome, a guerra e a peste. Essas ameaças constituíram incessantes apelos à conversão e à penitência através do medo. Porém, esses flagelos não se aplicavam aos padres (todos podiam se confessar antes de morrer), aos tabeliões (todos poderiam fazer seus testamentos) e aos príncipes (aqueles que asseguravam a salvação do Estado). Porém, o padre era colocado em uma posição superior ao tabelião e ao príncipe, pois ele era aquele que abria e fechava a porta do paraíso.

⁵⁹ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 21.

⁶⁰ GESHÉ, A., O mal, p. 14-15.

⁶¹ GESHÉ, A., O mal, p. 15. Para o autor, concluir a não-existência de Deus a partir do mal, seria o mesmo que pressupor sua existência. Apesar do ateísmo recusar um Deus mal, a ideia de Deus não está ausente do raciocínio. Nesse sentido, o autor entende que o raciocínio em si não pressupõe a existência de Deus, que ao mesmo tempo se nega, mas sim a ideia de Deus, uma ideia que se diz contraditada pelo mal.

ateísmo (lógico ou não), na verdade, manifesta uma elevada ideia de Deus, onde é melhor negá-lo do que aceitá-lo como aquele que permite ou não quer acabar com o mal⁶².

A segunda maneira de reagir diante do problema do mal, tão clássica e tradicional quanto a primeira, seria *defender Deus*. Esse argumento vem por parte dos crentes, que pretendem refutar o argumento ateu e, em contrapartida, inocentar Deus de qualquer responsabilidade diante do mal. Porém, nessa perspectiva, é aceitável a proposta de que Deus “permite” o mal, para garantir a liberdade humana. Dessa maneira, é nesse cenário que surgem os argumentos de prova e castigo, do melhor dos mundos possíveis, da harmonia do conjunto, da impossibilidade de coexistência de dois perfeitos, Deus e o mundo, do mal como ausência do bem, ou como um não ser⁶³.

A terceira maneira, diferente das duas primeiras, *busca colocar o problema do mal em Deus*. Já que as posições de acusação e defesa anteriormente não ajudam em nada o ser humano, seria melhor passar o problema para Deus, ou seja, depositá-lo nele. Segundo o autor, não se trata de blasfêmia ou não, mas de entender que Deus está vinculado ao problema do mal⁶⁴. Certamente, o Deus cristão não pede para ser poupado ou mesmo negado diante do mal. Por ser um Deus salvador, ele se coloca diante do risco da humilhação. Nesse sentido, essa reação acaba por relevar o medo ou a descrença de que Deus não poderia suportar as críticas. Porém, a teologia tem a responsabilidade de ir até o fim na questão do mal ou, pelo menos até o seu limite, pois o mal é um problema de Deus e do ser humano. Portanto, incluir Deus nessa questão não deveria ser uma opção, mas sim algo urgente e necessário.

Ainda dentro desse entendimento de colocar o problema do mal em Deus, Geshé dá um passo a mais, incluindo mais uma dimensão de análise, a saber, *quando nos dirigimos a Deus*. O autor utiliza-se dos diálogos de Jacó, Jó e Jesus,

⁶² GESHÉ, A., O mal, p. 16.

⁶³ GESHÉ, A., O mal, p. 18-20. Na visão de Geshé, essa perspectiva traz duas dificuldades. A primeira é inocentar Deus muito depressa depois da criação, já que isso afasta Deus do diálogo. Dentro de uma verdadeira compreensão de Deus, é evidente que se Deus é salvador, também está preocupado com a questão do mal. Sendo o mal algo muito monstruoso e escandaloso, na ânsia por defender a imagem de Deus, acaba por silenciá-lo e torna inoperante o clamor da humanidade por respostas. A segunda dificuldade encontrada é que quando queremos defender algo, automaticamente estamos acusando. “Toda defesa tem algum parentesco com a acusação, pois aceita fundamentalmente a sua lógica, isto é, a de um processo” (JANKELEVITCH, V., Le Pardon, p. 100-106. Apud: GESHÉ, A., O mal, p. 19).

⁶⁴ GESHÉ, A., O mal, p. 22.

quando os mesmos falaram com Deus, seja para questioná-lo, para invocá-lo, para expressar repugnância ou aceitação da sua vontade. Nesse sentido, o ser humano além de não descartar Deus, ainda fala com Ele⁶⁵. Segundo Geshé, diante da maneira como falamos com Deus, seja para recriminá-lo ou questioná-lo, rompemos com o silêncio, certos de que podemos conservar nossa fé e dignidade como seres humanos ofendidos pelo mal e o respeito de um Deus, no qual continuamos crendo e que mantém o nosso direito ao questionamento, porque é a única coisa que nos resta⁶⁶. Parece que, nesse apelo e diálogo com Deus, a solidão do ser humano diante do escândalo do mal encontra abrigo.

Por fim, Geshé ainda vai defender que diante dessas maneiras de reagir diante do problema do mal, abre-se uma última via de entendimento, que seria retratar o mal como *uma questão de Deus*. Na visão do autor, o mal é uma questão de Deus e Ele responde a esse problema. Ao invés de permitir o mal, como a teodiceia defende, “Deus se coloca exatamente como adversário do mal, e isso é quase sua definição (*Deus contra malum*)”⁶⁷. Nesse sentido, verifica-se aqui a superioridade da visão bíblica⁶⁸ sobre a abordagem secular e filosófica. Esse mal que surpreendeu toda a criação não deve ter espaço para nenhuma transigência e deve ser combatido imediatamente. Deus se apresenta de imediato como aquele que está com ser humano nessa luta. Em outras palavras, o ser humano percebe que a luta que ele trava é a mesma de Deus, destarte, ele trava ao lado de Deus⁶⁹. Depois do terrível grito de Cristo na cruz e de sua descida ao Inferno, Deus vai se apresentar, na ressurreição, como o temível adversário e vencedor do mal. Nesse sentido, Deus aparece deste o início da *kenosis*, como aquele que está disposto a se relacionar com o ser humano e em constante oposição e denúncia contra o mal. Ele tem a iniciativa de combate e é o primeiro interessado em vencê-lo. Essa perspectiva faz eco com a visão de Queiruga, que é evidenciada no caminho que o

⁶⁵ GESHÉ, A., O mal, p. 24-25.

⁶⁶ GESHÉ, A., O mal, p. 26. Segundo o autor, falar é crer em uma presença e crer em uma presença, é crer na possibilidade da resposta.

⁶⁷ GESHÉ, A., O mal, p. 29.

⁶⁸ GESHÉ, A., O mal, p. 30. O autor exemplifica essa questão baseado nos textos de Genesis, quando Deus não concorda de maneira nenhuma com o mal. Utilizando-se de São Francisco de Sales, o autor declara que no Jardim do Éden, assim como no do Getsêmani; diante do torvelinho de Babel, assim como diante do dilúvio ou no caminho de Sodoma e Gomorra, dir-se-á que Deus fica “desanimado”.

⁶⁹ GESHÉ, A., O mal, p. 30.

autor faz da ponerologia até chegar a percepção do Deus antimal, como veremos a seguir.

2.3.2.

Um caminho a ser construído: da ponerologia ao Deus antimal.

Diante do fracasso da teodiceia, torna-se necessário uma resposta coerente em relação ao problema do mal. Para isso, Queiruga entende que esse problema precisa ser abordado de uma forma diferente, pois quando é abordado de forma abstrata (teodiceia), não produz uma resposta concreta, trazendo ambiguidade à imagem de Deus. O fato é que se imagina que o poder de Deus está de um lado e o mal, com suas consequências, de outro. Ou seja, se Deus pode tudo, então, também pode evitar o mal. Porém, ignoram-se, nesta reflexão, as consequências que isso traria para o mundo e, portanto, que simplesmente é uma ideia sem sentido. Afinal, vivemos em um mundo finito e limitado, que, conseqüentemente, produzirá um mal inevitável. Nesse sentido, é necessário desvincular, inicialmente, a ideia de Deus em relação ao mal, pois o mal deve ser tratado como um problema do mundo⁷⁰.

Para chegar a essa conclusão, destacamos quatro passos que Queiruga percorre. Em primeiro lugar, ele utiliza-se da intuição de Leibniz em sua teodiceia sobre a condição de finitude e contingência do mundo e do ser humano criado por Deus. Isso fica evidente na preposição de Queiruga, “se a partir do que sucede neste mundo for possível mostrar que a raiz do mal está na finitude, dado que qualquer mundo que pudesse existir seria necessariamente finito”⁷¹. Essa seria a intuição fundamental, afinal, diante da pergunta decisiva “de onde vem o mal?”, a resposta imediata seria: da limitação essencial da criatura. Nesse sentido, “é preciso considerar que há uma imperfeição original na criatura antes do pecado, porque a criatura é limitada essencialmente”⁷². Dessa limitação, entende-se que essa criatura não poderia saber de tudo, portanto, é passível de se equivocar e cometer erros. Quando Queiruga utilizando-se do conceito de mal metafísico em Leibniz, pode-se concluir que a limitação criacional já existia antes mesmo do

⁷⁰ POZZO, E. D., O problema do mal repensado, p. 28.

⁷¹ QUEIRUGA, A. T., Repensar o mal, p. 67.

⁷² QUEIRUGA, A. T., Repensar o mal, p. 47.

primeiro pecado. Ou seja, na visão do teólogo, Adão e Eva nunca foram perfeitos, mas sim criaturas limitadas. Por serem limitados, estão predispostos a cometer pecados e, isso não poderia ser de outra forma, pois o Deus criador não pode criar a si próprio. Sendo ele infinito, cria necessariamente algo finito. Pensar que poderia criar algo infinito ou perfeito seria o mesmo que dizer que ele cria a si mesmo, o que é um absurdo. Deus é um ser incriado e existe desde sempre e para sempre.

Contudo, cabe ressaltar que, na visão de Queiruga, a finitude não é o mal, mas é a possibilidade ou a condição que torna inevitável sua aparição em algum ponto ou momento. Conseqüentemente, é preciso reconhecer que o mal se deve por dois fatores: a finitude e o mau uso da liberdade⁷³. Esse é o segundo passo, a saber, a liberdade é uma característica inerente do ser humano limitado. Quando Deus resolve criar o ser humano *limitado*, automaticamente o cria para a *liberdade*. Nesse sentido, Estrada recorre a Leibniz, para defender que Deus admite o mal, para preservar o livre-arbítrio:

Querer que Deus não confira o livre-arbítrio às criaturas racionais é o mesmo que querer que tais criaturas não existam. Por outro lado, pretender que Deus as impeça de abusar do livre-arbítrio é o mesmo que pretender que só existem essas criaturas e que tudo foi feito para elas. Se só levasse em consideração essas criaturas, Deus certamente impediria que elas se perdessem.⁷⁴

Então, Deus não poderia ter criado um ser limitado desassociado da liberdade. É a partir do mau uso dessa liberdade, que voltamos ao que Leibniz chamou de mal moral. Porém, é inegável que a liberdade humana é sempre limitada e condicionada. Ela sofre influências do mundo externo, condicionamentos dos mais variados tipos, desde a nossa formação na infância, até as influências ideológicas, culturais, dos diversos meios e ambientes da vida e, até mesmo dos mecanismos obscuros do inconsciente, campo próprio de compreensão da psicologia. A liberdade situa-se sempre entre o voluntário e o involuntário. Sendo assim, não seria estranho questionar se a liberdade é uma mera ilusão⁷⁵. Ainda assim, como já foi dito, o ser humano sempre deve ser responsabilizado pelos atos cometidos que produzem o mal. Como Estrada diz:

⁷³ QUEIRUGA, A. T., Repensar o mal, p. 77-78.

⁷⁴ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 221.

⁷⁵ QUEIRUGA, A. T., Repensar o mal, p. 75-76.

Os sentidos nos transmitem pensamentos confusos (...) estamos submetidos as paixões, à medida que nossas percepções são confusas. Decerto não dispomos de toda a liberdade desejada, e podemos dizer, como santo Agostinho, que temos a liberdade de um escravo. Mas mesmo o escravo não deixa de ter liberdade de escolha.⁷⁶

A finitude carrega a marca de carência de não ser tudo ao mesmo tempo. Desse modo, Queiruga diz que “em última instância um mundo-sem-mal é tão contraditório como uma realidade finita-infinita, como um círculo-quadrado”⁷⁷. Nesse sentido, encontramos o terceiro passo, que está inserido na seguinte pergunta: se vivemos em um mundo tão mal, porque Deus não *criou* um mundo melhor? Como já foi dito, para Leibniz, a criação não só é boa, como a melhor possível⁷⁸. Apesar dessa defesa ferrenha dos propósitos divinos na criação, Estrada entende que Leibniz se justifica recorrendo à ideia de que se Deus optasse por outro mundo, que não fosse o nosso, ainda assim a humanidade experimentaria o mal e sofrimento de alguma forma. O ponto forte do argumento é que a liberdade da criatura produz o mal moral e que sem essa liberdade não haveria seres racionais. E, como característica de criaturas finitas, essa liberdade tem potencial para produzir o mal. Não é concebível um mundo de liberdade no qual não haja mal moral; logo, Deus não pode optar por ele, da mesma maneira como não poderia optar por um círculo-quadrado.

O quarto passo seria: se Deus sabia que o mundo seria mal, porque o criou mesmo assim? Aqui, além da bondade e da onipotência, entra em cena o atributo divino da onisciência. Afinal, Deus sabia quais seriam as consequências da sua criação limitada e mesmo assim deu prosseguimento ao seu projeto. Nesse sentido, Queiruga afirma:

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 ele e que, portanto, o mal não pode destruí-la: o mal é o impedimento, mas não definitivo.⁷⁹

⁷⁶ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 219. Em sua obra, Estrada, citando Leibniz, afirma que, apesar do ser humano ser influenciado por forças externas, ele não deixa de ter liberdade de escolha. Essa afirmação está contida na nota de rodapé nº 30 da referida página a partir da Teodiceia, n. 34; 46; 50; 52-53; 132 de Leibniz.

⁷⁷ QUEIRUGA, A. T., Repensar o mal, p. 69.

⁷⁸ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 214.

⁷⁹ QUEIRUGA, A. T., Creio em Deus Pai, p. 137.

A decisão de criar é justificada pelo amor que Deus tem pela sua criação. É o mesmo que perguntar aos pais, que mesmo sabendo que seus filhos ao nascerem, estarão expostos ao mal e a finitude, ainda assim, eles responderão que decidiram ter filhos por amor. E, que apesar do mal e do sofrimento que seus filhos experimentarão no mundo, ainda assim valeria a pena. Pois, com certeza, os pais estarão ou se esforçarão para estarem presentes na vida de seus filhos diariamente, para apoiá-los nos sofrimentos e ajudá-los a superá-los, na medida do possível.

Aliado ao que foi exposto, Queiruga propõem olhar para o mal como um problema do mundo. Ou seja, a reflexão sobre problema do mal precisa estar enquadrada fundamentalmente na *autonomia das realidades terrestres*. Na visão do autor,

se até então o mundo era visto, de modo geral e espontâneo, como continuamente transpassado no seu funcionamento, com interferências nas suas leis oriundas de influências extramundanas – fossem elas divinas, para ajudar ou castigar, ou fossem demoníacas, para tentar ou causar dano –, agora a realidade começava a ser descoberta como algo regido por leis próprias e imanentes.⁸⁰

Nesse sentido, Queiruga usa o termo “ponerologia”⁸¹, para defender que o mal é algo inevitável, que atinge a todos de maneira unânime. A ponerologia vai ser importante para entendermos como é importante que o ser humano assuma sua responsabilidade diante do mal e que o Deus criador também é aquele que se coloca como o Deus antimal⁸², que em concordância com a visão de Segundo, “não se revela, a não ser na e para a humanização dos homens e mulheres que buscam dar sentido a sua existência”⁸³. Essa presença ativa de Deus no mundo se

⁸⁰ QUEIRUGA, A. T., Repensar o mal, p. 69.

⁸¹ QUEIRUGA, A. T., Do terror de Issac ao Abbá de Jesus, p. 205-206. Nas palavras do autor, ponerologia – do grego *ponerós*, mal – é uma palavra que me atrevi a introduzir, para de alguma forma obrigar o pensamento a deter-se em seu processo e a fazer uma escala, cuja necessidade à secularização tornou-se tão evidente quanto inevitável. Porque a nova situação exige que se trate, antes de tudo, o problema do mal em e por si mesmo, com anterioridade (pelo menos estrutural) a qualquer consideração de tipo religioso. Com efeito, o mal, na dura multiplicidade de suas diversas figuras, concerne às pessoas *enquanto humanas*, independente de serem religiosas ou irreligiosas. Está aí, desde que nascemos, afetando-nos como dano que produzimos ou sofremos, como dor física ou opressão social (...). As tomadas de posição religiosas ou irreligiosas já são *respostas* de diferentes signos à idêntica questão que sua terrível presença suscita a todos.

⁸² Queiruga prefere usar a expressão “Deus como antimal” ao invés de “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 mostrando sua força. “Deus como antimal” expressa melhor a ideia da luta contínua de Deus contra o mal, também nos apoiando, sem descanso, em nossa luta (POZZO, E. D., O problema do mal repensado, p. 69).

⁸³ SEGUNDO, J. L., O dogma que liberta, p. 294.

relewa 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. Desse modo, faz-se necessário resgatar um rosto para Deus. Mas antes, veremos como o pecado pode corromper as estruturas sociais, produzindo o mal sistêmico.

2.3.3.

Do Pecado Estrutural ao Mal Sistêmico

Berger entende que o ser humano é um ser social e que, portanto, promove a ordem social, em todos os sentidos. Tanto sua gênese, quanto em sua existência em qualquer instante da história, a ordem social é um produto humano⁸⁴. Dentro da ordem social, as atividades humanas se tornam hábitos e são compartilhados dentro do grupo social, construindo uma espécie de teia social. Com o tempo, esses hábitos tornam-se institucionalizados. Porém, à medida que a atividade humana se torna institucionalizada, surge um caráter controlador, que é inerente ao processo institucionalizador. Esse controle é produto de mecanismos pré-estabelecidos, que apoiam e mantêm o funcionamento de uma determinada instituição. Tais mecanismos existem evidentemente em muitas instituições e em todas as aglomerações de instituições, a qual chamamos de sociedade⁸⁵. Ainda nesse itinerário, quando uma instituição se torna cristalizada, ela é experimentada como existindo por cima e além dos indivíduos. O ser humano experimenta as instituições como se possuísse realidade própria, realidade na qual os indivíduos se defrontam na condição de fato exterior e coercitivo⁸⁶. Ou seja,

as instituições estão aí, exteriores a ele (ser humano), persistentes em sua realidade, queira ou não. Não pode desejar que não existam. Resistem a suas tentativas de alterá-las ou de evadir-se delas. Tem um poder coercitivo sobre ele, tanto por si mesmas, pela pura força de sua facticidade, quanto pelos mecanismos de controle geralmente ligados às mais importantes delas (...) Pode achar incompreensíveis grandes setores do mundo social, talvez opressivos em sua opacidade, mas não pode deixar de considerá-las reais.⁸⁷

⁸⁴ BERGER, P., A construção da realidade social, p. 76.

⁸⁵ BERGER, P., A construção da realidade social, p. 80. No que diz respeito a gênese, o autor entende que a ordem social é resultante da atividade humana do passado. Porém, essa ordem social só continua a existir na medida em que a atividade humana continua a produzi-la.

⁸⁶ BERGER, P., A construção da realidade social, p. 80. O autor defende que esses mecanismos são a soma, que constituem o que geralmente se chama sistema de controle social.

⁸⁷ BERGER, P., A construção da realidade social, p. 86.

Dito isso, já foi exposto que o mal moral é produto do mau uso da liberdade humana, em um sentido cristão, consequência dos pecados individuais e coletivos. Para Hick, o pecado é uma desorientação no próprio núcleo do ser humano diante de sua relação com a Fonte e o Senhor da sua vida, assim como aquele determinante do seu destino. Essa desorientação na relação vertical também afeta todas as relações horizontais no domínio da criação, de tal modo que a sua pecaminosidade exprime-se em várias formas de relações com seus pares e com o mundo natural. Essas relações cindidas, distorcidas, pervertidas, ou destruídas, aliadas às atitudes correspondentes erradas, afetam tanto o autor do pecado, como a natureza e a sociedade em que o autor está inserido⁸⁸. Olhando para esse cenário, é possível que o mal moral, produto do pecado individual e coletivo, possa atingir, afetar e influenciar as estruturas sociais de modo sistêmico?

Para responder a esse questionamento, Taborda defende que o pecado social não é simplesmente um pecado em matéria social, em oposição, por exemplo, a um pecado em matéria sexual. É, antes, um pecado que, de certa forma, subsiste independente do pecador, com dinâmica própria, ultrapassando os atos do sujeito, para se “encarnar” nas estruturas da sociedade e desta forma influenciar internamente o ser humano. Portanto, para entender o pecado social, na opinião do autor, é preciso partir do conceito de “estrutura”⁸⁹. Estruturas são mecanismos que facilitam determinadas ações e dificultam outras. Elas existem em todos os níveis, como por exemplo, estruturas cósmicas, psicológicas e sociais. Toda a sociedade tem suas próprias estruturas. O problema não é tê-las ou não as ter, mas que tipo de estruturas regem a sociedade em questão, isto é, que ações tais estruturas facilitam e que ações elas dificultam. Em outras palavras, na medida em que as estruturas sociais facilitam as ações justas e dificultam as injustas, a sociedade é estruturalmente justa; na medida em que, pelo contrário, facilitam as injustas e dificultam as justas, a sociedade é estruturalmente injusta⁹⁰.

Nesse sentido, uma situação de pecado estrutural pode ser identificada em uma sociedade, quando a estrutura social vigente facilita o pecado na atuação social, política, econômica, cultural e, dificulta o bem, a justiça e as virtudes

⁸⁸ HICK, J., O mal e o Deus do amor, p. 356.

⁸⁹ TABORDA, F., Nas fontes da vida cristã, p. 77.

⁹⁰ TABORDA, F., Nas fontes da vida cristã, p. 77.

sociais. É, em outras palavras, o que podemos chamar de “injustiça institucionalizada”, ou como identificado na Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano de Puebla em 1979, “as objetivações do pecado no campo econômico, social, político e ideológico-cultural (Puebla 1113)”⁹¹. Ainda dentro dessa questão, uma estrutura social é multiplicadora. Daí o caráter especialmente pernicioso do pecado estrutural, que parece tornar-se aparentemente impossível de ser extirpado da sociedade. Para Taborda, ele não é o pecado de ninguém em particular; é o pecado de todos, “o pecado do mundo”, na expressão joanina. É o “mundo”, como o mundo mau, estruturado no pecado⁹². Sobrevivemos marcados por pecado estrutural pelo simples fato de vivermos nesta sociedade em questão. E, isso é evidenciado nas palavras de Mendoza-Álvarez, quando ele diz que “em escala global, vivemos em meio a territórios infestados de fossas clandestinas, de migrações forçadas e de estados protecionistas que somente salvaguardam os interesses vorazes de uma minoria da população”⁹³.

Nesse cenário, o pecado estrutural se converte em uma instituição, que produz o mal sistêmico. Assim como esse pecado afeta as estruturas, ele conseqüentemente caracteriza o mal produzido como sistema consolidado de experiências sociais de sofrimento. E isso é vivenciado através de exemplo, que vão desde palavras de protesto e resistência do profeta Amós, passando pelas atrocidades históricas, até aquelas promovidas pelos movimentos cristãos como a inquisição e as cruzadas, chegando até os tempos pós-modernos. Hoje, a sociedade experimenta o mal sistêmico como um sistema econômico, que produz “cultura do lixo”, “vidas para consumo” e um trabalho cada vez mais precário, que já pode ser considerado “subtrabalho ou não-trabalho”, criando sem-tetos, gente de rua, drogados, ou seja, niilistas forçados⁹⁴. Para manter seus privilégios enquanto instituição, esse sistema econômico utiliza-se daquilo que Mbembe chamou que necropoder, que pode ser entendido como uma ocupação colonial contemporânea, produzindo morte onde exerce seu domínio. Mbembe entende que o necropoder funciona da seguinte maneira:

⁹¹ TABORDA, F., Nas fontes da vida cristã, p. 78. Para o autor, ao se afirmar a existência de um pecado estrutural, não se pode satanizar a sociedade, pois não se trata de uma visão maniqueísta que dividiria a sociedade em um dualismo estrutural: os bons e os maus. As estruturas de pecado não impedem o bem, mas dificultam sua prática.

⁹² TABORDA, F., Nas fontes da vida cristã, p. 79.

⁹³ MENDOZA-ÁLVAREZ, C., A ressurreição como antecipação messiânica, p. 123- 124.

⁹⁴ SÁ, A. J., Necropoder e Necropolítica, p. 341.

A cidade do povo colonizado (...) é um lugar de má fama, povoado por homens de má reputação. Lá eles nascem, pouco importa onde ou como; morrem lá, não importa onde ou como. É um mundo sem espaço; os homens vivem uns sobre os outros. A cidade do colonizado é uma cidade com fome, fome de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade colonizada é uma via agachada, com uma cidade sobre seus joelhos⁹⁵.

Nesse caso, o necropoder é aquele que decide quem importa e quem não importa, quem é “descartável” e quem não é, para que assim possa alcançar seus objetivos. Os poderes disciplinares e biopolíticos são mantidos em relação àqueles sujeitos úteis ao sistema econômico. Também os responsáveis pela manutenção do sistema burocrático, como juízes, promotores, advogados e defensores subservientes, jamais conhecerão na própria pele os efeitos da política de morte; afinal, são os responsáveis por zelar pela manutenção dos interesses do capital. É sobre as “classes perigosas”, que recairá a necropolítica como uma forma política adequada ao capitalismo em crise estrutural, no sentido em que prioriza suas metas.

Ainda sobre a necropolítica, as execuções pelo poder público ocorrem, silenciosamente ou não, nas favelas, nas ruas, nas prisões e em tantos outros lugares afastados, física ou simbolicamente, da vida econômica. Ainda mais desesperador é o fato de que, mesmo quando tais “pequenos genocídios” são descobertos e expostos pela mídia, a população tende a apoiar essa política de morte; quando não apoiam, a memória popular infelizmente revela-se bastante curta. Além disso, o discurso punitivista, de repúdio aos Direitos Humanos, ganha força não somente pelo interesse do sistema econômico em se livrar dos indesejáveis, mas como a necessidade “espiritual” do “cidadão de bem”. Para Mbembe, o horror experimentado sob a visão da morte se transforma em satisfação quando ela ocorre no outro. É a morte do outro, sua presença física como um cadáver, que faz o sobrevivente se sentir único e, cada inimigo morto faz aumentar o sentimento de segurança do sobrevivente⁹⁶.

Aliando a esse contexto, o cenário se agrava quando pessoas que se dizem cristãs apoiam governantes, que provem o necropoder e a necropolítica. São cristãos alienados, cegos e escravos de uma idolatria política, que ainda ignoram o sofrimento concreto das vítimas desse mal sistêmico, para apoiar seus candidatos

⁹⁵ MBEMBE, A., Necropolítica, p. 135.

⁹⁶ MBEMBE, A., Necropolítica, p. 142.

a qualquer custo. Portanto, faz-se necessário uma mudança radical e profunda, passando pelo caminho da desinstitucionalização e da decolonização, pois o sangue dos inocentes é “um clamor que sobe ao céu”, como uma súplica dos sobreviventes diante de um muro de lamentações⁹⁷. Mesmo que hoje, o ser humano busque uma conversão pessoal e se arrependa dos pecados cometidos, isso não seria suficiente para transformar uma sociedade. A questão é muito mais profunda e requer um comprometimento verdadeiro e único do cristão diante desse problema social, ouvindo os necessitados e vítimas do mal sistêmico, dando voz as vítimas desse mal sistêmico e atuando de forma relevante e crítica contra sistema, que produzem o necropoder e a necropolítica, em suma, o mal sistêmico. Porém, como um cristão verdadeiro conseguirá forças para lutar contra o mal sistêmico, imerso em uma realidade em que muitas comunidades cristãs ainda encontram-se refém de uma idolatria política e, conseqüentemente, possuem líderes que promovem a imagem de um Deus que só se importa com a moralidade social, mesmo que para isso tenha que aceitar certas atrocidades? Conseqüentemente, faz-se necessário a busca de um rosto para Deus diante do mal, que renove as forças daqueles que identificam o mal sistêmico como algo nocivo à sociedade e que ainda promova uma renovação e *metanóia*, para aqueles que ainda se encontram escravos da idolatria política.

2.4

Em busca de um rosto para Deus diante do mal

O ser humano é o único ser vivo, para o qual a realidade começa e não acaba em seu próprio sentido e instinto. Enquanto o mais complexo dos seres criados, ele acredita que o horizonte vai mais além do que sua vista pode alcançar. Dessa maneira, homens e mulheres de todos os tipos ao longo da história desejaram e ainda desejam ardentemente vislumbrar o rosto de Deus, que muitas vezes se releva como mistério, mas que é experimentado no dia a dia. Dentro dessa perspectiva, surgiram diversos rostos para Deus, que de fato não encerram o

⁹⁷ MENDOZA-ÁLVAREZ, C., A ressurreição como antecipação messiânica, p. 13. Em seu livro, Carlos Mendoza-Alvarez defende que uma teologia decolonial da ressurreição não poderá ser outra coisa senão uma experiência de insurreição contra os poderes de morte que governam este mundo, principalmente porque vivermos tempos de horror produzidos pela violência sistêmica (MENDOZA-ÁLVAREZ, C., A ressurreição como antecipação messiânica, p. 21).

mistério divino, mas dão sentido as interpelações humanas. Nesse sentido, cabe a reflexão inicial de Bingemer:

Essa pluralidade religiosa, por sua vez, implica na existência de discursos sagrados e tentativas de discursos diferentes sobre o Sagrado e a Sacralidade, o Divino ou Deus, segundo os contextos em que se vive e suas características. Discursos que estarão permeados e mesmo configurados em maior ou menor proporção pelo fenômeno da secularização, que avança e transforma a visão do campo religioso e cultural, assim como pelo eclodir da convivência mais ou menos conflitante das diferentes religiões, não apenas aquelas de tradições mais antigas e institucionalizadas como também dos novos movimentos religiosos que a cada dia inventam novas sínteses para expressar a busca do ser humano de hoje por Deus e sua nomeação.⁹⁸

Dessa forma, Estrada defende que a experiência religiosa revela de que maneira o ser humano percebe a divindade. Ou seja, jamais podemos falar de Deus como ele é em si mesmo, mas sim do modo como nós o percebemos. Nesse sentido, a ambiguidade do nome divino, fascinante e tremendo, não é atribuível apenas à realidade divina, mas também à nossa forma humana de experimentá-la⁹⁹. Mesmo dentro de uma única tradição teológica, como o cristianismo, surgiram diversos rostos, para identificar Deus. Infelizmente, alguns desses rostos fortaleceram a ideia de um Deus apático; que é vingativo; que envia doenças, para castigar; que odeia o ser humano; que permite o mal, mesmo que seja absurdo; etc. Ao longo da história, a experiência religiosa frequentemente esteve impregnada de medo, terror e angústia diante da face de um Deus que poderia converter-se em maldição para o ser humano e, portanto, em uma fonte de mal. O temor a Deus, aliado ao amor, sempre foi um fator determinante e a aglutinação desses sentimentos proporcionou diferentes práticas religiosas, sacrifícios, normas, crenças e ordenamentos sociais. Esse temor à divindade é indissociável de muitas criações socioculturais humanas, tanto individuais como coletivas, e seus vestígios podem ser facilmente encontradas em todas as religiões até os dias de hoje. A religião não se funda apenas no amor, mas também no medo, ambos experimentados na experiência divina¹⁰⁰.

Nesse sentido, um dos objetivos da modernidade foi retirar a questão de Deus do cotidiano da humanidade. Para Bingemer, essa mudança de cosmovisão buscou a emancipação da humanidade em todos os níveis, através da

⁹⁸ BINGEMER, M. C., Um rosto para Deus?, p. 12.

⁹⁹ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 21.

¹⁰⁰ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 20.

racionalidade. Anteriormente, a humanidade se encontrava em um estado infantil e que, com a chegada do racionalismo, não haveria mais a necessidade de um “Ser Supremo ou um Sujeito Absoluto, que lhe ditaria as normas de conduta e organização”¹⁰¹. Ou seja, o ser humano poderia enfim chegar a qualquer conhecimento através da razão e, por eliminar Deus do circuito, poderia assim alcançar o ápice da evolução humana. Porém, Auschwitz foi o calcanhar de Aquiles da modernidade, pois como criaturas racionais poderiam ser capazes de tal barbaridade? Já que a modernidade vivenciava uma crise, volta-se para Deus com uma pergunta inquietante: como falar de Deus após os acontecimentos de Auschwitz?

Na busca por essa resposta, a partir da crise da modernidade, surge um novo paradigma: a pós-modernidade. Esse paradigma atual é caracterizado pela desconstrução de valores rígidos e pela relativização de todo o edifício conceitual aparentemente sólido da modernidade. Além da razão e da reflexão, agora retorna o desejo e a sede pelo infinito e transcendente. Para Bingemer,

é portanto, fácil ver que a questão da modernidade e sua crise, não obstante a grande extensão de seu espaço no campo religiosos brasileiro, não chega a conseguir eclipsar o problema de Deus e nem mesmo a tirar a força de questionamento que ele possui ainda muito viva e palpitante¹⁰².

Nesse sentido, a pergunta sobre Auschwitz continua a ser atualizar constantemente: como falar de Deus após os atentados terroristas de 2001? E após as enchentes de Petrópolis, Teresópolis e Nova Friburgo em 2011? E da imagem de Aylan Kurdi, de 3 anos, que foi encontrado morto na praia na Turquia e se tornou símbolo da crise migratória em 2015? E como falar de Deus diante da pandemia da Covid-19, que se iniciou em 2020? Em suma, como anunciar um Deus amoroso e onipotente diante de uma catástrofe sem precedentes? Será que ainda podemos nomeá-lo como o Senhor da história? Esses questionamentos nos revelam que a pergunta sobre o papel de Deus diante do sofrimento humano nunca terá fim, só será atualizada diante daquilo que está por vir e continuará a inquietar o ser humano.

Portanto, faz-se necessário resgatar ou construir um novo rosto para Deus de maneira urgente, que faça sentido diante do problema do mal na atualidade. Mas

¹⁰¹ BINGEMER, M. C., Um rosto para Deus?, p. 20.

¹⁰² BINGEMER, M. C., Um rosto para Deus?, p. 24

que rosto seria esse? Não um rosto que identifique Deus com o mal produzido pela humanidade, afinal, como o criador de tudo, em última instância, seria culpado de cumplicidade. Muito menos um rosto de um Deus, que não existe ou que é uma mera criação humana, para justificar seus próprios atos. Mas um rosto de um Deus verdadeiro e vivo, que se identifique com o sofrimento humano. Um rosto que demonstre o pavor e horror que Deus tem em relação ao problema do mal. Um rosto que promova uma aproximação empática e humana, a tal ponto que o ser humano se sinta confiante ao se colocar ao lado de Deus na luta contra o mal. Nesse sentido, optamos pelo Deus desarmado, que é exposto na cruz de Jesus Cristo¹⁰³. Esse rosto, em especial, confirma que o Deus que se revela nas páginas das Escrituras, é um Deus para o qual a violência é estranha. Apesar disso, a representação de Deus como guerreiro ocupa um lugar central na cosmovisão cristã tradicional. Essa representação de Deus muitas vezes permaneceu cativa de um estereótipo religioso arcaico, caracterizada por um ser que recorre à violência, para punir os infiéis e não hesita em guerrear contra os maus. Em vista disso, Bingemer defende que “é urgente romper com este estereótipo de um deus justiceiro e violento, para que possamos conhecer o Deus que é amor e bondade e cujo agir em relação aos homens é pura gratuidade, compaixão e benevolência”¹⁰⁴.

Por fim, é diante do escândalo de Jesus na cruz do calvário, que Deus foi desarmado para sempre. Na verdade, desarmaram-se de maneira mais enfática as imagens de Deus que o ser humano fabricou, para justificar suas más atitudes.

¹⁰³ É importante esclarecer que, apesar desse trabalho utilizar a teologia de Estrada e Queiruga, esses autores são abertamente contra a teologia de um Deus sofredor. Em suma, eles utilizam o argumento de que o ser humano procura um Deus que o salve, portanto, um Deus nessas condições promoveria a finitização divina e de seu poder salvador (QUEIRUGA, A. T., *Repensar o mal*, p. 161). Em outras palavras, esse Deus seria um ser que é mais miserável que eu e, por isso, quem poderia afinal me salvar do mal? Porém, Estrada e Queiruga ignoram o mistério da união hipostática (aglutinação da natureza humana e divina em Jesus Cristo) e a doutrina da *kenosis*, quando defendem que Deus não poderia sofrer. A vida de Jesus é a comprovação de que Deus tem a capacidade de sofrer e nem por isso ele seria um “Deus impotente”. O Deus que luta ao lado do ser humano, sem se identificar com o sofrimento, acaba se tornando um Deus, que não ama verdadeiramente. Só ama aquele que vive e presencia o sofrimento. Nas palavras de Bonhoeffer “Deus se humilha para entrar na realidade de criatura pecadora. Deus mesmo sofre com o sofrimento da humanidade; sofre com os oprimidos, morre com os mártires, passa fome com os famintos, sofre a enfermidade dos enfermos. Pois, na cruz, Deus se redime a si mesmo, quando redime seu povo” (BONHOEFFER, D., *Discipulado*, p. 170). Portanto, a expressão “Deus desarmado”, utilizado por Bingemer, revela a necessidade da desconstrução da imagem de um Deus dos exércitos, guerreiro, justiceiro e violento, para a reconstrução da imagem de um Deus desarmado. Este última pretende revelar um Deus, que para promover a paz e a justiça, desarma-se da sua glória e qualquer tipo de atitude violenta, fato esse que ficou revelado na crucificação de Jesus Cristo (BINGEMER, M. C., *Um rosto para Deus?*, p. 177-182).

¹⁰⁴ BINGEMER, M. C., *Um rosto para Deus?*, p. 181.

Portanto, o Deus desarmado convida o ser humano a desarmar-se também, em todos os sentidos. A história da humanidade sempre foi recheada de guerras, logo isso, faz-se necessário, através do desejo e da ação, transformar essa história de sofrimento em uma história de paz e amor, construída com a justiça e diálogo responsável¹⁰⁵. Nesse sentido, o Deus desarmado chama a todos, para essa mudança de paradigma e se coloca ao lado da humanidade, como o primeiro e principal agente contra o mal. Dessa maneira, no capítulo que se segue, iremos refletir sobre o que a teologia moltmanniana tem a nos oferecer, para atestar a necessidade e a relevância do Deus desarmado nos dias atuais.

¹⁰⁵ BINGEMER, M. C., Um rosto para Deus?, p. 182.

3

Deus e o sofrimento

No capítulo anterior, trouxemos uma breve reflexão sobre o problema do mal, tanto numa perspectiva filosófica, quanto na teológica cristã. Terminamos a reflexão trazendo a necessidade de resgate de um rosto para Deus, que corresponda as Escrituras para dos dias atuais. Nesse sentido, essa pesquisa optou pelo rosto de um Deus desarmado, que renuncia as suas defesas, para se relacionar com a humanidade de maneira pessoal. Porém, como esperamos que esse Deus aja num mundo repleto de males e sofrimentos? Se buscarmos um Deus que possa nos salvar, como podemos depositar nossas forças e esperanças em um Deus desarmado? Esses questionamentos revelam a necessidade do rosto de um Deus humano, que sofre com o sofrimento de sua criação finita e que tem um relacionamento pessoal com o ser humano. Nesse sentido, entendemos que o ser humano pode encontrar esse Deus no Cristo crucificado, que ao terceiro dia ressuscitou.

Consequentemente, diante dessa necessidade e urgência, optamos em utilizar algumas reflexões do teólogo alemão protestante Jürgen Moltmann, que irá compor a maior parte desse capítulo. Primeiramente, apresentaremos o seu testemunho como soldado alemão a serviço do regime nazista e sua experiência como prisioneiro, os quais produziu sua *práxis* teológica. Adiante, a pergunta que vai permear o restante da reflexão será: que Deus é revelado na cruz do ressuscitado na visão moltmanniana? Para refletir sobre essa questão, apresentaremos a teologia da cruz de Moltmann, que trata de como a ação de Deus se manifestação na relação da morte e ressurreição de Cristo; e como essa ação revela um Deus amoroso e ainda promove o despertar do ser humano em relação ao próximo. A partir de então, a reflexão passará por três momentos. Em um primeiro momento, iremos trazer o rosto de um “Deus que vem”, na visão da teologia da esperança. Posteriormente, abordaremos o rosto de um “Deus humano”, dentro da visão da teologia da cruz; e, finalizaremos abordando o rosto de um Deus justo e como a sua justiça atua no mundo. Essas reflexões serão importantes, para caminharmos rumo ao nosso objetivo, que será revelar como o

ser humano deve reagir e qual sua responsabilidade diante da postura do Deus desarmado.

3.1

Por uma teologia contextual: a *teobiografia* de Moltmann

A interpretação da reflexão teológica de Moltmann precisa partir da experiência que ele reflete sobre os acontecimentos de Auschwitz, que ele não viveu, de fato, mas que soube dos relatos depois e este evento impactou a sua vida, a sua visão sobre o ser humano e a sua posição de fé. Em suas publicações e palestras, é possível ver Moltmann sempre revisitando suas experiências de guerra e resgatando o contexto de onde partiu sua busca por Deus e seu encontro com a esperança cristã. Tais experiências são suas credenciais como teólogo da esperança e da cruz, que viveu em uma das épocas mais sombrias que a humanidade já presenciou. Portanto, a teologia de Moltmann e sua biografia não podem ser refletidas e apresentadas de maneira separada. Na visão do teólogo, “a teologia ocorre quando pessoas chegam ao conhecimento de Deus e percebem a presença dele com todos os seus sentidos na *práxis* da vida, da felicidade e sofrimentos”¹⁰⁶. Nesse sentido, a teologia só se torna relevante quando nasce das experiências pessoais, dentro de um contexto específico. Ela precisa ser viva, para fazer sentido e ser relevante. Dessa maneira, Moltmann se declara um teólogo que, além de se ocupar cientificamente das esperanças e das angústias das pessoas, também experimentou na prática os horrores da segunda guerra mundial, mas, no fim, como um sobrevivente¹⁰⁷. Fato esse que não deve ser entendido

¹⁰⁶ MOLTSMANN, J., Experiência de reflexão teológica, p. 11.

¹⁰⁷ MOLTSMANN, J., Vida, esperança e justiça, p. 10. Para o autor, o significado de sobrevivente traz consigo um sentimento de culpa, porém revela um espaço para conversão, onde a pena e a culpa se abrem para a esperança e para a responsabilidade de se fazer memória do sofrimento daquele que morreu. Isso fica evidente em seu relato na íntegra: em julho de 1943 fui ajudante da Força Aérea numa bateria antiaérea no centro de Hamburg, e por pouco sobrevivi ao ataque desfechado pela “operação Gomorra” da Royal Air Force no leste daquela cidade. O amigo que estava ao meu lado no equipamento de comando foi esfaqueado pela bomba que me poupou. Aquela noite clamei pela primeira vez por Deus: Meu Deus, onde estás? Desde então fui perseguido pela pergunta: Por que não estou morto também? Para que vivo? O que dá sentido à minha vida? É bom viver, porém é duro ser um sobrevivente. É preciso suportar o peso do luto. É provável que minha teologia tenha começado naquela noite, pois sou originário de uma família secularizada e não conhecia a fé. Provavelmente, todos os que escapam consideram o fato da sobrevivência não apenas uma dádiva, mas também uma incumbência.

como uma poesia religiosa, mas como uma dolorosa realidade¹⁰⁸. Ou seja, Moltmann tem como objetivo produzir uma teologia que tem preocupação concreta com a vida integral e, principalmente, por fazer teologia não apenas com a razão, mas também com o coração.

Portanto, a Teologia de Moltmann é essencialmente uma *teobiografia*¹⁰⁹, partindo do princípio que o teólogo é chamado para fazer sua teologia a partir de experiências próprias e da vida comunitária, dentro da sociedade e das identidades culturais às quais pertence. Se não for assim, a teologia se converte em um discurso vazio e sem eco na sociedade, quando se afasta dessa dinâmica reveladora de Deus no envolver-se com o mundo, pois “nessa época de crise de Deus, a teologia não pode dar-se ao luxo de apresentar seu discurso de Deus como uma doutrina atrofiada por excesso de objetividade”¹¹⁰. Nesse sentido, torna-se fundamental ler e interpretar o sofrimento pessoal e coletivo, para assim produzir um discurso sobre Deus, que promova sentido e consolo. Nas palavras de Moltmann, “primeiro vem a experiência, depois a teologia; primeiro a paixão, em seguida a ação”¹¹¹.

Dito isso, Moltmann é um dos teólogos mais expressivos no mundo contemporâneo. Teólogo alemão de confissão cristã reformada, Moltmann nasceu em 8 de abril de 1926 em Hamburgo, na Alemanha. Aos dezessete anos, foi convocado para o *front* do exército alemão. Na guerra, destacamos duas experiências, que são essenciais para compreender a teologia moltmanniana. A primeira ocorreu em 1943, numa operação chamada “Sodoma e Gomorra”. Depois de um intenso bombardeiro, que destruiu sua cidade natal, Moltmann percebe-se numa crise existencial. Segundo seu relato, “a bomba que esfacelou um de meus colegas, ao meu lado, me poupou de modo indescritível. Naquela noite de morte em massa, eu gritei pela primeira vez por Deus: Meu Deus, onde tu estás? Onde está Deus?”¹¹². A pergunta não era porque Deus permitiu o acontecimento, mas onde ele se encontrava em tal situação. Se estava distante acima dos céus, em seu sublime trono, ou se estava presente e sofrendo com

¹⁰⁸ MOLTSMANN, J. No fim, o início, p. 49.

¹⁰⁹ KUZMA, C. A., O futuro de Deus na missão da esperança, p. 79-100. Kuzma, em sua pesquisa biográfica, apresenta a vida de Moltmann de forma teológica, destacando os pontos fundamentais da teologia da esperança do teólogo alemão.

¹¹⁰ METZ, J. B., Memória passionis, p. 99. Apud: AGUIAR, E. P. C., Deus e o sofrimento na obra “O Deus crucificado” de Moltmann, p. 15.

¹¹¹ MOLTSMANN, J., Experiência de reflexão teológica, p. 32.

¹¹² MOLTSMANN, J., Vida, esperança e justiça, p. 10.

todos. Nesse sentido, dois problemas ficaram evidentes: “o problema teórico de acusar Deus diante da dor e do sofrimento das vítimas (o chamado problema da teodiceia) e o problema existencial acerca da comunhão com Deus no sofrimento”¹¹³. O primeiro pressupõe um Deus apático e distante no céu, o segundo a busca de um Deus compassivo. Essa primeira experiência forneceu um ponto de partida, para sua análise e reflexão da esperança cristã. Moltmann experimentou a “esperança que vem de Deus”¹¹⁴. Esperança essa que o resgatou de suas crises existenciais, sendo em vários momentos a força que o manteve vivo. Nas palavras do teólogo,

as minhas experiências de morte no final da guerra, meus períodos de depressão por causa da culpa do meu povo e os perigos interiores da resignação completa atrás do arame farpado foram, para mim, o primeiro *locus theologicus* e continuaram no recôndito da minha alma¹¹⁵.

Após vivenciar os acontecimentos de “Sodoma e Gomorra”, o jovem Moltmann foi capturado pelos ingleses na Bélgica, em 1945, mantido prisioneiro até 1948. A sua segunda grande experiência foi marcada pela apatia e indiferença, a ponto de sentir-se um “morto-vivo”. Isso fica evidente no seu relato:

O meu mundo interior desabou. Eu recolhi meu coração que sangrava dentro de uma carapaça de imperturbabilidade e apatia. Isso foi uma forma de prisão interna para a alma, somada à prisão externa. Uma pessoa pode se tornar tão apática e indiferente que não é capaz de sentir nada: nem alegria, nem dor. Então não se vive mais, torna-se como que um morto-vivo.¹¹⁶

Apesar de ter sobrevivido ao bombardeiro de sua cidade natal, Moltmann perdeu todas as esperanças durante seus três anos como prisioneiro. Nesse período, sua vida foi marcada pela intensa batalha que teve contra Deus, aos moldes do relato de Jacó com o Anjo do Senhor. Segundo Moltmann, tratou-se de “uma luta contra o lado mais obscuro de Deus, contra a sua face abscondita, contra o ‘não’ de Deus”, no ambiente de guerra e durante a miséria, que vivenciou em seu tempo de prisão¹¹⁷. Porém, mesmo imerso em uma crise existencial, Moltmann experimentou, por outro lado, uma nova esperança. Foi essa esperança que lhe deu forças, para suportar esse período e garantir, não apenas a sua

¹¹³ MOLTSMANN, J., No fim, o início, p. 80.

¹¹⁴ MOLTSMANN, J., Experiência de reflexão teológica, p. 18.

¹¹⁵ MOLTSMANN, J., Experiência de reflexão teológica, p. 18.

¹¹⁶ MOLTSMANN, J., Vida, esperança e justiça, p. 10.

¹¹⁷ MOLTSMANN, J., Vida, esperança e justiça, p. 10.

sobrevivência mental e moral, mas também física, impedindo-o de se entregar diante daquela situação¹¹⁸.

No período em que esteve prisioneiro nos campos da Bélgica e da Escócia, Moltmann relata mais três experiências fundamentais, que deram início ao despertar de sua fé. A primeira foi quando estava empurrando um veículo pelo campo de prisioneiro da Bélgica e de repente se deparou com uma cerejeira florescendo. Naquele momento, era como se a vida tivesse olhado em seus olhos, a ponto de Moltmann quase cair inconsciente naquele local. Este, segundo o jovem prisioneiro, foi a primeira centelha de vida, que queimou novamente dentro de seu coração¹¹⁹. A segunda experiência foi produto da solidariedade e hospitalidade dos trabalhadores escoceses. Segundo Moltmann, os habitantes locais chamavam os prisioneiros de guerra pelo nome, mesmo com os números em suas roupas para identificá-los. Existia uma humanização dos prisioneiros por parte da população local. Moltmann se sentiu renovado com aquela atitude, pois os escoceses tratavam seus antigos inimigos com uma hospitalidade tão natural e tão humana, que ele se sentia envergonhado¹²⁰. Por fim, sua última experiência foi a mais marcante, despertando uma reflexão teológica profunda. Moltmann havia recebido uma bíblia como presente de um capelão do exército inglês. No mesmo dia, teólogo foi profundamente marcado pela leitura de dois textos, conforme relatado:

À noite, li primeiro os salmos de lamentação do Antigo Testamento. Com a leitura do Salmo 39 (v. 3, 5, 12), me senti tocado. Isso foi ao fundo de minha alma. Depois, li o Evangelho de Marcos e encontrei a passagem que menciona o grito de morte de Jesus: ‘Meu Deus, por que me desamparaste?’. Eu comecei a entender o Jesus que foi atribulado por Deus, exatamente porque me senti entendido por Ele.¹²¹

Essa experiência fez com que o jovem Moltmann se sentisse identificado com o abandono e o sofrimento de Jesus na cruz. Foi no grito do Cristo abandonado na cruz, que Moltmann encontrou Deus presente. Naquele momento, ele entendeu que toda dor e sofrimento presentes eram representados na cruz de Jesus. Com o passar dos anos, a compreensão que Moltmann adquiriu com essa experiência mostrou-lhe que Deus não é silencioso e nem apático, mas solidário e,

¹¹⁸ MOLTSMANN, J., Vida, esperança e justiça, p. 10.

¹¹⁹ MOLTSMANN, J., Vida, esperança e justiça, p. 11.

¹²⁰ MOLTSMANN, J., Vida, esperança e justiça, p. 11.

¹²¹ MOLTSMANN, J., Vida, esperança e justiça, p. 11.

ao mesmo tempo, sofredor. Moltmann foi capaz de reformular o conceito de Deus a partir da visão da solidariedade.

Em 1948, deixou o cativeiro, voltando para a Alemanha como cristão e disposto a prosseguir com os estudos teológicos. Doutorou-se na Universidade de Göttingen, em 1952. Um ano depois, teve outra experiência, que também foi fundamental para a sua teologia. Por ocasião do seu doutorado, Moltmann foi enviado para comunidade reformada de Bremen-Wasserhorst. Por ser uma comunidade rural composta por apenas 400 pessoas, o teólogo foi confrontado com a vida simples do povo. Esse contato foi significativo, pois o levou a reconfigurar sua linguagem teológica. Após ter conhecido a teologia acadêmica, Moltmann tem contato com uma “teologia do povo”. Teologia essa construída na luta das famílias pelo sustento diário, nas memórias de seus mortos e no cuidado pelas crianças. Nesse sentido, Moltmann defende a união e a retroalimentação da relação entre essas duas teologias: a acadêmica e a popular¹²². Apresentado a *teobiografia* de Moltmann, abarcando suas experiências, que são fundamentais para entendermos sua interpretação sobre Deus, partiremos para a sua reflexão teológica propriamente dita.

De maneira preliminar, Moltmann entende que Deus se revela no evento pascal de Cristo e, a partir disso, identifica-se com o sofrimento na relação trinitária e com a humanidade. Mas será que é assim que a grande maioria interpreta a ação de Deus no mundo diante do mal e do sofrimento? Essa pergunta é extremamente relevante, porque revela principalmente, a negligência do ser humano diante do sofrimento alheio, pois deposita em Deus toda a responsabilidade de atuação contra o mal. Portanto, é importante refletirmos sobre como esperamos que Deus intervenha na realidade humana hoje?

3.2

Como esperamos que Deus aja no mundo?

No final do capítulo anterior, falamos da necessidade de um rosto para Deus, diante do mal e do sofrimento nos dias atuais. Em um primeiro momento, propormos a desconstrução da ideia insalubre de um Deus dos exércitos,

¹²² MOLTMANN, J., Experiências de reflexão teológica, p. 22.

guerreiro, justiceiro e violento, para a reconstrução de um rosto, que conforte e faça sentido na luta contra o mal e o sofrimento. Dessa maneira, precisamos retornar a essa questão, através da seguinte pergunta: como esperamos que Deus aja no mundo hoje? Em outras palavras, que visão intervencionista temos de Deus? Remontando aos tempos bíblicos, não causa surpresa a ideia de um Deus dos exércitos, já que naquele momento, Israel encontrava-se em guerras com os povos vizinhos. Essa imagem foi construída a partir desse contexto, onde eles entendiam que Deus intervia em suas batalhas com a sua poderosa mão e dizimava os exércitos inimigos. O Deus de Israel estava sempre disposto a agir em favor do povo, para isso bastava alguns sacrifícios e arrependimentos, para que a mão de Deus estivesse a serviço de Israel. Porém, para Kuzma, “numa visão moderna do ser humano, de mundo e de Deus, não é mais aceitável a ideia de um Deus intervencionista, que está totalmente à disposição da sua criação para atender seus desejos profundos”¹²³.

É importante ressaltar que não estamos ignorando a rica tradição cristã, que por diversos anos foi alvo de diversas interpretações. Porém, algumas interpretações ficaram restritas ao seu contexto e, já que estamos em um contexto novo e distinto, precisamos nos perguntar não só como Deus age no mundo, mas como age hoje e quais interpretações teológicas podemos tirar a partir dessa reflexão. Apesar disso, é comum vermos essa imagem de um Deus intervencionista dentro de alguns movimentos cristãos hodiernos, tanto pentecostais e neopentecostais, como em católicos e protestantes. Nesse caso, não faltaram milagres, curas e exorcismos. Por outro lado, existem aqueles que ignoraram o dado do mistério divino, assassinaram a fé e buscaram uma explicação científica e racional. Dito isto, Kuzma nos alerta do risco que podemos correr dentro dessa polarização com “os fundamentalismos religiosos ou ateísmo, falta de comprometimento com o mundo real, alienação religiosa, espiritualidades sem compromisso real, etc.”¹²⁴.

Distante desse cenário polarizante, buscando uma interpretação mais coerente e equilibrada, precisamos ter consciência de que “a visão que temos de Deus diz qual é a visão que temos de ser humano, e a visão que temos de ser humano nos diz a visão que temos de Deus, conseqüentemente a nossa visão de

¹²³ KUZMA, C. A., A ação de Deus e sua realização na plenitude humana, p. 228-229.

¹²⁴ KUZMA, C. A., A ação de Deus e sua realização na plenitude humana, p. 227.

mundo”¹²⁵. Nesse sentido, entra em cena, primeiramente a complexidade do ser humano. Ele busca entender sobre quem ele é, de onde vem e para onde vai. Dentro dessa busca, surge a sua relação com Deus e o seu futuro. Porém, diante dessa complexidade, abre-se espaço para uma diversidade de especulações e interpretações. Nesse sentido, quando diante da busca por respostas, o ser humano se sente frustrado, ele pode escolher dois caminhos perigosos: optar por uma fuga do mundo ou por um grito de salvação. Se optar pela fuga do mundo, as consequências surgirão na forma de desequilíbrio, depressão, angústia, fraqueza, solidão, desespero, falta de vontade de viver, etc. Se, por outro lado, optar pelo grito de salvação, a sua fé precisa estar desenvolvida e amadurecida. Se não, ele estará vulnerável a todo tipo de pressão e abuso religioso, que possa sofrer. Porém, cabe ressaltar que o desenvolvimento da fé está intimamente ligado ao conhecimento bíblico e a *práxis*. Distante desse contexto, se fracassar, esse ser humano pode não ter outra saída, que não seja o ateísmo. Essa crise demonstra a fragilidade do ser humano e o quanto é urgente que a visão intervencionista seja revista¹²⁶.

Para Queiruga, a ideia intervencionista é uma tentativa frustrada de limitar Deus a uma visão humana. Nesse sentido, fica evidente que o ser humano que se percebe impotente diante de uma situação (principalmente vivenciando um momento de sofrimento), busca um Deus onipotente, que realize as suas obras e que resolva todos os seus problemas. Porém, “Deus não tem de vir ao mundo, porque já está desde sempre em sua raiz mais profundas e originárias; não tem que intervir, pois é sua própria ação que está sustentando e promovendo tudo”¹²⁷. Essa visão revela que no imaginário cristão moderno, a função de Deus se restringe a socorrer nossas fraquezas e/ou resolver nossos problemas. Essa “relação de troca de favores” está fadada a ruída, já que nos faria pensar onde Deus estava diante de todas as situações, que provocaram e ainda provocam sofrimento na humanidade. Assim, de um Deus criador e amoroso, o transformaríamos em um Deus monstruoso e apático, que não se importa com a humanidade. Dessa forma, a resposta de Kuzma resume questão: “Deus não tem como função resolver os

¹²⁵ KUZMA, C. A., A ação de Deus e sua realização na plenitude humana, p. 231.

¹²⁶ KUZMA, C. A., A ação de Deus e sua realização na plenitude humana, p. 230. Em Mt 7,24-27, Jesus ensina no sermão do Monte que o prudente é aquele que ouve as suas palavras e as pratica. Essa pessoa conseguirá resistir as dificuldades da vida, sem perder a sua fé.

¹²⁷ QUEIRUGA, A., T., Fim do cristianismo pré-moderno, p. 30. Apud: KUZMA, C. A., A ação de Deus e sua realização na plenitude humana, p. 228.

nossos problemas”¹²⁸. Mesmo que essa resposta, aparentemente soe como uma visão pessimista, ainda assim é verdadeira, afinal, se fosse assim, a ação de Deus estaria reduzida e limitada à vontade humana.

Sendo assim, se essa visão de um Deus não intervencionista é correta, quais ações poderemos esperar desse Deus? Queiruga nos ajuda nesta questão. O teólogo entende que Deus não intervém quando é chamado, ao contrário, é ele que nos chama e solicita nossa colaboração¹²⁹. Nesse sentido, precisamos entender que a ação de Deus tem como alvo a realização da plenitude humana, através do despertar da evolução humana, na correção de nossas fraquezas, no despertar da solidariedade e na atenção do amor ao próximo. O Deus cristão, que se revela em Jesus Cristo, é aquele que entra na história e participa dela ao nosso lado, tornando-se nossa principal referência de serviço e amor. Nas palavras de Kuzma,

Deus não atua na morte, mas está junto de quem morre; Deus não é a causa do câncer ou da AIDS, mas sofre junto com estas pessoas; Deus não é a causa do mal, mas quer ser, juntamente com o ser humano, que ele criou por amor, a solução para todas estas crises, sendo – a partir de dentro – força e esperança na construção de um novo reino de justiça e de amor.¹³⁰

Essa é a ação de Deus que devemos esperar, que foi relevada em Jesus Cristo. Nesse sentido, o que faremos a seguir é apresentar a teologia moltmanniana, na relação entre Deus, o ser humano e o sofrimento, para demonstrar como é o agir de Deus diante do mal e do sofrimento humano. Para isso, percorreremos o seguinte caminho: o Deus que vem, na perspectiva da teologia da esperança; o Deus humano, a partir da teologia da cruz e, por fim; a justiça de Deus.

3.3

O Deus que vem: a teologia da esperança

A Esperança cristã é idêntica à escatológica¹³¹. Essa colocação de Moltmann revela que precisamos entender a teologia da esperança sob uma perspectiva escatológica e a escatologia em uma perspectiva da esperança. Porém, em alguns

¹²⁸ KUZMA, C. A., A ação de Deus e sua realização na plenitude humana, p. 231.

¹²⁹ QUEIRUGA, A., T., Fim do cristianismo pré-moderno, p. 30. Apud: KUZMA, C. A., A ação de Deus e sua realização na plenitude humana, p. 228.

¹³⁰ KUZMA, C. A., A ação de Deus e sua realização na plenitude humana, p. 233.

¹³¹ MOLTMANN, J., Teologia da esperança, p. 30.

momentos, principalmente em uma visão tradicional, a escatologia sempre foi vista como uma doutrina futurística, algo que devemos esperar acontecer e que não tem um prazo determinado para isso. Se olharmos para a história dessa doutrina, perceberemos representações metafóricas como o grande julgamento universal de Deus sobre os bons e os maus, resultando nos céu para alguns e no inferno para outros. Outros dirão que a escatologia trata do dia do Armagedon, que seria a luta cósmica entre Cristo e o anticristo ou entre Deus e os demônios. Portanto, a escatologia sempre ficou direcionada para o final dos tempos¹³², onde todas as coisas serão restauradas e consumadas. Dito isto e diante clamor do ser humano a partir sofrimento de hoje surge o seguinte questionamento: como esperar uma promessa futura diante do mal e do sofrimento hodierno? Como a esperança cristã pode ser retratada não como uma fuga ou alienação do mundo, mas como um princípio norteador da promoção do Reino de Deus para hoje? Pois, é necessário dizer que o sofrimento é real, concreto e requer urgência. Porém, na visão escatológica tradicional, percebemos a supervalorização do futuro em detrimento do presente. Dessa maneira, converte-se em uma perspectiva frustrante e enganosa. Pascal identificou isso quando entendeu que,

raras vezes pensamos no presente, e se pensarmos nele só o fazemos para acender a luz de que queremos dispor no futuro. Nunca o presente é meta; passado e presente são meios; o futuro somente é a nossa meta. Assim nunca vivemos, mas esperamos viver; e assim é inevitável que nós, prontos sempre a ser felizes, nunca o somos.¹³³

Diante dessa reflexão, como podemos superar essa visão tradicional, já que torna-se urgente o resgate de uma escatologia, que promova uma esperança concreta para hoje? Sendo assim, Moltmann propõe uma escatologia integradora¹³⁴, que promove esperança no presente. Portanto, Kuzma complementa que a escatologia cristã não pode mais ser direcionada apenas para o final da história, como era representada no passado, como um apêndice da teologia. Ela deve envolver o todo, pois faz parte do todo¹³⁵. Essa visão

¹³² MOLTMANN, J. A vinda de Deus, p. 11.

¹³³ MOLTMANN, J., Teologia da esperança, p. 42-43. Em sua, Moltmann, citando Pascal, defende a urgência do presente em relação ao futuro, principalmente na perspectiva escatológica. Essa citação está contida em Pensamentos, nº 172.

¹³⁴ MOLTMANN, J., A vinda de Deus, p. 15. Moltmann propõe uma visão escatológica que integre perspectivas habitualmente divergentes, como a escatologia individual e universal; escatologia da história e da natureza. Diante dessa proposta, Moltmann não se restringe a salvação de cada ser humano, mas a salvação do corpo, da comunhão humana, e do cosmo.

¹³⁵ KUZMA, C. A., A esperança cristã na “Teologia da esperança”, p. 451.

escatológica revela uma esperança concreta, que interage e se desenvolve no contexto histórico e temporal em que está inserida. Ela precisa ser dinâmica e, ao mesmo tempo, crítica da realidade social. Porém, como é possível falar de um futuro que ainda não é presente? Como podemos vivenciar uma promessa, que ainda não aconteceu?

Para responder a tal questionamento, Kuzma propõe que a escatologia busque na história uma base forte de compreensão e de identificação. O nosso futuro é projetado na história e, mais que isso, se projeta para além da história¹³⁶. Em concordância com Moltmann, a escatologia “toma seu ponto de partida em uma determinada realidade história e prediz o futuro da mesma, suas possibilidades futuras e sua eficácia”¹³⁷. Nessa esteira, a escatologia não pode ser reduzida a uma meta futura, mas deve ser o início de uma esperança como ponte de partida para transformar as realidades sociais. Rompe-se com a temporariedade e a tensão moderna entre uma escatologia presente e uma escatologia futura, chegando assim à eternização da escatologia. Nas palavras de Moltmann,

não é a história seguindo o seu curso, muda e inevitável, que faz com que qualquer expectativa escatológica quanto ao futuro entre numa crise danosa, mas é a eternidade rompendo do transcendente que provoca a crise definitiva de qualquer história humana¹³⁸

Essa escatologia cristã tem sua gênese na figura histórica de Jesus, assim como seu futuro. Ela conhece a realidade da ressurreição de Cristo e anuncia o futuro do ressuscitado. Nesse sentido, se o Cristo crucificado tem um futuro, por conta da ressurreição, certamente há algo novo que podemos esperar¹³⁹. Portanto, a esperança cristã deve, de maneira urgente, se identificar com o que aconteceu com Cristo e ansiar para si o mesmo futuro. Porém, a perspectiva da ressurreição não pode ser separada do sofrimento causado pela morte na cruz. A partir daí, surge então uma contradição entre a morte e a ressurreição de Cristo. Para Moltmann é essa contradição que coloca o ser humano frente à realidade de si mesmo e do mundo. A esperança surge dessa contradição entre o sofrimento presente e

¹³⁶ KUZMA, C. A., A esperança cristã na “Teologia da esperança”, p. 453.

¹³⁷ MOLTSMANN, J., Teologia da esperança, p. 30.

¹³⁸ MOLTSMANN, J., A vinda de Deus, p. 29-30. Na visão do autor, quando Deus, que é transcendente e atemporal, irrompe no presente da história, a percepção de temporariedade escatológica toma outro sentido: o reino de Deus não “vem” do futuro para o presente, mas do céu para a terra, como diz o pai-nosso.

¹³⁹ MOLTSMANN, J., Teologia da esperança, p. 31-32.

ressurreição futura. Um futuro de justiça contra o pecado, de vida contra a morte, de glória contra o sofrimento, de paz contra a divisão¹⁴⁰. Ou seja, o ser humano tem a promessa de vida eterna futura, mas, enquanto isso vive em um mundo corrupto e corrompido. Ele ouve falar de felicidade por vezes utópica, porque presencia diariamente sofrimentos e males diversos. Porém, é a esperança da ressurreição diante do sofrimento e da morte, que o sustenta. É dentro dessa contradição, que a esperança deve mostrar sua força e renovar as forças daqueles que vivenciam o sofrimento diariamente.

Por consequência, quando essa esperança é alocada somente no futuro, transforma-se em uma esperança alienada das questões sociais que, em última instância, revela uma proposta de fuga do mundo e das realidades concretas. Dessa maneira, torna-se necessário e urgente entender o real significado da esperança cristã. Inicialmente, para Kuzma não se trata mais de uma espera passiva, mas de *espera ativa*, que decide por ir atrás daquilo que outrora foi prometido¹⁴¹. Essa motivação deve ser baseada na fé que une o ser humano a Cristo e abre-se para o vasto futuro de Cristo. Portanto, a esperança é a “companheira inseparável” da fé¹⁴². É por acreditar no futuro, que surge a motivação necessária para realizar a mudança no presente. Consequentemente, o cristianismo não deve produzir uma teologia alienada do mundo, mas, deve agir como fermento no meio da massa, contradizendo aquilo que é contrário ao Reino de Deus, mesmo que essa realidade se apresente como definitivo e concreto. Em função disso, o olhar do cristão precisa urgentemente estar voltado para as necessidades do mundo e, ao mesmo tempo, projetar-se para fora do mundo, à procura do *éscathon*¹⁴³.

A identificação do cristão com o *éscathon* é extremamente central na teologia da esperança. Para Moltmann, essa identificação com o futuro de Cristo é

¹⁴⁰ MOLTSMANN, J., Teologia da esperança, p. 33.

¹⁴¹ KUZMA, C. A., A Esperança cristã na “Teologia da esperança”, p. 451. A visão escatológica, que foi apresentada como algo que contemple somente o futuro, acaba por denunciar aquilo que Moltmann chama de pecado de omissão.

¹⁴² MOLTSMANN, J., Teologia da esperança, p. 35.

¹⁴³ KUZMA, C. A., A Esperança cristã na “Teologia da esperança”, p. 455. Segundo Kuzma, Cristo se torna o *éscathon*. Ou seja, o fundamento teológico é por excelência cristológico, onde reside a contradição do presente e do futuro. Essa contradição é vivenciada constantemente pelo ser humano em meio às dores e os sofrimentos do mundo. Só podemos nos identificar com o sofrimento do *éscathon*, porque o que nos traz consolo é exatamente a fé depositada na esperança da ressurreição. Essa espera deve gerar uma inquietude e um protesto contra as realidades e estruturas de mal e de sofrimento.

exprimível através de promessas, que antecipam e manifestam aquilo que está oculto e apenas iniciado como prelúdio e amostra prévia nele. Toda a promessa reside entre o conhecer e o não conhecer, entre a necessidade e a possibilidade, entre aquilo que ainda não é e aquilo que já é. Portanto, o conhecimento prévio da promessa move a esperança no futuro, para o presente, antecipando-a¹⁴⁴. Ou seja, a esperança cristã, principalmente diante do sofrimento humano, requer com urgência aquilo que é prometido para o futuro, em outras palavras, uma antecipação messiânica. Essa antecipação é experimentada através da missão da Igreja no presente.

Os cristãos, que seguem a missão de Cristo, seguem igualmente a Cristo no serviço do mundo. A igreja tem na natureza do corpo de Cristo crucificado e ressuscitado somente quando é obediente no mundo, pelo serviço concreto da missão. Sua existência depende inteiramente do cumprimento de seu serviço. Por isso, ela nada é para si mesma, mas é tudo o que é pela existência para os outros. Ela é comunidade de Deus quando é comunidade para o mundo.¹⁴⁵

Moltmann deixa claro que nossa referência missional é o *éscathon*. Diante dos aspectos da vida, morte e ressurreição de Cristo, a Igreja, enquanto Corpo de desse Cristo crucificado e ressurreto, demonstra obediência na sua missão cristológica dentro do mundo. Essa missão é caracterizada pelo “serviço em favor do mundo e ação no mundo, no lugar e do modo como Deus espera”¹⁴⁶. A missão da Igreja está na promoção do Reino de Deus já instaurado. O cristianismo não deve servir ao mundo num sentido passivo e acolhedor, mas, precisa está em constante denúncia, para que possa atuar como agente de transformação e tornar o mundo semelhante ao projeto prometido por Deus¹⁴⁷. Mesmo diante de todo o mal e sofrimento vivenciado pela Igreja, ela deve se manter firme, obediente e focada na sua missão. Em outras palavras, como “comunidade do Êxodo”, como um povo em constante marcha¹⁴⁸. Isso significa que o cristianismo se manifesta também na obediência diária, nas vocações mundanas e em suas atividades sociais¹⁴⁹, mesmo diante das dificuldades encontradas e dos males vivenciados.

¹⁴⁴ MOLTSMANN, J., Teologia da esperança, p. 257. A Esperança cristã e a missão da igreja são temas caros para a teologia. Por isso, abordaremos esse tema com mais detalhes.

¹⁴⁵ MOLTSMANN, J., Teologia da esperança, p. 407.

¹⁴⁶ MOLTSMANN, J., Teologia da esperança, p. 407.

¹⁴⁷ MOLTSMANN, J., Teologia da esperança, p. 407-408.

¹⁴⁸ MOLTSMANN, J., Teologia da esperança, p. 379. Cabe ressaltar que no Capítulo V de sua obra, Moltmann reflete sobre o papel ético-social da Igreja na sociedade moderna.

¹⁴⁹ MOLTSMANN, J., Teologia da esperança, p. 380.

Diante dessa proposta moltmanniana de esperança cristã, passaremos a refletir sobre a sua teologia da cruz e em como essa esperança se torna concreta e prática a partir de um Deus que se importa com as vítimas, que experimentam todo o tipo males e sofrimentos todos os dias.

3.4

O Deus humano: a teologia da cruz

Moltmann já apresentava importantes reflexões sobre o lugar da cruz na sua teologia da esperança. O amadurecimento dessas reflexões faz com que Moltmann produza a obra “O Deus crucificado”. Isso não quer dizer que a teologia da esperança tenha perdido seu valor ao longo do tempo. Pelo contrário, ela tornou-se o ponto de partida para o aprofundamento e o amadurecimento da teologia da cruz moltmanniana. Na teologia da esperança, Moltmann parte da ressurreição do crucificado como irromper do futuro de Deus no presente. É na ressurreição que ocorre o cumprimento pleno da promessa de Deus e este acontecimento guarda uma reserva escatológica no sentido da justificação do ser humano e sua glorificação junto à totalidade da criação. Portanto, para manifestar essa íntima relação entre a teologia da cruz e a teologia da esperança, Moltmann publica “O Deus Crucificado”. Se na primeira obra, ele desenvolve toda a sua teologia a partir da centralidade da esperança, na última revisa toda a teologia pelo crivo da cruz. Nas palavras de Moltmann,

uma vez que a “teologia da esperança” começou com a *ressurreição* do crucificado, agora voltamos nossos olhos para a *cruz* do ressuscitado. Naquele momento, tratava-se da lembrança de Cristo na forma da esperança de seu futuro, agora se trata da esperança na forma de lembrança da sua morte. Lá estavam em primeiro plano as *antecipações* do futuro de Deus em promessas e esperanças, e aqui, se trata de compreender a *encarnação* daquele futuro por meio do sofrimento de Cristo e do sofrimento do mundo¹⁵⁰.

A grande questão colocada por Moltmann é que, segundo ele, a obra corrige a imparcialidade da tradição no tocante à compreensão de Deus e vai além de uma mera perspectiva da doutrina da salvação que é, em suas palavras, compreender

¹⁵⁰ MOLTMANN, J., O Deus crucificado, p. 21.

“quem é Deus na cruz do Cristo abandonado por Deus?”¹⁵¹. Sendo assim, as duas obras juntas revelam a antecipação do futuro de Deus. Para Aguiar,

Moltmann busca em *Teologia da esperança* aprofundar a temática da esperança cristã que se estabeleceu fundamentalmente através do princípio da antecipação escatológica, firmado a partir da ressurreição de Cristo. Em *O Deus crucificado*, por sua vez, há esforços no sentido de compreender o princípio da encarnação desse futuro, mediante a paixão de Cristo pelo mundo. O interesse teológico, portanto, visa situar a cruz do ressuscitado no conjunto da escatologia¹⁵².

Como já foi exposto anteriormente, o itinerário *teobiográfico* de Moltmann nos permite compreender a relação do nosso autor com o Crucificado ressuscitado. O encontro com o Crucificado ressuscitado promove um novo sentimento diante do sofrimento. Um sentimento que se converte em ação pela esperança que brota desta proximidade de Deus, revelando seu futuro. É o que afirma Kuzma, quando diz que,

diante da miséria e da crueldade presentes no mundo, onde o *choro* e o *gemido* passam a fazer parte de um cotidiano corrupto e injusto, é lícito descobrir nesses sentimentos sinais de vida em meio à morte e destruição. São os *sintomas de vida* que nos fala o autor, que alicerçados na esperança procuram romper todos os paradigmas dominantes em busca da libertação plena e final. Nessas horas, o grito, os choros e gemidos clamam por uma libertação definitiva, capaz de germinar num lugar hostil fragmentos de esperança.¹⁵³

Estes sintomas de vida são sinais da esperança, que não sucumbem perante o mal, mas resistem e, ao se lançarem como um grito direcionado a Deus, transformam os ambientes de morte em proclamação da vida e de esperança. A esperança impõe uma renovada imagem de Deus, daquele que não é indiferente e insensível à vida humana. Esta vida o toca profundamente e, o lugar decisivo e fundamental, para se reconhecer o rosto de Deus que suscita esperança, é a cruz do Ressuscitado. A cruz é a revelação plena do amor de Deus pela sua criação, pela humanidade. Um amor que não conhece limites. “O homem, na sua revolta e no seu desespero, fez de fato surgir um espaço onde Deus pode ficar ausente. Este é o lugar da morte. Em Cristo, porém, aconteceu algo extraordinário: Deus aproxima-se de nós até mesmo quando está ausente”¹⁵⁴. As tragédias e os horrores já não são mais argumentos da exclusão de Deus do horizonte das grandes

¹⁵¹ MOLTSMANN, J., *O Deus crucificado*, p. 20.

¹⁵² AGUIAR, E. P. C., *Deus e o sofrimento na obra “O Deus crucificado” de Moltmann*, p. 35.

¹⁵³ KUZMA, C. A., *O futuro de Deus na missão da esperança*, p. 92.

¹⁵⁴ PIAZZA, O. F., *A esperança*, p. 156.

questões da humanidade. As reflexões sobre o problema do mal e do sofrimento vivenciados no mundo e a coexistência da presença de Deus, que brotam da teodiceia, encontram na escatologia seu chão que, a partir do futuro, faz irromper o novo na superação da dor e aflição, que é anseio por vida e justiça¹⁵⁵.

Dito isto, abordaremos a teologia da cruz moltmanniana a partir de três reflexões fundamentais para essa exposição. A primeira será referente ao caminho que Jesus trilhou, iniciando em seu ministério e culminando na morte de cruz. Em segundo lugar, refletiremos sobre a cruz do ressuscitado e o *pathos* de Deus. Por fim, abordaremos o sofrimento a partir da teologia trinitária da cruz do nosso autor.

3.4.1.

O caminho de Jesus até a cruz

O evento pascal é o ápice da revelação divina na humanidade. O sofrimento de Cristo na cruz do calvário revela um Deus que sofre e, ao mesmo tempo, identifica-se com as vítimas de sofrimento através do amor. Porém, diante da crucificação de Jesus surge a pergunta: quais foram os motivos que levaram o homem de Nazaré a ser condenado à morte de cruz? O processo histórico de Jesus, desde a sua *kenosis* até sua crucificação constitui um importante passo na reflexão do Deus crucificado, já que nenhuma interpretação da morte de Jesus pode ser separada de sua vida e atividade no mundo¹⁵⁶. O caminho de Jesus até a cruz também revela o teor escatológico, pois a ressurreição do crucificado não atinge somente sua morte ou sua cruz, mas toda a sua pessoa, incluindo também a sua vida, anunciação e atuação¹⁵⁷. Portanto, foram as atitudes e decisões que Jesus tomou em vida que produziram “provas” para sua condenação. Nas palavras de Moltmann,

se Jesus foi julgado e entregue para crucificação, então ele não morreu uma morte natural ou por acidente, tendo ambas, pouco a ver com um estilo de vida, mas ele morreu na ação contrária de seus contemporâneos judeus e romanos, que foram provocados pelas ações de sua vida. Sua morte é, portanto, uma consequência de

¹⁵⁵ CUNHA, R. G. A., A Escatologia do amor, p. 34-37.

¹⁵⁶ MOLTMANN, J., O Deus crucificado, p. 161.

¹⁵⁷ MOLTMANN, J., O Deus crucificado, p. 164.

sua atuação. Uma vez que Jesus não se suicidou, sua morte precisa ser entendida no contexto dos conflitos entre ele e seu mundo circundante.¹⁵⁸

A ação de Jesus em vida, que provocou sua sentença de morte, revela-nos a sua denúncia contra as ações judaicas e romanas de sua época. Ações essas que produziam experiências de sofrimentos. Isso fica evidente a partir de três acusações que Moltmann observou como justificativa para a morte de Jesus na cruz. A primeira acusação foi na esfera teológica. Jesus foi morto por ser considerado um “blasfemo” perante a lei judaica. Esse fato pode ser comprovado na maneira como Jesus anunciava o evangelho perante os homens. Jesus reivindicou uma posição superior a Moisés, conseqüentemente a Lei, diante dos religiosos de sua época, colocando o ser humano como um ser mais importante que a própria Lei. Conseqüentemente, Jesus produziu escândalo, quando equiparou e nivelou pecadores e publicanos com os fariseus e mestres da lei. Assim, ele combateu a separação legalista entre religiosos e profanos, justos e injustos, piedosos e pecaminosos. A pregação de Jesus revelou um Deus diferente da interpretação vigente da Lei e da tradição judaica, confrontando, principalmente, a percepção divina dos guardiões da lei¹⁵⁹. Jesus também reivindicou para si o poder de perdoar pecados, que representa o ponto culminante da sua liberdade perante a Lei, pois o direito de conceder graça é restrito ao juiz. Nas palavras de Moltmann, “quando um homem, que só pode estar sob o domínio da Lei, toma para si o direito exclusivo de um juiz, ele mesmo toma o lugar deste, estende sua mão para Deus e blasfema contra o santo”¹⁶⁰.

A pregação de Jesus caracteriza-se não pelo anúncio do Reino de Deus como julgamento, mas como evangelho da justificação graciosa dos pecadores e, isto é comprovado pela sua convivência com pecadores e publicanos. Jesus demonstra seu interesse de entrega aos pobres, pecadores e publicanos, como graça livre incondicional, que procura o perdido, e aceita os sem lei e injustos¹⁶¹. Não é por menos que as Escrituras relatam o convívio que Jesus tinha com

¹⁵⁸ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 165.

¹⁵⁹ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 167.

¹⁶⁰ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 167. Moltmann continua dizendo que essa atitude de Jesus não se configura simplesmente como uma blasfêmia contra Deus de acordo com a Lei, mas de uma blasfêmia da autodivinição. Jesus é acusado de reivindicar a autoridade divina.

¹⁶¹ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 169.

pecadores e publicanos, ou seja, com os considerados *sem Deus*¹⁶². Essa atitude de Jesus é duramente atacada pelos especialistas da religião. Na ocasião, Jesus responde com três parábolas: a da ovelha perdida, a da dracma perdida e a do filho pródigo¹⁶³. Ou seja, Jesus coloca-se como o mediador, para o reencontro daquele que estava perdido com o Pai. Nessa relação, Jesus em vida estava inteiramente presente no sofrimento alheio, principalmente porque andava com aqueles que sofriam discriminações, tanto sociais como religiosas. Com essa atitude, Jesus proclamava a salvação através do amor, para aqueles que eram descartados socialmente.

A vida de Jesus, tanto na sua pregação como no seu comportamento, revela que Deus dá um primeiro passo em direção ao ser humano. Para Moltmann, a perspectiva de um Deus como um ser onipotente e soberano é um conceito transmitido e imposto “de cima para baixo”. Mas, em Jesus Cristo, Deus revela-se como impotente por causa do seu amor e se deixa experimentar pela comunidade dos irmãos e irmãs, mediante mútua aceitação e participação. Nesse sentido, a categoria ser humano adquirir um sentido cristão, pois quanto mais completa for a aceitação do outro, mais profunda será a participação na vida do outro, desenvolvendo assim a solidariedade entre os homens, separados pelas perversões da soberania¹⁶⁴. Jesus revela um Deus que se torna solidário e que se importa com a felicidade de seus filhos. Fica evidente que em vida, Jesus já revelava a intenção de participar do sofrimento dos mais necessitados. Porém, foi na ação de perdão dos pecados, que sua liberdade sobre a Lei alcança seu ponto culminante, pois, como já foi dito, o direito de conceder graça cabe apenas ao juiz. Jesus reivindica o direito de perdoar pecados em sua jornada, o que configurava crime de blasfêmia da autodivinização¹⁶⁵.

A segunda acusação que Moltmann traz em sua reflexão, para justificar a crucificação de Jesus, parte da motivação política. Constatou-se que a motivação

¹⁶² BINGEMER, M. C. L.; FELLER, V. G., Deus trindade, p. 17. Em Lc 15,1-2, Jesus é acusado de sentar a mesa com pecadores. Cabe ressaltar que no Oriente, a comunidade de mesa era algo muito sério, chegando a ser intimamente ligada a comunidade de vida. Nesse sentido, podemos entender que a refeição é a antecipação do banquete escatológico (definitivo, derradeiro, ultimo), da comunhão escatológica do povo com Deus nos tempos messiânicos esperados. Ou seja, o banquete significava o recebimento dos pecadores na comunhão com Deus.

¹⁶³ Lc 15,3-32.

¹⁶⁴ MOLTSMANN, J., Trindade e Reino de Deus, p. 167.

¹⁶⁵ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 167-168. Moltmann exemplifica alguns casos de condenação na bíblia, para o pecado de blasfêmia, a saber, contra o nome de Iahweh, o que resultará na condenação por apedrejamento.

teológica reside no fato de Jesus ser acusado de “blasfemo”, então, por que o homem de Nazaré não foi apedrejado como a Lei instruíra?¹⁶⁶ A crucificação era uma pena política para revoltas contra a ordem social instituída pelo Império Romano. Dentro desse cenário, aliado a pregação de Jesus, torna-se compreensível qualificar as atitudes de Jesus como a de um “revolucionário” do partido dos Zelotes. Olhando para a atuação de Jesus, podemos identificar atitudes que o aproximavam do partido dos Zelotes, mas também atitudes que o distinguia. Moltmann entende que Jesus era identificado como zelote, pois, (1) pregava como eles: o Reino de Deus está próximo; (2) Ele entendia que sua missão era a implantação do Reino, como antecipação do Reino de Deus; (3) Na vida de Jesus encontramos polêmicas antifarisacas, mas nada que seja antizelote; (4) Em algumas situações, Jesus utilizou expressões zelóticas, quando chamou Herodes de “raposa”¹⁶⁷ e quando criticou a forma de governo romano¹⁶⁸; (5) Jesus, antes de sua prisão, orienta seus discípulos andarem armados em suas viagens¹⁶⁹ e (6) a entrada em Jerusalém e a purificação do Templo podem ter sido interpretadas como uma ação zelote simbólica¹⁷⁰. Dentre as ações que o diferenciava desse partido, Moltmann destaca as seguintes: (1) Jesus rejeitava o legalismo, a dominação a força e a vingança contra o Império Romano; (2) Jesus era contrário ao ponto central da fé dos zelotes, a saber, a antecipação da justiça vindoura de Deus através do julgamento e punição dos ímpios; (3) Jesus chamou para compor seu grupo de discípulos um publicano e um zelote, rompendo assim com a rixa entre inimigos mortais; (4) apesar de concordar com os zelotes em relação às injustiças sociais e econômicas, Jesus negava às vítimas o direito de vingança contra seus agressores¹⁷¹. Fica evidente que tanto para os fariseus, como para os zelotes, Jesus era considerado um “traidor” da causa de Israel.

Se como “blasfemo” e “revolucionário” temos acusações teológicas e políticas, como compreender o tormento interior de seus sofrimentos e sua morte? Para compreender tal espanto de Jesus diante da morte, é preciso considerar sua morte não apenas nas dimensões teológicas e políticas, mas também na sua íntima

¹⁶⁶ Lv 24,14-16.

¹⁶⁷ Lc 13,32.

¹⁶⁸ Lc 22,25-27; Mc 10,42-45.

¹⁶⁹ Lc 22,35-38.

¹⁷⁰ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 180-181.

¹⁷¹ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 181-184.

relação com seu Deus e pai, cuja proximidade e graça haviam sido proclamadas. Nas palavras de Moltmann,

se Jesus se identifica dessa maneira com o próprio Deus, então ele evidentemente pressupõe que Deus também se identificava com sua palavra. Mas quem quer que vivesse na proximidade de Deus, seu reino e sua fé e a anunciasse e, que vinculasse a decisão da fé a sua pessoa, não poderia entender sua entrega à maldição da morte na cruz como uma última provação, mas experimentaria isso como um abandono daquele mesmo Deus que ele ousara chamar de “meu Pai”.¹⁷²

Jesus experimentou o abandono de Deus, no qual o relacionamento de total proximidade entre Pai e Filho, revelado na vida de Jesus, é totalmente destruído no acontecimento da cruz. Nesse sentido, é fundamental para Moltmann ler a morte de Jesus a partir do grito da cruz: “Deus meu! Deus meu! Por que me abandonaste?”¹⁷³. Este grito reúne todo o seu anúncio e sua identificação com o Pai, a ponto de colocar em jogo a própria divindade de seu Deus e Pai. Jesus foi acusado pelos legalistas de seu povo como “blasfemo”. Pelos romanos, ele foi crucificado como “revolucionário”. Mas, em última instância, ele morreu verdadeiramente por causa de seu Deus e Pai como o “abandonado por Deus”¹⁷⁴. Ao identificar o abandono de Cristo na cruz, Moltmann percebeu que Deus não é silencioso e nem apático, mas solidário e, ao mesmo tempo, impotente e sofredor. Moltmann foi capaz de refazer o conceito de Deus a partir da visão de solidariedade. Onde a solidariedade, nas palavras de Kuzma, “não está com o sofrimento e sim com aqueles que sofrem”¹⁷⁵. Nesse sentido, diante da vida, anúncio e pregação de Jesus, que o levou à cruz do calvário, passaremos então a refletir sobre a dor revelada na cruz do ressuscitado e o *pathos* de Deus.

3.4.2.

A cruz do ressuscitado e o *pathos* de Deus

Diante das acusações que levaram a crucificação de Jesus e diante de toda a dor e sofrimento experimentados por Jesus neste evento, torna-se importante a seguinte reflexão: “Qual o significado da cruz de Cristo para o próprio Deus?”¹⁷⁶.

¹⁷² MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 191.

¹⁷³ Mc 15,34.

¹⁷⁴ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 196.

¹⁷⁵ KUZMA, C. A., O futuro de Deus na missão da esperança, p. 94.

¹⁷⁶ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 247.

Essa pergunta já gerou muitas interpretações. Alguns vão entender que a cruz significa o sacrifício expiatório proposto por um Deus, que necessita do sangue de vítimas, para aplacar a sua ira. Outros compreendem a cruz como um ato revolucionário de resistência messiânica, contra o Governo Romano. Outros ainda como um ato de mera obediência exemplar no sofrimento e como a prova da sua fidelidade ao seu chamado. Diante dessas e de outras concepções sobre a cruz do ressuscitado, Moltmann entende que, acima de tudo, a morte de Jesus na cruz é uma declaração sobre Deus verdadeiramente ¹⁷⁷. Cunha dá eco a essa percepção, quando diz que “o lugar decisivo para se reconhecer o rosto de Deus que suscita esperança é a cruz do Ressuscitado”¹⁷⁸. Mas, em que sentido o sofrimento de Cristo produziria esperança? Em um primeiro momento, essa afirmação parece contraditória, porém, é na crucificação, que ocorre a revelação do amor de Deus pela sua criação. Piazza entende que quando o ser humano encontra-se desesperado ou revoltado diante do sofrimento, ele tende a criar um espaço onde Deus pode ficar ausente. Porém, com a cruz de Cristo, ao invés do abandono, Deus aproxima-se desse ser humano¹⁷⁹. Compreendendo essa fragilidade humana, foi a obstinação de Cristo na sua missão de humanizar os menos favorecidos, que o levou condenação da cruz do calvário. Para Moltmann,

tudo o que a teologia cristã diz sobre “Deus” se fundamenta, em seu cerne, no evento de Cristo. O evento de Cristo na cruz é o evento de Deus. Inversamente, o evento de Deus é o evento da cruz do Ressuscitado. Aqui, Deus, em sua glória e eternidade intocáveis, não agiu apenas exteriormente. Ele agiu sobre si mesmo e conseqüentemente sofreu em si mesmo. Ele é, aqui, amor com todo o seu ser.¹⁸⁰

Temos plena convicção e defendemos a divindade em Jesus Cristo. Porém, surge a pergunta: será que Deus pode realmente sofrer? Nesse sentido, Moltmann evoca a noção de *pathos* divino de Abraham Heschel. Para Cabral e Almeida, Heschel recorre ao profetismo bíblico para desenvolver sua noção de *pathos* de Deus. O que os profetas tinham não eram ideias sobre Deus, mas uma experiência de Deus. Deus é em si mesmo livre, mas, por meio do seu *pathos*, revela-se ao povo em sua aliança. Dentro dessa experiência é possível perceber a *simpatia*

¹⁷⁷ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 247.

¹⁷⁸ CUNHA, R. G. A., A escatologia do amor, p. 37.

¹⁷⁹ PIAZZA, O. F., A esperança, p. 156.

¹⁸⁰ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 254. Na visão moltsmanniana, a nova cristologia, que se esforça em pensar a “morte de Jesus como a morte de Deus”, precisa adotar os elementos da verdade *kenótica* (doutrina da renúncia de Deus).

profética, que é caracterizada como a resposta humana ao *pathos* de Deus¹⁸¹. Sendo assim, Moltmann faz uma comparação cristã com a teologia apática da antiguidade grega. Ele afirma que a filosofia grega exerceu uma grande influência na formação do conceito apático da divindade. Segundo os filósofos gregos, Deus é impassível e incapaz de se deixar tocar pelo sofrimento, muito menos pelo sofrimento alheio, pois relevaria sua fraqueza. De acordo com tal filosofia, o divino não pode padecer, pois o sofrimento descaracteriza a divindade e o tornaria impotente. Ou seja, a substância divina torna-se incapaz de sofrer, caso contrário não seria divina, absoluta e autossuficiente, devendo assim opor-se à natureza transitória, limitada e dependente. Portanto, nesta perspectiva, Deus se configura como a suprema apatia.

Para Moltmann, a palavra *apatheia* adquire diversas conotações, entre elas a incapacidade de ser afetado por influência externas, de ter sentimentos e liberdade. Por ser perfeito, Deus não precisa de amigos, pois a amizade ocorre quando o amor é oferecido em retorno. Sendo assim, a divindade é autossuficiente. Deus também não possui emoções, como raiva, ódio ou inveja. Em contrapartida, emoções como amor, compaixão e misericórdia são estranhas a ele¹⁸². Essa concepção divina vem desde Platão e Aristóteles, com a ideia da perfeição metafísica e ética de Deus, apresentando a divindade como aquilo que não precisa de nada. Esse percurso desemboca na “liberdade do homem e sua superioridade ao mundo, correspondendo à liberdade perfeita e autossuficiente da divindade”¹⁸³.

Para Aguiar, o conceito de *apatheia* divina, que esteve sempre ligado a história da tradição cristã, muitas vezes foi colocado em questão. A teologia cristã, ao ser constituída a partir das categorias da filosofia grega e dentro do ambiente cultural helenístico, viu-se no paradoxo de afirmar a paixão de Cristo e ao mesmo tempo a imunidade de Deus à dor¹⁸⁴. Portanto, como pode a fé cristã entender a paixão de Cristo como revelação do amor de Deus, tendo em vista o conceito grego de impassibilidade da divindade? Deus permite que Cristo sofra

¹⁸¹ HESCHEL, A. J. The Prophets, p. 323. Apud: CABRAL, A. M.; ALMEIDA, E. F., Teodiceia, teopatia e teorevolta, 454.

¹⁸² MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 340-341.

¹⁸³ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 342. Aristóteles, em seu livro XII da Metafísica, formulou o *apathiaxiom*. A essência dos deuses, a Divindade, é *apathes*, incapaz de sofrer (MOLTSMANN, J., Vida, esperança e justiça, p. 43). Neste conceito filosófico grego de Deus, o ser divino é impassível. Se fosse passível, seria corruptível e imperfeito e não seria mais Deus.

¹⁸⁴ AGUIAR, E. P. C., Deus e o sofrimento na obra “O Deus crucificado” de Moltmann, p. 63.

por nós ou ele mesmo sofre em Cristo? Para Moltmann torna-se impossível manter o conceito platônico e aristotélico de Deus, pois ele defende que seria o fim da fé cristã, se Deus fosse insensível ao sofrimento do bom homem de Nazaré¹⁸⁵. Nesse sentido, Moltmann utiliza do conceito de *pathos* de Deus, como uma crítica a essa teologia apática, indiferente e alienada. Para Moltmann,

não tem a ver com emoções humanas irracionais, como o desejo, a raiva, a ansiedade, a inveja ou a simpatia, mas descreve a maneira com a qual Deus é afetado pelos eventos, ações humanas e sofrimento na história. Ele é afetado por elas, porque está interessado na sua criação, no seu povo e no seu direito. O *pathos* de Deus é intencional e transitivo, não relacionado a si mesmo, mas à história do povo da aliança(...) O *pathos* divino é expresso no relacionamento de Deus com seu povo. O conceito de um Deus apático era inevitavelmente estranho para eles¹⁸⁶.

Deus está interessado na sua criação, a ponto de sofrer. Ou seja, se Deus abre seu coração, para o relacionamento com a sua criação, Ele, necessariamente é ferido pela desobediência e sofre com as pessoas¹⁸⁷. E, a maior prova da intenção de Deus em se relacionar com sua criação é revelada na pessoa de Jesus Cristo e no seu testemunho de vida. Em Jesus Cristo e a partir dele, podemos dizer que é Deus mesmo quem entra na história, encarnando-se em um ser humano concreto (Filho), revelando o grau máximo de solidariedade, compaixão e amor por sua criatura¹⁸⁸. Portanto, esta perspectiva configura-se numa passagem do Deus impassível da filosofia grega ao Deus bíblico, que se compadece a ponto de se deixar afetar pelas dores das pessoas, combatendo as injustiças, cuidando dos necessitados e entregando-se à morte de cruz de maneira voluntária. Nesse sentido, o movimento cristão, que surgiu dentro do ambiente de tradição helênica e judaica, causou um tremendo escândalo e ficou conhecido como a seita do caminho, conforme descrito abaixo:

Esse foi o escândalo que o cristianismo causou aos gregos e judeus, aos fariseus e estoicos, e, desde então, a muitos cristãos no seio do próprio cristianismo. É o

¹⁸⁵ MOLTSMANN, J., Vida, esperança e justiça, p. 43.

¹⁸⁶ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 21.

¹⁸⁷ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 346. Moltmann ainda defende que a expressão “ira de Deus”, presente no Antigo Testamento, não pode ser caracterizada como uma emoção antropomórfica, mas como uma ação inserida no *pathos* divino. Seu argumento é que a ira deve ser entendida como um amor ferido, portanto, um modo da reação divina ao ser humano. O amor é colocado como a fonte e a base da possibilidade da ira de Deus, já que a indiferença divina perante a justiça e injustiça poderia ser considerada uma retirada da aliança por parte de Deus. Em suma, a ira de Deus como um amor ferido não é algo que seja imposto, mas um divino sofrimento diante do mal. É um sofrer com o povo.

¹⁸⁸ CUNHA, R. G. A., A escatologia do amor, p. 67.

escândalo da cruz, em que Deus deve tornar-se homem, para sofrer, morrer e ressuscitar, e em que Deus deve padecer e experimentar a morte. No entanto, essa verdade do Deus sofredor, que tanto espanta os homens, é a revelação mais íntima do cosmos e dos seus arcanos; é a revelação através do envio do Filho, para a nossa salvação, mediante sua paixão e morte. Isso foi a revelação da divindade da dor, pois só o que padece é divino [...] unicamente o que é alheado e inhumano é que não sofre.¹⁸⁹

Essa afirmação revela o escandaloso paradoxo de um Deus que ama e sofre ao mesmo tempo. Uma vez que, um Deus que não pode sofrer, tão pouco poderia amar, seria um ser totalmente insensível. Um Deus que não pode amar é um Deus morto, sendo assim, mais pobre do que qualquer ser humano. Mas, o Deus bíblico é um Deus vivo e que, por isso, pode amar e seu amor é convertido em presença amorosa no sofrimento. É o infinito que ingressa no finito e, se incorpora na sua criação finita, então ele participa da sua evolução. Para entender esse processo de evolução, Moltmann utiliza a reflexão de Unamuno. O autor entende que o processo evolutivo é uma percepção humana de si mesmo. Esse processo de conscientização realiza-se mediante a experiência da dor. Somente através do sofrimento, os seres vivos chegam a consciência mútua e de si próprios¹⁹⁰.

Conseqüentemente, o *pathos* de Deus transformar-se em um ponto de partida para a *práxis* humana. Se, por um lado, o relacionamento do ser humano com um Deus apático gera o *homo apatheticus*. Por outro, no sentido inverso, o relacionamento com o *pathos* de Deus produz o *homo sumpatheticus*. O *pathos* de Deus é revelado na participação do ser humano nas suas esperanças e orações. Moltmann recorre ao conceito de *simpaheita* da filosofia estoica, na qual Oldfather definiu assim: “a unidade física do cosmo de tal forma que a experiência de uma necessariamente afeta cada outra [parte]”¹⁹¹. Ou seja, a simpatia é a abertura de uma pessoa ao presente do outro. É na simpatia humana que o *pathos* divino encontra ressonância. Configura-se uma estrutura de diálogo na seguinte configuração: o ser humano cheio do Espírito de Deus torna-se amigo de Deus, sente simpatia com Deus e por Deus. Ele entra em um estado de *unio sumpathetica* com Deus. Ou seja, o ser humano ira-se conforme a ira de Deus, sofre conforme o sofrimento divino, ama com o amor de Deus e espera com a

¹⁸⁹ MOLTSMANN, J., Trindade e Reino de Deus, p. 52.

¹⁹⁰ MOLTSMANN, J., Trindade e Reino de Deus, p. 55.

¹⁹¹ OFDAFATHER, W. A., Epictetus, p. 100. Apud: FOUTURA, F. C., A ética do bem viver em Epicteto, p. 37.

esperança de Deus¹⁹². A partir dessa perspectiva de sofrimento, o ser humano não pode mais olhar para si mesmo e para o próximo com uma atitude passiva diante do sofrimento. Visto que, é o próprio Deus que em sua autoentrega, sofre pela e com a injustiça humana. Nesse sentido, é de fundamental importância a reflexão sobre a compreensão trinitária do sofrimento.

3.4.3.

Teologia trinitária da cruz

O estudo da teologia baseia-se na revelação divina. Para Libanio, a teologia tem procurado descobrir categorias que nos possam ajudar a penetrar a realidade de um Deus, que se comunica aos seres humano, através da sua autorevelação e de seus desígnios salvíficos, com o objetivo de despertá-los a responderem na fé tal intervenção, não simplesmente como indivíduos, mas enquanto comunidade, enquanto igreja¹⁹³. Essa autorevelação, que produz esse movimento eclesial, precisa ser entendida de forma trinitária. Falar de Deus só é possível porque ele se revelou a si mesmo como Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo. Para Bingemer e Feller, essa convicção é fruto da leitura bíblica, da tradição eclesial e da experiência de Deus a partir da sua revelação em nós e em outras pessoas¹⁹⁴. Mesmo assim, Moltmann entende que diante escritos apologéticos modernos, que pretendem aproximar de novo o cristianismo ao mundo de hoje, a doutrina da trinitária não goza de uma importância na história da teologia ocidental. Para ele, o esquecimento da Trindade e o constante retorno a um monoteísmo estrito sempre ameaçou a fé cristã¹⁹⁵. Isso fica evidente a partir da virada antropológica advinda com a modernidade, que promoveu o desenvolvimento de uma antropologia individualista, onde Deus é visto como um sujeito absoluto, fazendo com que a unicidade se sobreponha à Trindade, deixando a dimensão comunitária obscurecida¹⁹⁶.

¹⁹² MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 346.

¹⁹³ LIBANIO, J. B., Teologia da revelação a partir da modernidade, p. 19.

¹⁹⁴ BINGEMER, M. C. L.; FELLER, V. G., Deus trindade, p. 17.

¹⁹⁵ MOLTSMANN, J., Trindade e Reino de Deus, p. 139-148. Moltmann defende que o monoteísmo estrito obriga a pensar em Deus sem o Cristo e, conseqüentemente, entender Cristo sem Deus. Para ver as críticas de Moltmann ao monoteísmo cristão, sugerimos as páginas 139 a 161 de sua obra.

¹⁹⁶ BINGEMER, M. C. L.; FELLER, V. G., Deus trindade, p. 26. Para os autores, essa perspectiva geram *teísmos* (crença num Deus revelado como uma entidade superior, sem nome e identidade),

Para Moltmann, partindo do dado da fé, entender Deus como uno e trino, aparentemente não faz muita diferença. Porém, quando trazemos esse discurso para o dado da ética, a questão muda de figura¹⁹⁷. Isso fica evidente, pois a Trindade é caracterizada por um Deus que se revela de três maneiras diferentes, a saber, como Pai, como Filho e como Espírito Santo. Dentro dessa revelação, cada pessoa da trindade tem uma função específica. O Pai é aquele que se revela como um ser transcendente, superior, fonte oculta, manancial inacessível, origem sem origem, mistério fontal do qual tudo provém e ao qual tudo retorna¹⁹⁸. O Filho é a revelação desse mesmo Deus transcendente, diferenciado, inatingível, aquele que ninguém poderia ver e continuar vivo, porém que se torna um ser humano pleno como nós, constituído de carne e osso, menos no pecado¹⁹⁹. Já o Espírito Santo é o espírito divino que permanece em cada um de nós e testifica o Deus Pai e o Filho. Sem essa dimensão trinitária, o Espírito sozinho, por exemplo, levaria a uma experiência de um Deus puramente carismático, intimista e interiorizante, formando uma religião totalmente individualista e alienante²⁰⁰.

Dentro desse ponto de partida, fica evidente a função de cada pessoa da Trindade e suas atribuições no que diz respeito a revelação divina de um modo geral. Moltmann defende que, para se entender a Trindade, é preciso partir da pessoa e do sofrimento do Filho experimentado na cruz. Kessler vai pelo mesmo caminho, quando afirma que o centro da fé não é uma ideia, mas uma pessoa e essa pessoa é Jesus Cristo. Ele é a chave hermenêutica “para todo o resto: para a compreensão de Deus, de ser humano e de mundo, de revelação, graça e redenção, de comunhão eclesial e sua ação, de futuro, de ética cristã e de prática de vida cristã”²⁰¹. Entretanto, para desenvolver uma proposta de sofrimento trinitário, Moltmann teve que renunciar a distinção tradicional entre Trindade imanente e Trindade econômica:

Eu pessoalmente me empenhei em compreender uma teologia da cruz, pensando-a trinitariamente, e compreender a doutrina trinitária através da teologia da cruz. Na

deísmos (crença num Deus como arquiteto universal que, como relojoeiro, pôs o mundo em movimento, mas não se relaciona com ele, nem a ele se revela) e *monoteísmos* (entendido de modo restrito, como crença num só Deus um tanto despersonalizado, sem rosto e sem nome, senhor e dominador do cosmo e da história).

¹⁹⁷ MOLTSMANN, J., Trindade e Reino de Deus, p. 17.

¹⁹⁸ BINGEMER, M. C. L.; FELLER, V. G., Deus trindade, p. 18.

¹⁹⁹ BINGEMER, M. C. L.; FELLER, V. G., Deus trindade, p. 19. Hb 4,15.

²⁰⁰ BINGEMER, M. C. L.; FELLER, V. G., Deus trindade, p. 21.

²⁰¹ CUNHA, R. G. A., A escatologia do amor, p. 54.

intenção de compreender a morte do filho no seu significado para o próprio Deus, obriguei-me a abandonar a distinção tradicional entre Trindade imanente e Trindade econômica, segundo a qual a cruz só entra na economia da salvação, mas não afeta a Trindade imanente. Por esse motivo é que, concordando perfeitamente, acolhi a tese de Karl Rahner: “A Trindade ‘econômica’ é a Trindade ‘imanente’, e vice-versa”.²⁰²

Nesse sentido, Moltmann optou pela hermenêutica de compreender a doutrina trinitária a partir da história de Cristo. A partir do testemunho neotestamentário, ele lê a história em chaves trinitárias e assim tece a sua própria contribuição para a teologia. Ao falar sobre o sofrimento de Deus, o autor supõe que se reconheça uma relação de identidade entre Trindade econômica e Trindade imanente em seu divino compromisso e solidariedade com o mundo²⁰³. O teólogo busca concatenar a teologia da cruz e a doutrina trinitária a partir do seguinte questionamento: existe conexão interna entre a fé no crucificado e no Deus trino-uno? Como a cruz pode ser compreendida trinitariamente?²⁰⁴. Moltmann propõe uma libertação da doutrina da trindade do céu, da especulação e da inutilidade prática, voltando a gêneses do cristianismo, à cruz de Cristo e descobrindo a Trindade inserida nesta cruz.

A fé compreende o evento histórico entre o Pai que abandona e o Filho que é abandonado na cruz, em termos escatológicos, como um evento entre Pai que ama e o Filho que é amado, no Espírito presente do amor que gera vida. Se a cruz de Jesus é compreendida como evento divino, como evento entre Jesus e o seu Deus e Pai, então é necessário falar em termos trinitários sobre o Filho, o Pai e o Espírito.²⁰⁵

O evento da cruz torna-se um evento trinitário de comunhão. Na paixão, morte e ressurreição, pilares centrais do cristianismo, revela-se a radical

²⁰² MOLTSMANN, J., Trindade e Reino de Deus, p. 169. A Trindade se revela de duas formas. A primeira é percebida na atuação de Jesus, que nada mais é que a atuação salvífica de Deus em prol da humanidade. Essa economia salvífica, onde Deus atua de forma trinitária, é conhecida como Trindade econômica. Porém, ao atuar economicamente, Deus revela-se também como é em si mesmo. Essa revelação propriamente dita é chamada de Trindade imanente. Segundo Ladaria, a Trindade econômica não esgota o mistério da Trindade imanente. Ou seja, Deus não pode ser reduzido ao evento do Cristo, apesar da sua vital importância. Portanto, a Trindade imanente não é aperfeiçoada pela Trindade econômica (LADARIA, L., O Deus vivo e verdadeiro, p. 58-61). Moltmann concorda com essa relação entre as duas Trindades, porém critica a redução cristológica a um mero pressuposto soteriológico. Na visão do teólogo, na encarnação, o autorebaixamento já está presente no próprio Deus e na realização do Filho, não apenas pelo pecado da humanidade, mas acima de tudo para completar a criação divina (MOLTSMANN, J., Trindade e Reino de Deus, p. 124-128).

²⁰³ AGUIAR, E. P. C., Deus e o sofrimento na obra “O Deus crucificado” de Moltmann, p. 75.

²⁰⁴ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 269.

²⁰⁵ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 309.

solidariedade de Deus, que é amor com os que sofrem. A Trindade é revelada plenamente por Cristo em sua cruz e ressurreição. Nesse sentido, Deus se dá a conhecer como movimento de amor. Essa íntima relação entre a teologia da cruz com a Trindade avança para a compreensão das consequências deste evento no seio trinitário. Em outras palavras, a teologia da cruz deve ser entendida como a doutrina da Trindade e a doutrina da Trindade como a teologia da cruz. Do contrário não se pode compreender plenamente o Deus humano crucificado²⁰⁶. Porque, em Cristo, temos um Deus que se rebaixa às esferas humanas, de modo que nos entende e permite ser compreendido por nós. Considerando a coerência interna de Deus e sua fidelidade para consigo mesmo, é possível afirmar que, ao revelar-se, Deus não revela outra coisa senão a si mesmo, que subsiste como triúno: Pai, Filho e Espírito Santo²⁰⁷.

Sendo assim, para entendermos efetivamente o sofrimento trinitário, devemos retornar com um olhar mais atento ao processo da cruz. Nesse episódio, o sofrimento trinitário acontece nos seguintes termos: Cristo sofre a dor da morte do abandono do Pai. O Pai sofre a morte do Filho, pois o Pai o entrega. Moltmann recorre a teologia da entrega do novo testamento, para compreender e justificar a dor no seio da Trindade²⁰⁸. Primeiramente, a morte de Jesus caracteriza-se pela entrega como um ato supremo de sua liberdade e de sua obediência, que estão identificadas por sua relação de fidelidade a Deus e aos homens. Na mesma medida, ao entregar o Filho, o Pai também se entrega, apesar de não ser da mesma forma. Pois, Jesus sofre o morrer no abandono do Pai e o Pai, que o abandona e o entrega, sofre a morte do Filho na infinita dor do amor. São sofrimentos distintos²⁰⁹, mas reais. Dessa forma, qual seria o objetivo dessa entrega? A identificação do Pai e do Filho com aqueles que sofrem. Ou seja, o Pai entrega o Filho na cruz, a fim de se tornar o Pai daqueles que são entregues. O Filho é entregue à sua morte, a fim de se tornar o Senhor, tanto de vivos quanto de

²⁰⁶ AGUIAR, E. P. C., Deus e o sofrimento na obra “O Deus crucificado” de Moltmann, p. 74-75.

²⁰⁷ ANJOS, J., M., Deus crucificado, p. 20.

²⁰⁸ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 304. Aguiar entende que o verbo “entregar” é interpretado no novo testamento por três liberdades que se põem em ação: a liberdade dos homens que entregam Jesus à morte (Mt 27,26); a liberdade de Jesus que se entrega voluntariamente (Jo 10,17) e, por último, a liberdade do Pai ao entregar seu próprio Filho à morte como uma necessidade de seu coração para mostrar o amor com que nos tem amado (Rm 8,32) (AGUIAR, E. P. C., Deus e o sofrimento na obra “O Deus Crucificado” de Moltmann, p. 77).

²⁰⁹ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 306.

mortos. O Filho é condenado a essa morte, para tornar-se irmão e salvador dos condenados e amaldiçoados²¹⁰. Portanto, nas palavras de Moltmann,

os sofrimentos da doação de Jesus, portanto, não são exclusivamente os seus próprios sofrimento, mas são inclusive os sofrimentos de todos os abandonados neste mundo. (...) Por sua doação no abandono da morte, Cristo trouxe Deus para junto dos abandonados.²¹¹

Diante do sofrimento trinitário, Deus revela sua identificação com aqueles que sofrem, assim como sua justiça diante do sofrimento na cruz. Dessa maneira, passaremos a refletir sobre a visão moltmanniana da justiça de Deus e como essa justiça precisa ser interpretada e exercida pelo cristão atualmente. É diante da justiça de Deus, que podemos perceber o quando Deus se importa com os que sofrem e em quais termos promove a justificação, tanto das vítimas de sofrimento, dos agentes que o provocaram, quanto das estruturas sociais.

3.5

A Justiça de Deus diante do mal

Diante de todo o mal e sofrimento experimentado no mundo, desde a sua criação até os dias atuais, surge a pergunta: como é possível existir um Deus justo diante da quantidade de mal experimentado pelo ser humano? Para responder a essa pergunta, é importante entendermos o conceito de justiça em Moltmann. Na visão do teólogo alemão, justiça parte do conceito daquilo que é “verdade”, quando a interpretamos como aquilo que promove ordem, concordando e correspondendo ao que é correto. Porém, a justiça também pode estar situada próximo ao conceito de existência, quando é entendida como ser capaz de ficar em pé, ter firmeza ou encontrar razão para existir²¹². Independente do viés usado, fica evidente que toda a criação clama pela justiça de Deus. Para Moltmann, essa justiça é o fundamento da existência e a razão ontológica da constância do ser humano. Sem a justiça e fidelidade divina, nada pode subsistir e tudo afundaria no nada, destarte, a justiça de Deus é universal. Essa justiça deve promover um novo fundamento do ser humano, assim como uma nova ordem de vida da criação de

²¹⁰ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 310.

²¹¹ MOLTSMANN, J., No fim, o início, p. 90-92.

²¹² MOLTSMANN, J., Teologia da esperança, p. 258.

maneira geral. Nesse sentido, a justiça de Deus não se trata de uma renovação do que já existe, mas de uma nova criação²¹³.

A justiça de Deus também é atual e dinâmica, e o evangelho a torna manifesta pelo fato de anunciar o caminho de obediência de Jesus até a morte na cruz. Em outras palavras, o evento de sua entrega à morte, sua ressurreição e sua vida como a vinda da justiça de Deus para o injusto. E, essa justiça deve sempre estar inserida e se renovando num contexto de violência, sofrimento e morte, vivenciado no cotidiano do ser humano. Sendo assim, Moltmann defende que a justiça de Deus é para aqueles que clamam por ela. Nesse sentido, ele sistematizou a sua doutrina da justiça de Deus em três grupos distintos, a saber, a vítima, o agente do mal e a estrutural social.

A vítima da injustiça, da violência e da mentira é aquela que, diante de toda essa situação se pergunta pela existência de um Deus, que possa mudar a sua situação atual. São vítimas de massacres terríveis ou mesmo aqueles que experimentam situações cotidianas de sofrimentos, caracterizadas pelo descaso, destino, enfermidade, acidente, pobreza e morte²¹⁴. Nesta categoria, a grande maioria das pessoas pode ser identificada pela condição social e econômica de baixíssima qualidade, onde não possuem mínimas condições de subsistência. Essas pessoas, além de se questionarem sobre a existência de Deus, quando vivenciam a injustiça, a violência e o absurdo da desigualdade, seja ela social ou econômica, ainda se pergunta: se realmente Deus existe, Ele seria um Deus justo?

O segundo grupo que clama por justiça divina é composto pelos agentes da própria injustiça. São aqueles colaboradores do mal, que através da dominação violenta lançam-se sobre as vítimas, oprimindo-as, humilhando-as ou matando-as. Para Moltmann, essas pessoas também se tornam vítimas do mal, mas diferentemente das vítimas de injustiça, elas tornam-se servas ativas do mal e, com isso, culpadas. Por serem culpadas, perdem sua humanidade, quando agem como pessoas alienadas e cegas diante de suas próprias ações. São incapazes de ouvir a voz da consciência e o grito de suas vítimas, banalizando o mal praticado. São pessoas que perderam a capacidade de amor e ainda aderiram ao ateísmo, pois para elas é melhor que Deus não exista, diante da possibilidade de uma justiça divina. Apesar disso, Moltmann defende que existem poderes interiores e

²¹³ MOLTSMANN, J., Teologia da esperança, p. 259.

²¹⁴ MOLTSMANN, J., No fim, o início, p. 75.

circunstâncias exteriores, que transformam essas pessoas em servas do mal. Mas, cabe ressaltar que isso não tem o poder de justificar ou mesmo legitimar quaisquer atitudes errôneas²¹⁵.

O terceiro grupo pode ser identificado como a estrutura social que produz o mal. Para Moltmann, “do ponto de vista estrutural ou sistemático, estamos submissos a poderes que, embora sejam em grande parte obras humanas, mesmo assim escapam ao nosso controle”²¹⁶. Ou seja, uma estrutura ou instituição social, mesmo que tenha sido criada para realizar o bem, pode produzir o mal e ainda transforma seu criador em um refém desse mal. Existem sistemas políticos que, com o discurso de promover o bem, revelaram-se máquinas de violência organizadas e institucionalizadas. Existem sistemas sociais nos quais o bem de um lado está a serviço do mal de outro. E, ainda existem sistemas culturais em que os rituais, que durante milênios foram considerados de importância vital, acabaram por se demonstrar instituições maléficas, quando estes foram substituídos por outros²¹⁷. Dito isto, fica a pergunta: será que há uma alternativa de escapatória diante desse cenário? A resposta mais fácil e precipitada seria não. Porém, para Moltmann existem sempre duas alternativas e a ideia errônea de que “não há solução”, não passa de uma justificação barata, para a manutenção de privilégios daqueles que podem trazer uma real mudança, mas que negam suas próprias ações.

O mal institucionalizado e a mentira que domina o setor público somente se manifesta por ocasião de profundas mudanças de sistema, sem que nestas sempre e necessariamente o bem passe a ocupar o lugar do mal. Nessas mudanças manifesta-se a injustiça que anteriormente era “justiça”, e essa manifestação aterroriza os agentes que não sabiam o que estavam fazendo. Então negam as ações ou se renegam a si próprios²¹⁸.

Dando um passo além, ainda dentro da questão das estruturas de mal, na prática, é possível que essas estruturas se convertam? Para Moltmann, essas

²¹⁵ MOLTSMANN, J., No fim, o início, p. 77-78.

²¹⁶ MOLTSMANN, J., No fim, o início, p. 78.

²¹⁷ MOLTSMANN, J., No fim, o início, p. 78. Para os sistemas políticos, Moltmann exemplifica esse fato através das ditaduras fascistas e comunistas, que abusaram da boa vontade de muitas pessoas em função do mal que tinham em mente. Mas também é importante destacar o capitalismo, que também promove o aumento da desigualdade social e econômica. No caso dos sistemas culturais, Moltmann recorre a sacrifícios humanos realizados a deuses, com a pretensão de aplacar a ira divina ou de garantir uma boa colheita. Essas tradições promoveram medo em pessoas que conviviam com deuses terríveis.

²¹⁸ MOLTSMANN, J., No fim, o início, p. 79.

estruturais não podem mudar por si próprias, pois elas não são efetivamente pessoas, apesar de serem constituídas por elas. Mas, por serem estruturas criadas, podem ser transformadas por pessoas comprometidas com a sociedade e escandalizadas com esse mal sistêmico. Portanto, a estrutura em si não deve ser condenada, já que é uma criação humana. Nesse sentido, acusar a estrutura ou a instituição é o mesmo que isentar seus criadores ou aqueles que a comandam atualmente da culpa pelo mal produzido.

Diante desses clamores por justiça, Moltmann defende que o mal, como “poder do pecado”, está *transmoralmente* acima da culpa, do agente que se tornaram servos do mal e, está também acima do sofrimento daqueles que se tornaram vítimas do mal. Como poderes que escravizam as pessoas, o mal e a mentira são prepotentes em tais sistemas políticos, sociais e culturais, que tantas vezes transformam pessoas em agentes e vítimas, na mesma medida que muitas vezes também transformam pessoas em agentes vitimados e em vítimas voluntárias. Portanto, para o teólogo, torna-se claro que é totalmente insuficiente reduzir o poder do pecado à culpa dos agentes e a força da justiça de Deus ao perdão da culpa, bem como a redução da justificação à situação dos pecadores diante de Deus²¹⁹.

Moltmann entende que o Cristo ressuscitado traz por meio de seu sofrimento e morte, justiça e vida para os injustos e os que morrem. A cruz de Cristo, portanto, modifica a sua ressurreição sob as condições da história do sofrimento do mundo, transformando-a de um evento futuro e alienante, em um evento de amor libertador presente. Por meio do seu sofrimento vicário e de sua morte, o Ressuscitado traz o domínio vindouro do Reino de Deus, para o presente de impiedade. Ele antecipa a justiça vindoura de Deus na situação da injustiça humana pelo direito da graça e na justificação dos ímpios por meio da sua morte²²⁰. No evento pascal, revela-se a justiça de Deus para os injustos e a

²¹⁹ MOLTSMANN, J., No fim, o início, p. 80-81. Em seu livro Teologia da esperança, Moltmann tece algumas críticas às tradições teológicas da doutrina da justificação. Entre elas podemos destacar que (1) o poder do mal, denominado pecado, é reduzido à culpa humana; (2) O sacramento da penitência orienta-se a partir dos culpados, ignorando as vítimas; (3) A justificação é reduzida ao perdão da culpa, reduzindo-se com isso, aos culpados; e (4) O perdão das culpas fundamenta-se numa teologia da cruz sem ressurreição de Cristo, e essa teologia da cruz é reduzida a uma teologia da satisfação: Cristo, a vítima de expiação, que tira os pecados do mundo. Para Moltmann, o pecado deve ser entendido como injustiça, como ausência de fundamento e de justiça, como a incapacidade de permanecer (MOLTSMANN, J., Teologia da esperança, p. 258-262).

²²⁰ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 231-232.

justificação da vida²²¹, para aqueles que não podem subsistir diante da ira de Deus, tanto em sentido jurídico como ontológico. É o evangelho escatológico o qual confere salvificamente a justiça de Deus, “em que se deve esperar”²²², como algo já agora presente e que salva da ira de Deus que se manifesta²²³. Porém, é importante lembrar que a justiça de Deus tem seu fundamento na integridade da obra redentora de Cristo. Isto é, tanto em sua morte e ressurreição, como em sua vida anteriormente a esses acontecimentos. Uma teologia unilateral da cruz só chegaria ao evangelho da remissão dos pecados, mas não a promessa da nova justiça, cuja vida se fundamenta na vida e pregação de Cristo e, destarte, o futuro também consiste no futuro do seu domínio. A justiça de Deus, que se revela, não encontra sua medida no pecado que ela destrói, mas na nova vida do domínio do Cristo ressuscitado e exaltado, que ela promete e para a qual aponta²²⁴.

A justiça de Deus a partir da cruz e da ressurreição de Jesus inclui, portanto, reconciliação com Deus e justificação da vida; remissão da culpa e do aniquilamento pela morte destinada a todos e; reconciliação e redenção do corpo mortal. Aliada a isso, a justiça de Deus deve ser entendida como a fundamentação e a garantia do domínio libertador e justificador do senhorio de Cristo em tudo. Sendo assim, a justiça de Deus já instaurada está exposta as críticas e deve ser defendida, por serem promessa e herança deixada pelo próprio criador. Sendo assim, a justiça de Deus instaurada nos coloca em um caminho, cujas tensões e metas ela anuncia. Nesse sentido, o justificado é identificado quando sofre perante as contradições deste mundo, com o qual está solidário pelo seu corpo, pois deve em obediência buscar a justiça de Deus em seu corpo, na terra e em todas as criaturas²²⁵. A justiça de Deus como promessa fiel requer fidelidade dos justificados, para que o clamor por justiça seja ouvido na *práxis* do amor.

Em suma, tudo o que foi exposto neste capítulo, a fica evidente que a teologia moltmanniana abre a possibilidade de nos unirmos a Deus com confiança no combate ao mal. Uma vez que Deus promove esperança através de Cristo, sofre conosco em nossos sofrimentos e ainda disponibiliza a justificação, pois é contra todo e qualquer tipo de mal. Se, a partir dessa reflexão, percebemos o lugar

²²¹ Rm 5,18.

²²² Gl 5,5.

²²³ MOLTSMANN, J., Teologia da esperança, p. 259.

²²⁴ MOLTSMANN, J. Teologia da esperança, p. 260.

²²⁵ MOLTSMANN, J., Teologia da esperança, p. 261.

de Deus diante do sofrimento, resta-nos buscar a resposta para a seguinte pergunta: qual o lugar do ser humano diante do problema do mal? Existe algo que ele possa fazer, ao lado do Deus crucificado? Dito isto, avançaremos para o último capítulo, onde refletiremos sobre a antropodiceia e a responsabilidade humana diante do problema do mal.

Antropodiceia cristã e a responsabilidade humana

Nos capítulos anteriores, refletimos sobre problema do mal e do sofrimento como seu produto dentro de uma perspectiva filosófica e teológica cristã. Percebemos a necessidade da desconstrução da imagem de um Deus que necessita do mal e do sofrimento, para aplacar a sua ira. Apresentamos a teologia moltmanniana a partir de um Deus humano que, como vítima de um julgamento político e religioso, sofreu a condenação da crucificação, podendo assim se identificar com o sofrimento do ser humano. Aliado a isso, essa teologia ainda discorre sobre o caráter escatológico da ressurreição de Cristo, evento esse que promoveu a experiência de morte e vida, revelando a esperança de um futuro digno e de uma vida plena no presente. Dito isso, iniciamos este capítulo com a seguinte questão: já que nos perguntamos sobre o lugar de Deus diante do sofrimento, surge a pergunta: qual o nosso lugar diante do sofrimento? Em outras palavras, partindo da ideia de que o ser humano entendeu e sentiu confiança em se aliar a esse Deus no combate ao problema do mal, como então ele deve agir na sociedade?

Anteriormente, já demonstrando que o mal é um fato inevitável dentro da perspectiva da limitação criacional. Ainda assim, entendemos que a iniquidade é um mal que pode ser combatido e até mesmo evitado. Nesse sentido, “em Jesus, Deus e a humanidade se revelam contra o Deus e a humanidade da indiferença à iniquidade ou tragados pela iniquidade sob a forma ad vítima absolutamente impotente”²²⁶. Agora, falta responder a pergunta sobre como o ser humano deve agir para combatê-la de forma relevante e coerente. Portanto, nesse capítulo, desenvolveremos essa questão. Primeiramente, continuaremos utilizando as intuições moltmannianas, mas agora discorreremos sobre a crise de identidade e relevância que acomete os cristãos, principalmente enquanto *práxis* comunitárias, que deveria atuar de forma relevante na sociedade. Comunidade essa que precisa renunciar seus privilégios, ouvir o clamor dos oprimidos e promover esperança no presente, através do inconformismo e denúncia da atual situação social e

²²⁶ CABRAL, A. M.; ALMEIDA, E. F., Teodiceia, teopatia e teorevolta, p. 467.

econômica e, principalmente, justiça contra aqueles que são vítima e responsáveis pelo mal.

Em um segundo momento, apresentaremos a antropodiceia como uma maneira de responsabilizar o ser humano diante do mal e despertá-lo para uma atuação coerente e relevante na sociedade. Para isso, retornaremos teologia moltmanniana, pois entendemos que o ser humano pode combater o mal a partir de alguns princípios norteadores. O primeiro deles é o luto e a consolação. Experiências de morte e de comunhão são essenciais para que o ser humano experimente o autoconhecimento e amadureça em amor ao próximo. O segundo é através da identificação e promoção das etapas de libertação. A primeira etapa precisa ser exercida à nível psicológico. Diz respeito a necessidade que o ser humano precisa de libertar-se de si mesmo, da idolatria, da lei do recalque, do amor próprio, do parricídio e da ilusão infantil, produtos de uma concepção nociva do cristianismo e da insensibilidade diante do escândalo do sofrimento. A segunda etapa diz respeito à libertação política, assim como a emancipação das estruturas sociais que promovem o mal e o sofrimento. É importante lembrar que, as estruturas são mecanismos que facilitam determinadas ações e dificultam outras. Elas existem em todos os níveis, como por exemplo, estruturas cósmicas, psicológicas e sociais. Toda a sociedade tem suas próprias estruturas. O problema não é tê-las ou não as ter, mas que tipo de estruturas regem a sociedade em questão, isto é, que ações tais estruturas facilitam e que ações elas dificultam. Na medida em que as estruturas sociais facilitam as ações justas e dificultam as injustas, a sociedade é estruturalmente justa; na medida em que, pelo contrário, facilitam as injustas e dificultam as justas, a sociedade é estruturalmente injusta²²⁷.

Nesse sentido, Moltmann entende que as estruturas sociais são identificadas através de círculos viciosos, que promovem o mal e o sofrimento e, em última instância, a morte. Vencidas as etapas de libertação, para que a antropodiceia e a *práxis* cristão na sociedade tenha êxito, ainda é necessário que os cristãos promovam o Reino de Deus tendo em mente três princípios norteadores, a saber, um amor apaixonado, uma fidelidade paciente e uma esperança obstinada.

²²⁷ TABORDA, F., Nas fontes da vida cristã: uma teologia do batismo-crisma, p. 77.

4.1

A Crise de identidade e relevância do movimento cristão

Segundo Moltmann, o cristianismo viveu uma crise de identidade e relevância no mundo. Porém, mesmo que a distancia entre a sua crítica e a nossa realidade hodierna seja de aproximadamente 50 anos, elas ecoam e revelam sua relevância nos dias atuais. Isso fica evidente nas palavras do Papa Francisco em sua encíclica *Fratelli tutti* (FT),

(...) embora a Igreja respeite a autonomia da política, não relega a sua própria missão para a esfera do privado. Pelo contrário, não pode nem deve ficar à margem na construção de um mundo melhor nem deixar de despertar as forças espirituais que possam fecundar toda a vida social. É verdade que os ministros da religião não devem fazer política partidária, própria dos leigos, mas mesmo eles não podem renunciar à dimensão política da existência que implica uma atenção constante ao bem comum e a preocupação pelo desenvolvimento humano integral. A Igreja tem um papel público que não se esgota nas suas atividades de assistência ou de educação, mas busca a promoção do homem e da fraternidade universal. Não pretende disputar poderes terrenos, mas oferecer-se como uma família entre as famílias – a Igreja é isto –, disponível (...) para testemunhar ao mundo de hoje a fé, a esperança e o amor ao Senhor, mas também àqueles que Ele ama com predileção. Uma casa com as portas abertas... A Igreja é uma casa com as portas abertas, porque é mãe. E como Maria, a Mãe de Jesus, queremos ser uma Igreja que serve, que sai de casa, que sai dos seus templos, que sai das suas sacristias, para acompanhar a vida, sustentar a esperança, ser sinal de unidade (...) para lançar pontes, abater muros, semear reconciliação²²⁸

Portanto, essa crise dupla de identidade e relevância tem origem na dificuldade que a Igreja tem de se posicionar, assim como identificar a importância e a urgência dos problemas atuais. E, para agravar esse cenário, essa situação é retroalimentada, pois, nas palavras de Moltmann,

quanto mais a teologia e a Igreja tentam ser relevantes nos problemas atuais, mais se aprofundam em uma crise de sua própria identidade cristã. Quanto mais tentam afirmar sua identidade em dogmas tradicionais, ritos, e princípios morais, mais irrelevantes e desacreditadas se tornam.²²⁹

Existe uma relação complementar entre identidade e relevância. Ou seja, quando se prioriza a identidade da fé cristã, a Igreja acaba fechando-se em um conservadorismo e a fé perde sua relevância. Por outro lado, quando ela se privilegia com a relevância da fé, acaba-se na incredulidade dos diversos grupos

²²⁸ FT 276.

²²⁹ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 23.

cristãos que lutam pela libertação do ser humano, principalmente ao se filiar aos movimentos de libertação, perdendo assim a identidade cristã. Em função disso, torna-se tarefa urgente da teologia cristã realizar convergência entre identidade e relevância, mas, partindo da identidade para se chegar à relevância. A busca pela manutenção de privilégios, que em última instância se torna uma idolatria à tradição e, conseqüentemente, a dificuldade de aceitar as críticas sociais têm afetado a missão cristã da Igreja na sociedade moderna. Moltmann identifica essa postura como a “velha teologia”, composta por quatro principais características.

A primeira característica é o fundamentalismo, que petrifica a Bíblia e torna sua autoridade questionável. A segunda é o dogmatismo, que congela a viva tradição cristã. A terceira é o conservadorismo religioso, que torna a liturgia imóvel. E, por fim, a moral cristã alienada do saber e da consciência. A questão se agrava quando muitas pessoas, que tomaram consciência do sofrimento real e concreto, que aflige os oprimidos e abandonados no mundo, passaram a se apaixonar pelo engajamento social e político, e, foram obrigados a se desvincularem das instituições religiosas que faziam parte. Segundo Moltmann, essa decisão revela uma instituição ofuscada e estéril, que ignora a dor psicológica e social do sofrimento no mundo²³⁰. Portanto, uma Igreja, que não muda para estar à disposição da humanidade em novas circunstâncias, fossiliza-se e morre. Ela se torna uma seita insignificante à margem de uma sociedade tomada por rápidas mudanças sociais. Nesse sentido, não resta outra opção que não seja se perguntar qual a diferença entre pertencer e não pertencer a essa Igreja?²³¹

Aliado a isso, o problema do mal e do sofrimento assombram constantemente o cristianismo, pois releva clamor do ser humano por uma libertação da dor e da aflição, assim como um anseio por vida e justiça.

Não é uma questão puramente teórica, pois não pode ser respondida mediante uma nova teoria do mundo objetivo. Ela é uma interrogação prática, que somente poderá ser respondida mediante a experiência de um mundo novo, em que “Deus enxugará as lágrimas dos vossos olhos”. Mas, acima de tudo, ela não é propriamente uma pergunta como qualquer outra, que pode ser formulada ou não, mas sim a *ferida aberta da existência* neste mundo. A verdadeira tarefa da fé e da teologia é proporcionar condições de sobreviver com essa ferida aberta. Aquele que crê não se satisfaz com nenhuma das respostas explicativas da questão da teodiceia. Aquele que crê rejeita também todas as atenuações do problema. Quanto mais alguém tem

²³⁰ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 24-25.

²³¹ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 29.

fé, tanto mais profundamente sente a aflição do sofrimento no mundo, e tanto mais apaixonadamente pergunta por Deus e pela nova ordem da criação.²³²

Partindo dessa ideia de que a Igreja sofre de uma crise de identidade e relevância, é fundamental a Igreja se perguntar com quem ela deveria se identificar? Para Moltmann,

a teologia cristã encontra sua identidade como tal na cruz de Cristo. A existência cristã encontra sua identidade naquele duplo processo de identificação com o Crucificado. Sua cruz separa a fé da incredulidade e, sobretudo, da superstição. A identificação com o Crucificado afasta o crente das religiões e ideologias do estranhamento, da religião do medo e das ideologias da vingança.²³³

Portanto, a identidade cristã deve ser compreendida como o ato de identificação com o Cristo crucificado e ressurreto, partindo da ideia de que a sua mensagem pregada revela um Deus, que se identificou com os ímpios e com os abandonados, mas que também foi acusado de ser um deles. É a partir da cruz que a Igreja deve reavaliar constantemente sua teologia e sua *práxis*. Ou seja, a Igreja reafirma sua identidade, quando está inserida na sociedade reafirmando a proposta de libertação e boas-novas do Reino de Deus. Porém, essa libertação precisa ocorrer de forma alinhada em dois níveis. Primeiramente, uma transformação pessoal e interior, pois, a libertação transforma-se em uma ilusão idealista, quando não há mudança das circunstâncias e estruturas. Seria o mesmo que admitir que o ser humano é constituído somente de uma alma sem um corpo. Por outro lado, uma transformação das circunstâncias exteriores sem uma renovação interior configuraria uma mera ilusão materialista. Ou seja, o ser humano seria reduzido a um mero produto de suas circunstâncias sociais e nada mais²³⁴. Nesse sentido não pode haver uma dicotomia entre evangelização e humanização; conversão interior e mudança das relações sociais. Portanto, a teologia da cruz moltmanniana configura-se como uma teoria crítico-libertadora, tanto de Deus como dos homens.

Porém, por produzir escândalo, a cruz do ressuscitado foi esquecida e adornada. Não aquela cruz exposta entre dois castiçais sobre um altar ornamentado, mas aquela que representa o crucificado entre dois ladrões no Calvário dos perdidos, diante dos portões da cidade. Esse escândalo, causado pela

²³² MOLTSMANN, J. Trindade e Reino de Deus, p. 63.

²³³ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 44.

²³⁴ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 42.

contradição da cruz, chama os oprimidos e os ímpios para a Igreja e, por meio dela, para a comunhão do Deus crucificado²³⁵. Portanto, não basta conhecer a Deus em toda a sua glória e majestade, se não o perceber na sua humildade e no escândalo da cruz, pois, no Cristo crucificado é que está a verdadeira teologia e o verdadeiro conhecimento de Deus. O cristão tem que ter em mente que não se faz teologia, para provar a existência de Deus através da racionalidade, mas para que o Deus revelado a partir da Cruz e do sofrimento faça sentindo os que sofrem também.

Partindo da premissa de que a identidade cristã deve ter sua origem na cruz do ressuscitado, passaremos a reflexão da relevância da Igreja. Para Moltmann, a teologia cristã encontra sua relevância na esperança, ponderada e praticante, do Reino do Crucificado, onde ela padece “os sofrimentos deste mundo” e faz do clamor da criatura atormentada, seu próprio clamor por Deus e liberdade²³⁶. Ou seja, somente quando a Igreja se identifica com o Crucificado, ela se torna relevante, pois passa a ser solidária com o sofrimento dos pobres e com a miséria dos oprimidos, assim como dos opressores. Portanto, essa solidariedade só será radical se ela seguir a identificação do Crucificado com os abandonados, aceitar o sofrimento do amor criador e não perseguir sonhos de onipotência por um futuro ilusório²³⁷.

Para Moltmann, a Igreja e a teologia cristã só serão relevantes para os problemas do mundo moderno, quando elas manifestarem o “cerne duro” de sua identidade no Cristo crucificado e, por meio dele mesmo, aceitarem as críticas junto com a sociedade na qual existem. A crítica política e ideológica que vem de fora pode obrigar a Igreja e a teologia a manifestarem a sua identidade e impedir que elas se alienem da história e do presente. A fé, a Igreja e a teologia devem mostrar no que acreditam, o que esperam do homem de Nazaré crucificado e quais consequências práticas elas esperam tirar disso. O próprio Cristo crucificado é o desafio da teologia cristã e da Igreja, que ousa tornar o seu nome para si²³⁸. Nesse sentido, o cristianismo não deve e não pode ser algo distante da sociedade em que ele está inserido. Ao contrário, toda a sua força encontra-se em ser “fermento no meio da massa”, em ser contradição diante daquilo que é apresentado como

²³⁵ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 62.

²³⁶ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 44.

²³⁷ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 45.

²³⁸ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 19.

definitivo e concreto. É isso que caracteriza a missão da Igreja e, destarte, ela pode ser identificada como uma comunidade do êxodo²³⁹. Ou seja, nas palavras de Moltmann, “ela é comunidade de Deus quando é comunidade para o mundo”,²⁴⁰. Esse serviço teológico da Igreja é reforçado hoje por Cristo ao dizer que toda esta esperança deve ser desenvolvida por amor à vida, à vida humana e à vida de toda a terra. Nossa missão é destinada a contribuir para a construção e manutenção do Reino de Deus neste mundo. É o que se espera na ressurreição, onde Deus fará novas todas as coisas²⁴¹.

Isso significa que a Igreja deve ser orientada para o Reino de Deus. Esse Reino acontece quando a Igreja, na esperança do seu futuro com Cristo, transmite concretamente na sociedade uma prática de justiça, vida, humanidade e sociabilidade e, em suas decisões históricas evoca o futuro prometido. Ela não é em si mesma a salvação do mundo, mas está a serviço dessa salvação, pois indica ao mundo o seu futuro prometido²⁴². Porém, quando a Igreja negligencia seu chamado no mundo, ela comete o que Moltmann chama de pecado de omissão. Pecado esse que revela a falta de esperança e uma fé insuficiente. Nas suas palavras,

Deus elevou o ser humano e concedeu-lhes perspectivas de liberdade e amplidão, mas o ser humano fica para trás e se recusa a acolher essa perspectiva. Deus promete uma nova criação de todas as coisas em justiça e paz, mas o ser humano faz e age como se tudo permanecesse como sempre foi. Deus o faz digno de suas promessas, mas o ser humano não confia naquilo que lhe é proposto. Este é o pecado que mais profundamente ameaça o crente. Não o mal que ele faz, mas o bem que deixa de fazer; não são as suas más ações que o acusam, mas as suas omissões.²⁴³

Portando, tudo o que foi apresentado até aqui levou Moltmann a refletir sobre o lugar de Deus após os acontecimentos de Auschwitz, produzindo sua teologia da cruz e sua visão eclesiológica. Porém, diante do desafio de superação do problema do mal e do seu combate, como a Igreja pode resgatar a sua identidade e sua relevância para hoje? Em suma, para que a Igreja possa se libertar

²³⁹ KUZMA, C. A., A esperança cristã na “Teologia da esperança”, p. 462-463. A Igreja pode se identificar com a comunidade do Êxodo, quando caracterizada como um povo em constante marcha. Não como fuga da realidade, mas como quem busca o futuro. Isso significa: “transpor fronteiras, transcender, estar em “êxodo” (MOLTMANN, J., Teologia da esperança, p. 34).

²⁴⁰ MOLTMANN, J., Teologia da esperança, p. 407.

²⁴¹ MOLTMANN, J., Vida, esperança e justiça, p. 35-37.

²⁴² KUZMA, C. A., A esperança cristã na “Teologia da esperança”, p. 463.

²⁴³ MOLTMANN, J., Teologia da esperança, p. 38.

dessa crise dupla de identidade e relevância, ela precisa se perguntar quem é Deus (identidade) de fato e, diante da resposta, refletir em como falar de Deus diante do mal e do sofrimento na atualidade (relevância). Superada essas questões, a Igreja enquanto Corpo de Cristo precisa combater o mal e o sofrimento ao lado de um Deus inconformado com essa situação, através da expansão do Reino de Deus e de sua justiça neste mundo e neste tempo. Pois, a instauração do Reino de Deus revela-se como a resposta de Jesus diante do problema do mal. Nas palavras de Estrada,

teologicamente, a ideia do Reino de Deus implica que a ordem da criação está incompleta. Deus não se mostra satisfeito com um mundo assolado pelo mal físico e moral, e vem pôr termo a essa situação (Mt 22,1-14; Lc 12,32; 22,29). Esse também é o sentido das bem-aventuranças: Deus não é indiferente aos conflitos humanos, nem impassível diante do sofrimento. Ele está sempre do lado das vítimas (Mt 5,3-12; Lc 6,20-26). Os evangelhos não afirmam que o sofrimento seja algo desejado por Deus, e muito menos provocado por ele. Pelo contrário, a promessa messiânica se refere a uma intervenção divina em proveito de todos, inclusive dos pecadores (Mc 2,15; 10,15-16; Lc 15). A criação foi premissa que ensejou o desenvolvimento da promessa messiânica. Vivemos em um mundo que é obra de Deus, mas no qual existe o mal. A ordem vigente não é do agrado de Deus, o que explica a expectativa de sua intervenção salvífica definitiva. O Reino de Deus foi a resposta de Jesus ao problema do mal.²⁴⁴

4.2.

Antropodiceia cristã e a *práxis* contra o mal

Diante de tudo o que foi exposto no primeiro capítulo sobre o problema do mal e suas manifestações. E, diante do que foi explanado sobre a teologia cruz em Moltmann, chega-se a um ponto crucial de toda essa reflexão: seria possível conciliar a existência de Deus e a luta contra o mal por meio da interação entre a razão prática e a dimensão teológica, uma vez rejeitada a teodiceia como justificação de Deus perante a razão humana? Essa pergunta só pode ser feita diante de uma Igreja que já superou a crise de identidade e relevância, e definitivamente entendeu que precisa partir para a *práxis* do combate ao mal e ao sofrimento. Nesse sentido, para Soares, autores como Neiman, Hösle, Solomon e Estrada mostram-nos, cada qual a seu modo, que hoje a resposta prática e

²⁴⁴ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 385.

solidária contra o mal é a antropodiceia, que substituiu a especulação teórica dada pela teodiceia²⁴⁵. Nas palavras de Estrada, por exemplo,

diante da aporia racional da teodiceia e seu fracasso como esquema de solução para o mal. A melhor opção seria a “morte de Deus”. O mal está aí, como algo que se opõe ao homem, mas, após a “morte de Deus” na consciência ocidental, já não é possível nem interpretá-lo nem acusa-lo pela existência do mal. O homem se encontra sozinho diante do mal, e a justificação racional de Deus se transforma na contestação da prática histórica, já que o homem tem que se justificar diante da sobrevivência do mal.²⁴⁶

Essa citação mostra-nos que com “morte de Deus”²⁴⁷ no imaginário ocidental, o ser humano torna-se o único responsável pela promoção do mal e, portanto, aquele que precisa se responsabilizar pelos atos cometidos. Não só se justificar, mas buscar meios necessários para que seus atos sejam reparados ou pelo menos amenizados, pois é sua responsabilidade. Porém, apesar dos avanços científicos e tecnológicos, o ser humano ainda deixa a desejar na sua atuação prática contra o mal. Para Estrada, nunca houve tamanha capacidade material e instrumental para a abordagem do mal físico e do mal moral, mas, em contrapartida, vivenciamos uma falta de vontade ética e política para enfrentá-los e combatê-los. É como se o Ocidente estivesse vivendo a crise, tantas vezes repetida na história, de uma sociedade rica e dotada de alto grau de sofisticação, que, no entanto, perdeu a capacidade ética e o potencial humanista transformador, que deu origem aos grandes projetos históricos²⁴⁸. Apesar disso, será que a única maneira de responsabilizar o ser humano pela promoção do mal só pode ser concebida diante da proposta nietzschiano da morte de Deus? Em outras palavras, como o cristão pode ser responsabilizado pelos seus atos a partir dessa proposta levantada?

Nesse sentido, a teologia da cruz de Moltmann se encaixa perfeitamente, com uma ressalva: Jesus ressuscitou. Poderíamos dizer que morreu o Deus todo-poderoso no momento da *kenosis*, quando voluntariamente Deus se desfez de toda a sua glória, para se tornar um ser humano. E, foi a vida do homem de Nazaré que o levou a morte de cruz. Nesse sentido, a resposta cristã diante do problema do

²⁴⁵ SOARES, A. M. L. De volta ao mistério da iniquidade, p. 143.

²⁴⁶ ESTRADA, J. A., A impossível Teodiceia, p. 317.

²⁴⁷ Para esse tema, sugerimos a leitura da obra *Las Muertes de Dios: ateísmo y espiritualidade de Juan Antonio Estrada*.

²⁴⁸ ESTRADA, J. A., A impossível Teodiceia, p. 320.

mal repousa no itinerário do profeta de Nazaré, que não aceitou a formulação tradicional de sua época, segunda a qual entendia que as doenças e as dores eram produzidas pelo pecado próprio. Ou seja, nesse caso não podemos utilizar a relação de causa e efeito em relação ao mal sofrido e o pecado cometido. Sendo assim, Jesus resgata o caráter trágico e inevitável do mal, a desproporcionalidade entre o sofrimento e culpa; e de outro modo, promove sua luta contra o mal através de uma inevitável dimensão sociopolítica²⁴⁹. Portanto, a identificação com Jesus torna-se essencial para a prática contra o mal, pois os cristãos não devem crer em um Deus, que os salve com seu poder, evitando o mal; mas antes em um Deus que se compadece de nossa própria dor. Jesus Cristo, mesmo sendo Filho de Deus, não desceu da cruz. Melhor: Jesus Cristo não desceu da cruz, porque era Filho de Deus²⁵⁰. É a fé de Jesus, sua confiança em Deus e sua postura contrária ao mal que ensinam o seguimento e transformam-se em resposta de sentido para o ser humano. É a credibilidade de sua vida que nos permite crer na ressurreição de Cristo²⁵¹.

Para Soares, fica a pergunta: o que nos resta fazer diante da responsabilidade da promoção do mal? Estrada entendeu que a *práxis* cristã deve optar por engajar o Deus vivo e o ser humano em uma luta contra o mal, que é o reverso da criação inacabada. Essa luta é contra o sofrimento, através de uma *práxis* libertadora que, aliado ao combate da iniquidade, busca a conversão do ser humano e a transformação das realidades interpessoais²⁵². Essa esperança de transformação não deve ser baseada em métodos violentos ou vingativos, mas através do amor de Deus revelado na história.

Encontrar Deus onde ninguém o espera, na impotência diante da agressão, na vulnerabilidade da vítima, na negação mesma do poder. Deus se envolve na luta contra o mal não a partir do poder, mas a partir do amor. A vulnerabilidade de Jesus na cruz, assassinado por aqueles que ele queria salvar, revela a vulnerabilidade do próprio Deus, que respeita o protagonismo humano e na cruz perdoa seus algozes, conclamando a reconciliação final entre o homem e o próprio Deus.²⁵³

²⁴⁹ SOARES, A. M. L. De volta ao mistério da iniquidade, p. 143.

²⁵⁰ HOSLE, V. Estratégias de teodiceia em Leibniz, Hegel e Jonas, p. 222. Apud: SOARES, A. M. L. De volta ao mistério da iniquidade, p. 143.

²⁵¹ SOARES, A. M. L. De volta ao mistério da iniquidade, p. 147.

²⁵² ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 412. Apud: SOARES, A. M. L. De volta ao mistério da iniquidade, p. 148.

²⁵³ ESTRADA, J. A., A impossível teodiceia, p. 427-429.

Diante dessa atuação divina, resta ao ser humano entender efetivamente quais os caminhos de libertação, que ele deve transpor para que a *práxis* cristã, através da antropodiceia, seja relevante e assertiva diante da luta contra o problema do mal e do sofrimento. Nesse sentido, abordaremos três processos de libertação, a saber, da libertação a partir do luto e da consolação, da libertação psíquica e da libertação política.

4.3

Processos de libertação

Para que o cristão exerça sua missão na sociedade de maneira relevante e consciente, ele precisa, necessariamente, vivenciar determinados processos de libertação, tanto na sua própria vida e na sua percepção do que é o cristianismo, quanto na percepção que ele tem do outro e da sociedade de maneira geral. Esses processos não devem ocorrer por acaso ou de forma despercebida. Eles precisam ser alimentados, incentivados e provocados à medida que o cristão percebe a sua função e como ela é essencial para a promoção do Reino de Deus aqui na terra. Promoção essa que precisa ser baseada na crítica social ativa e na inconformidade em relação aos males e sofrimentos provocados pela relação de domínio, que muitas vezes, não são contestadas por serem consideradas “normais”. Nas palavras de Kuzma,

este é um movimento que se constrói em processos de libertação, numa libertação que rompe com a lógica do domínio e se articula em outras esferas e dimensão, garantindo o ser e o estar em sociedade. Processos que libertam a consciência e que fazem a humanidade crescer em direção a algo maior, que possa incluir a todos e dar espaço a algo novo. É o que percebemos na história, em vários momentos; e é o que se percebe na teologia, principalmente quando apontamos o horizonte do Reino de Deus, que nos convida a uma nova realidade, ao mesmo tempo em que nos incita a agir em atenção a ela, com uma prática correspondente ao novo que é anunciado.²⁵⁴

É importante repetir que esses processos de libertação precisam estar em concordância e apontar para o Reino de Deus e sua justiça. Para isso, o cristão precisa vivenciar três processos de libertação, para que a possibilidade de construir um novo mundo seja concreta. Segundo Moltmann, é necessário passar

²⁵⁴ KUZMA, C. A., *Novos agentes de libertação*, p. 87.

pelo processo de libertação psíquica, principalmente daquelas interpretações em que a teologia da cruz se mantém em generalizações abstratas²⁵⁵. O segundo processo seria a libertação política da humanidade. Para Moltmann, esse existe uma relação íntima nesses dois processos, pois a libertação na sua visão parte do indivíduo para o coletivo, do específico para o geral. Nas suas palavras, “a liberdade da fé é vivida na liberdade política”²⁵⁶. Sendo assim, quando o ser humano vivencia o processo de libertação psíquica, conseqüentemente é movido a realizar ações de libertação na sociedade, pois se tornam cientes e empáticos ao sofrimento alheio. Apesar de Moltmann entender que existem esses dois processos principais, entendemos que também existe uma terceira dimensão, que optamos por caracteriza-lo como mais um processo através do luto e da consolação, que promove autoconhecimento e desperta o amor ao próximo, através do amadurecimento, Ambos os processos são trilhados através da percepção moltmanniana da cruz do ressuscitado. Dito isso, abordaremos separadamente os processos do luto e da consolação, da libertação psíquica do ser humano e da libertação política da humanidade, como veremos a seguir.

4.3.1.

Processos de libertação através do luto e da consolação

Toda a vida humana segue rumo à morte e isso é um fato concreto, que não pode ser modificado, mesmo diante do avanço da medicina em favor de uma vida mais longa. A morte distingue o ser humano dos deuses imortais e, o fato da consciência humana diante da morte, distingue o ser humano dos animais. São nossas atitudes em relação a vida e aos projetos de vida que refletem nossas atitudes diante da morte. Porém, o problema aqui não se restringe simplesmente à vida e à morte, mas em como elas se configuram como experiências humanas fundamentais. Em outras palavras, pode-se dizer sim ou não à vida. Se à vida é dito sim e se ela é acolhida, então falamos do amor à vida e da vontade de viver. Para Moltmann, somente uma vida amada, acolhida e à qual se disse sim, pode se tornar uma vida feliz. Uma vida não amada, rejeitada ou à qual se disse não, esmorece e morre. Sendo assim, é diante do autoconhecimento das experiências

²⁵⁵ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 356.

²⁵⁶ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 390.

de morte e do amor ou desprezo pela vida que se inicia a discursão acerca das dimensões espirituais do luto e da consolação.²⁵⁷

É preciso entender que o amor é uma via de mão dupla, pois, é a partir dele que o ser humano se torna vivo e, conseqüentemente, torna outras pessoas vivas também. Mas, em contrapartida, o amor também torna o ser humano vulnerável diante das decepções e das feridas e, em última instância, diante da morte. O amor proporciona a alegria de viver, mas isso não ocorre sem a dor da morte. Se o ser humano quiser evitar a dor, também reduzirá proporcionalmente a capacidade de ser feliz. Quando ele é tomado pela dor do luto, muitas vezes o interesse pela vida é reduzido, tornando-o indiferente. Essa relação entre a felicidade e a capacidade humana de sofrer não é apenas algo que corresponde a vida pessoal, mas também a vida cultural pública. Isso fica evidente quando constatamos que a sociedade moderna não dispõe de tempo e espaço para o luto e, conseqüentemente, não demonstra mais respeito pelos enlutados e nem os protege. A morte e o luto foram drasticamente privatizados e excluídos da vida pública, com exceção feita a atos oficiais e a sepultamentos de políticos importantes. Esse fato fortalece a deficiência já existente, já que as pessoas modernas têm dificuldades em comunicarem-se e se expressarem diante da morte, pois os incômodos, que geralmente a morte produz na vida pública, devem ser eliminados com a maior rapidez possível. Isso significa que a sociedade moderna recalca o sentimento de luto e, conseqüentemente, não se torna incapaz de consolar. Apesar disso, queiram ou não, a morte e o luto estão presentes na cultura atual e permanecem presentes e, inconscientemente, afligindo o ser humano. Nesse sentido, “os diferentes caminhos pelos quais recalcamos o morrer e o luto tornam as pessoas modernas mudas, apáticas e infantis”²⁵⁸.

Diante desse cenário e do ritmo acelerado que a sociedade pós-moderna produz, o ser humano vivencia uma dificuldade em experimentar a morte e o processo de luto. Diante disso, Moltmann entende que somente quem vive devagar adquire alguma experiência de vida. Somente quem assimila determinado fato, faz dele uma experiência. Somente quem come devagar, pode comer com prazer. Somente quem é capaz de se deter e refletir sobre uma impressão, poderá

²⁵⁷ MOLTSMANN, J., No fim, o início, p. 147-148.

²⁵⁸ MOLTSMANN, J., No fim, o início, p. 149-150.

assim assimilá-la²⁵⁹. Nesse sentido, é importante que o ser humano não ignore ou busque uma fuga diante da experiência de luto e da morte, pois, quem rejeita ou rompe o processo de luto descobre em si próprio uma prostração insuperável e uma crescente falta de interesse. Essa pessoa perde o contato com a realidade das pessoas em sua volta, sem encontrar novo ânimo de vida. Dentro dessa perspectiva, entra em cena o papel do amor e a capacidade que ele tem de enlutar-se. Como Moltmann reforça,

quanto mais intenso o amor, tanto mais profundo o luto; quanto mais displicente a doação, tanto mais inconsolável a perda; quem se entregou totalmente no amor a outra pessoa também morre pessoalmente nas dores do luto e renasce, para ser novamente oferecido à vida, para reencontrar a vontade de viver, assim se pode dizer a partir de experiências próprias e com outras pessoas.²⁶⁰

Portanto, em suma, quem não é capaz de enlutar-se, nunca amou verdadeiramente e nunca poderá consolar o próximo. É o processo de luto que promove o amadurecimento pessoal, o fortalecimento do amor e a *práxis* de consolação. Essa doação verdadeira em amor ataca de maneira direta a cultura do narcisismo. Para Moltmann, existem uma correspondência entre a figura psicanalítica de Narciso, enamorado de si próprio, e a figura agostiniana-luterana do *homo incurvatus in se*, do ser humano encolhido em si mesmo. Não obstante, o princípio da consolação diante do luto encontra-se no antigo conceito comunitário da *mutua consolation fartum*, isto é, a consolação mútua assumida por Martinho Lutero. Apesar disso, esse princípio não tem como base a pergunta: como posso ajudar e o que devo dizer? Mas, a importante pergunta: o que o enlutado(a) deseja partilhar comigo? É na recíproca escuta e no que se diz reciprocamente que surge o diálogo diante da morte e da dor do luto, até que se chegue à aceitação da perda e a uma nova comunhão com os mortos, em virtude da própria transformação. O luto pelo ente que foi perdido pode ser transformado em agradecimento pela experiência realizada. A comunhão com as pessoas queridas não precisa ser rompida, mas pode ser de tal maneira transformada que se possa viver com elas, assim como elas se tornaram parte da nossa própria vida, sem ter que esquecer a comunhão com elas²⁶¹. Em outras palavras, transforma-se em uma lembrança

²⁵⁹ MOLTSMANN, J., No fim, o início, p. 151.

²⁶⁰ MOLTSMANN, J., No fim, o início, p. 151.

²⁶¹ MOLTSMANN, J., No fim, o início, p. 154.

caracterizada pelos ensinamentos e momentos felizes e, deixa-se de lado a tristeza causada pelo sentimento de perda.

O processo de libertação através do luto e da consolação também não se destina unicamente a libertar o amor do objeto de amor perdido, para então tornar-se capaz de uma nova escolha de amor. Com certeza essa pode ser a consequência, mas, no fundo, trata-se do renascimento da alma que, em virtude do amor, morreu junto com a pessoa amada. Isso pode ser atestado, pois é diante da experiência de luto, que as próprias pessoas enlutadas percebem a oportunidade de abrirem-se à nova fonte de vida. Elas adquirem nova vontade de viver e ânimo, para novas experiências de vida. Elas não se esquecerão de seus mortos, pois, elas poderão recordá-los sem recair no abismo sem fundo do luto. É verdade que permanece o sentimento de perda e da lacuna, que ocorreu na própria vida, mas acrescenta-se também o sentimento de gratidão pela vida em comum que se teve e a felicidade que se viveu²⁶².

Apesar da crítica a cultura narcisista, Moltmann entende que o amor humano praticado a outras pessoas sempre está ligado ao amor-próprio, pois nem todo amor-próprio é narcisista. O mandamento do amor ao próximo pressupõe o amor-próprio: “...como a ti mesmo”²⁶³. Como poderia alguém amar o próximo, se odeia a si mesmo? Obviamente não conseguiria. Além disso, o amor é um ato recíproco. Para Moltmann, “amando as pessoas por elas mesmos, tenho também a certeza de ser por elas amado pelo que eu sou”²⁶⁴. A dor durante o luto se deve ao sentimento de perda e de sentir-se pessoalmente perdido. A consolação no luto deve-se, destarte, à experiência da comunhão indestrutível, à certeza de que o falecido está amparado junto a Deus, bem como a consciência de que se está pessoalmente amparado junto a Deus. Mas isso só é possível se o ser humano entender que a divindade não é simplesmente um poder celestial insensível e indiferente, denominado “destino”; mas sim o amor eterno, simpatizando e compassivo. Somente então, torna-se possível ter certeza de que a aflição pessoal também é a aflição de Deus e de que na dor amor individual, também está presente uma dor divina. É fato que Deus se enluta com os que estão enlutados. Dessa maneira, permanece em Deus toda pessoa que no luto permanece no amor e

²⁶² MOLTSMANN, J., No fim, o início, p. 157.

²⁶³ Mt 22,39.

²⁶⁴ MOLTSMANN, J., No fim, o início, p. 158.

não se deixar vencer pela amargura²⁶⁵. O Deus crucificado é aquele que pronunciou as seguintes palavras: “Bem aventurado os aflitos, porque serão consolados (Is 51,2; Mt 5,4).

Nesse sentido, a comunidade de Cristo deve combater as restrições que cultura do narcisismo promove na sociedade, não se esquecendo de exercer o amor ao próximo a partir de um amor-próprio entendido a luz da Palavra de Deus. A Igreja deve intervir abertamente em favor do reconhecimento e do respeito aos enlutados, suscitando novos rituais públicos de luto. Aliado a isso, ela deve manter viva a esperança através da consolação, com a qual vemos além dos túmulos e da morte, em direção ao futuro de Deus, com a certeza de que “Deus enxugará todas as lágrimas de seus olhos, e não haverá mais morte, nem luto, nem grito, nem dor, porque as primeiras coisas terão passado. E o que está sentado no trono disse: Eis que eu renovo todas as coisas”²⁶⁶.

4.3.2

Processos de libertação psíquica

Moltmann entende que a libertação psíquica do ser humano só ocorre quando o mesmo alcança um patamar de maturidade cristã, que é caracterizada por um estado de espírito capaz de desviar o ser humano das ilusões, que fortalecem as desesperanças no mundo. Em outras palavras, o ser humano que estar em paz com Deus, conseqüentemente, deve estar em desarmonia com os males e sofrimentos vivenciados no mundo. Dessa forma, se a maturidade, aliada a esperança cristã, não trazer essa inquietude e esse anseio pelo Reino vindouro, não passará de uma falta ou falsa esperança, que frustrará o ser humano já em seu presente. Nesse itinerário, os processos para a libertação psíquica têm como principais objetivos promoverem ao ser humano a libertação de si mesmo, libertando-o dos deuses, das leis do recalque, do amor-próprio (no sentido narcisista), do parricídio e da ilusão infantil²⁶⁷. Essas etapas de libertação são extremamente importantes, para se chegar posteriormente aos processos de

²⁶⁵ MOLTSMANN, J., No fim, o início, p. 159.

²⁶⁶ MOLTSMANN, J., No fim, o início, p. 160. Is 35,10; Ap 21,4-5.

²⁶⁷ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 353-387. Nestas páginas, Moltmann desenvolve o seu argumento em diálogo com a psicanálise de Sigmund Freud. Moltmann defende que para que o indivíduo moderno se liberte de sua desesperança e da crise de sentido, faz-se necessário que a teologia dialogue com outras áreas, como a antropologia e a psicanálise.

libertação política. A ausência ou a deficiência de uma dessas etapas de libertação certamente irá restringir a atuação do cristão na sociedade e comprometerá a sua relevância na promoção do Reino de Deus.

Para Bertoldo, Moltmann entende que a crucificação de Cristo representa o abandono de Deus diante do sofrimento humano e, a compreensão desse abandono conduziria os indivíduos a se libertarem das distorções humana. Essa perspectiva seria o fundamento da maturidade cristã de acordo com Moltmann, que acredita que a crucificação e a ressurreição são os fundamentos sólidos para a busca de sentido, tanto na história, quando na própria vida²⁶⁸. Nesse sentido, torna-se necessário analisarmos cada uma dessas etapas. Para fins didáticos, dividiremos as etapas em libertação da idolatria e privilégios; libertação das leis do recalque; libertação das leis do parricídio; e libertação das ilusões infantis.

4.3.2.1.

Libertação da idolatria e dos privilégios

A libertação da idolatria e dos privilégios pode ser comparada ao que a Bíblia ensina sobre a libertação da Lei. A Teologia Paulina condena a salvação pela Lei e pelas obras humanas. Ainda assim, as atitudes de diversos cristãos revelam a necessidade de se libertar efetivamente da influência negativa da Lei e, conseqüentemente, do legalismo religioso. Esse legalismo é tratado por Moltmann como uma,

estratégia diabólica do mal: ele (ser humano) toma a Lei dentro do seu regime, com a qual os homens combatem o mal, e aprisiona o homem que obedece à Lei de forma cada vez mais profunda. Ele observa a Lei pelo medo do pecado, mas, ao fazê-lo, ele só produz pecados maiores em tamanho e em quantidade. Então, ele segue um legalismo rigoroso, e isso faz com que o mal se torne mais forte ainda. Até o melhor que ele faz serve ao mal²⁶⁹.

Esse legalismo é caracterizado pelo círculo vicioso de pecado e lei, que resulta na morte do ser humano, fruto de uma interpretação errônea ou até mesmo de um incentivo por parte da liderança cristã. Esses círculos viciosos tomam-se uma síndrome da decadência humana, que são experimentados através de círculos viciosos de pobreza, violência, alienação, de poluição industrial, dos círculos

²⁶⁸ BERTOLDO, F. C., A teologia de Jürgen Moltmann e a psicanálise de Freud, p. 202.

²⁶⁹ MOLTMANN, J., O Deus crucificado, p. 357-358.

viciosos dos negros, dos trabalhadores imigrantes, dos prisioneiros, dos mentalmente enfermos. São círculos que precisam ser rompidos pela liberdade da fé. Essa liberdade precisa ser desenvolvida em uma liberdade de experiência e ação, pois o legalismo religioso produz apatia e morte. Aliado a isso, esse legalismo, em última instância, servem como suporte para proteger e promover os privilégios das classes dominantes, em detrimento da negação de direitos básicos de outros grupos historicamente marginalizados. Sendo assim, Moltmann defende a necessidade e a urgência da libertação a partir da fé no ressuscitado, que deve produzir vida. Em suas palavras,

a fé na ressurreição se torna a fé que se ergue, onde quer que transforme sistemas psicológicos e sociais, para que, em vez de ser orientada na morte, seja orientada na vida. A oração de Jesus, “livra-nos do mal”, é experimentada e colocada em prática onde os homens são libertos desses círculos viciosos, onde o desejo de viver é restaurado, e o homem sai do *rigor mortis* da apatia e recupera a sua vida mais uma vez.²⁷⁰

Posto isto, quando olhamos para o Deus crucificado, percebemos que Ele renúncia à idolatria da Lei e aos privilégios que tornam o ser humano apático, como uma denúncia diante da situação do mal e do sofrimento na sociedade. Em outras palavras, Cristo ao humilhar-se e tornar-se carne, ele não aceita as leis desse mundo, mas toma o sofrimento. Ao tornar-se fraco, impotente, vulnerável e imortal, ele liberta o ser humano da busca pelos ídolos poderosos e das compulsões protetoras dos privilégios, preparando-o para aceitar sua humanidade, sua liberdade e sua mortalidade. Resta ao ser humano libertar-se da idolatria e dos privilégios colocando na situação do Deus humano, as estruturas autoritárias obsessivas e legalistas da prática da Igreja, mostrando que são supérfluas.

4.3.2.2.

Libertação da lei do recalque

A teoria freudiana da lei do recalque pode ser caracterizada como a instância psíquica que divide a consciência do inconsciente. O ser humano instaura traços de memória que ficam guardados no inconsciente como marcas de suas experiências. Esses acontecimentos tornam-se recalcados, para proteger o

²⁷⁰ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 359.

consciente dos sentimentos experimentados através dos sofrimentos já vivenciados, que trazem as memórias da angústia. Para Silva, essa possibilidade que se dá ao ser humano de que todas as civilizações foram constituídas com base na repressão e no recalque, nos mostra que há uma natureza em nós que é ambígua contendo o mal e o bem, o que há de positivo e também a violência²⁷¹. Portanto, para que a civilização seja possível, torna-se necessário que cada um reprima em si esse mal e essa violência. Aliado a isso, é necessário que exista um sistema repressor que possibilite o controle desse recalque. Diante da reflexão freudiana, Moltmann chegou à conclusão de que o recalque produz certas distorções religiosas, que são nocivas à fé cristã e a sua *práxis* contra o problema do mal e do sofrimento. Essas distorções ocorrem quando o recalque atua como sistema de defesa do ser humano contra experiências que lhe causam angústia. Para isso, o ser humano utiliza-se de rituais e símbolos religiosos, para manter esses sentimentos ocultos no inconsciente. O resultado disso é uma consciência esquizofrênica e uma religiosidade alienada, caracterizada pela idolatria e rituais ossificados²⁷².

Em última instância, o ser humano se torna apático e insensível às questões do próximo, pois está mais interessado em manter e vivenciar sua rotina religiosa de repetições obsessivas.

Ele não pode aceitar as experiências específicas da ansiedade de culpa, então, ele constrói mecanismos de defesa, nos quais ele se fecha e que gradativamente estreitam sua psique. Com imagens, ele constrói uma parede entre ele mesmo e suas experiências desagradáveis. Ele construiu um sistema com ações ritualísticas obsessivas, com as quais pensa ser indestrutível. Dessa maneira, ele deseja sobreviver. No entanto, isso custa a vivacidade na sua vida (...) Ele se torna incapaz de sofrer, incapaz de amar aos outros; o seu interesse pelas coisas à sua volta diminui, pois é dirigido somente a repelir a ameaça contra ele.²⁷³

Nesse sentido, o ser humano utiliza a religião como uma fuga da realidade social, através das ações ritualísticas em seus ídolos e deuses. No entanto, o recalque, enquanto mecanismo de defesa, torna o ser humano escravos das rotinas religiosas alienadas. Para Moltmann, essas realidades idolátricas não promovem o bem do ser humano, mas, em vez disso, é o próprio ser humano que alimenta

²⁷¹ SILVA, F. L., O que é recalque? Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=iP65aLkk1GM>>. Acessado 12 jan. 2022.

²⁷² MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 368.

²⁷³ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 369.

esses ídolos. Ele sacrifica a si mesmo e aos outros, para manter viva a idolatria, mas em contrapartida é explorado e sacrificado por esses ídolos²⁷⁴.

Se o ser humano busca sua sobrevivência através desse sistema, ele se torna incapaz de demonstrar afeto pelo próximo e lhe faltarão forças para mudar a situação que o cerca. Além de não se importar, ele se torna extremamente agressivo com aquilo que não concorda, assim como aqueles que discordam. Ao invés de resolver conflitos, ele constrói imagens agressivas de inimizade e transformam seus inimigos em demônios, a fim de matá-los espiritualmente e, em alguns casos, fisicamente. Para Moltmann, quando o ser humano chega nessa situação, ele,

só ama aquilo que é igual e só reconhece pessoas que creem, pensam, amam e fazem as coisas que ele faz. Pessoas como ele o apoiam, e ele precisa desse apoio para reprimir a ansiedade. Pessoas que discordam dele o perturbam, pois questionam os seus ídolos e leis e, por fim, o seu mundo. Então, ele só ama os que são semelhantes a ele e odeia os outros homens. Esse é um motivo importante para a xenofobia, o antissemitismo, o ódio racial, a perseguição dos comunistas e dos cristãos e de outras manifestações de agressão.²⁷⁵

Entretanto, no Deus crucificado os padrões de recalque se tornam desnecessários. Libertar-se das amarras da lei do recalque é entender que as limitações da apatia caem por terra diante do exemplo do Deus crucificado. Nesse sentido, o ser humano pode se abrir para o sofrimento e amor, principalmente para aquilo que lhe é estranho e novo²⁷⁶. Uma vez que as pessoas abandonarem projeções, ídolos e tabus, elas conseguirão encontrar o caminho da esperança, que seria a finalidade da teologia e da escatologia. Essa compreensão torna-se possível na medida em que nos libertamos das amarras das ilusões e das distorções religiosas²⁷⁷.

4.3.2.3.

Libertação da lei do parricida

O conceito de parricídio exerce um papel fundamental na psicanálise freudiana. Para Moltmann, a partir desse conceito entende que “a interpretação da

²⁷⁴ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 370-371.

²⁷⁵ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 371.

²⁷⁶ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 371-372.

²⁷⁷ BERTOLDO, F. C. A Teologia de Jürgen Moltmann e a psicanálise de Freud, p. 202.

ansiedade pela culpa, por meio da história de Édipo, essencialmente faz com que o parricídio seja a lei de acordo com a qual avançamos”²⁷⁸. Nas palavras de Bertoldo, Freud presume que o desenvolvimento das religiões parte do sentimento de culpa do filho devido à sua rebeldia. As tentativas feitas para solucionar os problemas religiosos, os tipos de reconciliação efetuados entre essas duas forças mentais opostas, mais cedo ou mais tarde, ruíam sob a influência combinada, sem dúvida, dos fatos históricos, das mudanças culturais e das modificações psíquicas internas²⁷⁹. Para Moltmann, Freud identificou em Édipo que os filhos se levantam contra o pai e o matam. No entanto, a lembrança dessa culpa primária se mantém, então eles tentam incorporar o pai em seu culto expiatório, através do sacrifício de um animal totêmico. Essa noção de culpa como uma tentativa de aliviar esse sentimento e de se reconciliar com o pai ferido, por meio da obediência, subsequente faz com que se torne um dever repetir o crime de parricídio muitas vezes no sacrifício totêmico²⁸⁰.

Trazendo essa questão para o cristianismo, percebemos que as teologias mais tradicionais relatam a morte sacrificial de Cristo como uma maneira de aliviar o sentimento de culpa original. Em outras palavras, Cristo veio e ofereceu a vida e, ao fazê-lo, libertou a multidão dos seus irmãos do pecado original. Essa teologia se fortalece, pois trás a tona a experiência constantemente repetida do parricídio, no sonho pelo qual o ser humano se livra dos conflitos reais, através da religião. Portanto, os filhos se transformam em pais e dão continuidade ao ciclo edipal, de geração em geração. Para Moltmann, esse modelo usado por Freud para retratar o conflito entre pai e filho, assim como o sentimento de culpa, pode ser encontrado em todas as religiões patriarcais de características fatalistas²⁸¹.

Na contramão dessa interpretação, Moltmann entende que a fé cristã não se encontra na situação de uma autoridade paterna divina tirana, que é desejada como

²⁷⁸ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 375-376. No trabalho de 1973 denominado “Totem e tabu, Freud vai descrever o complexo de Édipo através da seguinte narrativa: no início dos tempos existia uma horda primeva, governada por um macho violento, despótico e ciumento, que mantinha para si todas as fêmeas e expulsava os filhos homens à medida que cresciam. Certo dia, esses machos que viviam no exílio voltam, matam e devoram o pai; após este duplo ato, determinam a criação de um totem (representante da figura paterna) e dois tabus: a proibição do assassinado do totem (parricídio) e a proibição do acesso às mulheres do pai (incesto) (FILHO, I. A. P., Dostoievski e o parricídio, p. 262)

²⁷⁹ FREUD, S. Além do princípio do prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos, p. 159. Apud: BERTOLDO, F. C. A Teologia de Jürgen Moltmann e a psicanálise de Freud, p. 209.

²⁸⁰ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 373-374.

²⁸¹ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 374.

uma força protetora e odiada como um privilégio divino. Ela se encontra na situação do *pathos* de Deus e na fraternidade com o Crucificado. No entanto, ao mesmo tempo, na verdade, ela habita nas religiões específicas, baseadas em autoridade e expiação. Sendo assim, para que haja uma libertação efetiva da Lei do Parricídio, a fé cristã deve, em primeiro lugar, purificar suas Igrejas dos ídolos e tabus, das concepções de autoridade e expiação que derivam da religião edipal, se pretende desenvolver sua situação no *pathos* de Deus. Em especial, deve purificar o símbolo da cruz dos motivos edipais, que foram pintados sobre ela. Para o problema da culpa, em particular, isso significa que é necessário romper com a compulsão eterna de repetir a culpa e a expiação, pelo reconhecimento de que a culpa foi vencida de uma vez por todas por Deus na cruz, e que as obsessões da culpa foram quebradas de uma vez por todas, de modo que os homens não são mais sujeitos a elas e de que não há necessidade de repetir a expiação²⁸².

O Cristo crucificado faz com que os pais e filhos terrenos sejam como filhos de Deus, e os leva a uma comunhão com a liberdade que se encontra além do complexo de Édipo. Ele se coloca entre o Deus executado e os seus apáticos e insensíveis executores. O conflito entre a culpa e ansiedade, entre uma libertação culpada e a reconciliação necessária, entre autoridade e aniquilação, é transferido para o próprio Deus. É Ele quem renuncia a sua glória a ponto de permitir ser humilhado e crucificado no Filho, a fim de libertar os opressores e os oprimidos da opressão e para abri-lhes a situação da humanidade livre e compassiva²⁸³. Porém, essa liberdade só emerge quando as emoções da ansiedade e do ódio foram vencidas e o ser humano liberta-se de sua situação edipal²⁸⁴.

4.3.2.4.

Libertação da Ilusão infantil

Freud defendia que a ilusão era identificada pelos sonhos de realizações dos desejos humanos. Os sonhos são tentativas de vencer o mundo dos sentidos no qual somos colocados, por meio do mundo dos nossos desejos. Vontades e desejos reprimidos buscam o seu cumprimento por meio de sonhos. Sendo assim, ou os

²⁸² MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 376.

²⁸³ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 377.

²⁸⁴ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 378.

homens continuam dependentes do princípio do prazer e enraizados no predomínio das suas vontades, ou amadurecem e aceitam o princípio da realidade, e entram em acordo com a realidade. Para Moltmann, o caminho para a maturidade é aquele que sai do princípio do prazer em direção ao princípio da realidade. No entanto, quando o ser humano identifica a sua religião como um princípio utópico distante da realidade, ele continua em um estado de infantilidade e tende à neurose. Desse modo, o ser humano não pode permanecer sendo criança para sempre e nem pode entender o mundo como um jardim de infância. É necessário que ele se liberte desse mundo dos sonhos infantis, que surgem dos seus desejos²⁸⁵.

Nesse sentido, Moltmann chega a duas conclusões:

(1) A religião deve renunciar qualquer interpretação desse mundo e transferir o seu reino para um mundo bastante diferente, ou deve permitir-se entrar em acordo com a realidade. Na segunda instância, (2) o caminho da ilusão para a realidade significa tirar expectativas do além de um mundo de sonhos e concentrar na vida terrena todos os poderes que se tornam livres nesse mundo. Esse caminho corresponderia ao de Feuerbach e torna os homens “estudantes deste mundo”, em vez de “candidatos do além”, aqueles que trabalham, em vez daqueles que oram.²⁸⁶

À medida em que o ser humano alcança essa maturidade cristã, ele percebe a realidade que o cerca e aceita suas condições e limitações. Entretanto, para Moltmann, também existem sonhos diurnos e Aristóteles chamou a esperança de “o sonho do homem acordado”. Sonhos são ambivalentes. O que está articulado a eles não é somente aquilo do qual o ser humano tem mais consciência, mas também aquilo do qual ele ainda não tem consciência, não somente uma consciência regressiva, mas também utópica²⁸⁷. Essas pretensões utópicas, caracterizadas como uma utopia do futuro, podem igualmente levar a uma negação da realidade, quando essa negação se fixa em imagens utópicas do futuro, em vez priorizar o sofrimento no presente da vida humana e/ou da sociedade. Não obstante, a esperança cristã deve cuidar para que seus símbolos não sejam usados como ídolos e fetiches vindos do medo, do sofrimento e da recusa à cruz. Nesse sentido, é necessário sempre ter em mente a base da esperança cristã. Ela não se encontra na repugnância e no ódio do presente, mas na situação do Deus crucificado e é reconhecida na perspectiva do *pathos* do Deus amoroso e sofredor.

²⁸⁵ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 378-379.

²⁸⁶ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 379.

²⁸⁷ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 382.

O símbolo central da esperança cristã, a ressurreição, é expressamente relacionado a toda a realidade humana por Deus, incluindo a realidade corrompida pelo pecado e condenada à morte. Consequentemente, ela representa uma esperança que é indissolúvelmente ligada à realidade de forma integral. Dessa situação, surge a liberdade para abandonar essas figuras apáticas do futuro, com as quais os sofrimentos presentes e do passado são valorizados e compensados, e surge a *sympatheia* para aceitar o sofrimento de Deus, a fim de se abrir ao futuro e até à morte, através da esperança de Deus. O utópico crônico é supersticioso com relação ao futuro, pois, a figura apática do futuro o torna apático. Nesse caso, sonhar acordado no campo da força na paixão de Deus corresponde a uma conversão livre e humana com o futuro²⁸⁸.

Disso conclui-se que os sonhos do futuro, que conflitam com os de Deus, mesmo como possibilidades não concretizadas, não contradizem o princípio da realidade e não devem ser destruídos pela transição. Porém, quando mais o desenvolvimento da humanidade avança na situação do *pathos* de Deus e aceita a realidade do sofrimento e da morte no amor, mais os sonhos e desejos infantis amadurecerão nas experiências humanas. E, essa maturidade não quer dizer se tornar um realista experiente, resignado e cínico, que simplesmente sorri compassivamente para a sua juventude e a dos outros. A palavra “ilusão” de fato possui uma conotação negativa, mas literalmente quer dizer se tornar envolvido com o futuro, considerando suas possibilidades, de modo a achar aquilo que vale a pena perceber. Em termos cristãos, também quer dizer jogar com a possibilidade na história de Deus e desenvolver-se nela. Orações podem ser simples projeções de desejos nascidos da recusa da realidade, mas, elas também podem entrar na vida divina, na situação da paixão de Deus, quando lembramos e pensando nele. Nesse caso, a abertura da oração é uma abertura na história de Deus para o futuro de Deus²⁸⁹.

Sendo assim, para libertar-se das ilusões, a fé cristã precisa ser compreendida como o desenvolvimento de uma humanidade capaz de sofrer e de amar na situação da paixão de Deus. Para Moltmann,

libertar o ser humano doente dos seus círculos viciosos psicológicos oferece não somente a racionalidade crítica e o suporte ao ego, que são geralmente invocados

²⁸⁸ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 384.

²⁸⁹ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 384-385.

contra as estratégias psicológicas do mal, mas também oferece a nova vivacidade espontânea que é necessária à racionalidade crítica, como a atmosfera na qual se pode desenvolver livremente²⁹⁰.

O sofrimento em uma sociedade superficial, ativista, apática e, portanto, desumanizada, pode ser um sinal de deficiência de saúde espiritual. Nesse sentido, Moltmann concorda com a observação de Freud, “enquanto o homem sofrer, ainda poderá alcançar alguma coisa”²⁹¹.

4.3.3.

Processos de libertação política

Moltmann defende que hermenêutica psicológica tem uma profunda relação com o sofrimento experimentado pela sociedade. Em outras palavras, onde o sofrimento psicológico se torna o sofrimento da sociedade, o sofrimento na sociedade é determinado pelo psicológico. Essa hermenêutica, portanto, permanece incompleta, se não for suplementada por uma hermenêutica política correspondente²⁹². Nesse sentido, se a teologia da cruz de Lutero surgiu como uma crítica à Igreja de sua época, torna-se urgente atualizar essa questão para os dias de hoje: será que essa teologia pode ser percebida também como uma crítica à sociedade atual? Primeiramente, Moltmann entende que a hermenêutica política precisa dar uma atenção especial para os problemas políticos-religiosos e às leis, às compulsões e aos círculos viciosos que, por razões econômicas e sociais, restringem, oprimem ou impossibilitam a vida ao ser humano. Nesse sentido, “aqueles que se desviam da liberdade da fé em direção às ações libertadoras, automaticamente se encontram cooperando com outros movimentos de liberdade na história de Deus”²⁹³.

Moltmann defende a necessidade e a urgência de uma hermenêutica política, que exija um diálogo com movimentos socialistas, democráticos, humanistas e antirraciais. Ela deve refletir sobre a nova situação de Deus a partir da situação desumana dos seres humanos, a fim de romper com as relações hierárquicas, que as privam da autodeterminação e deve também ajudar a desenvolver a

²⁹⁰ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 386.

²⁹¹ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 387.

²⁹² MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 389.

²⁹³ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 390.

humanidade. Não somente isso, mas também deve reconhecer as influências econômicas e sociais nas instituições teológicas e nas linguagens, a fim de levar o seu conteúdo libertador à dimensão política, tornando-as relevantes na verdadeira libertação do ser humano de suas misérias em certos ciclos viciosos. A hermenêutica política não se pergunta somente sobre o sentido de falar de Deus arbitrariamente, mas qual a função de tal conversa e qual o efeito que ela possui. Com ela, a fé ganha substância em suas encarnações políticas e combate a alienação não cristã, que a mantém separada a situação presente do Deus crucificado²⁹⁴. Nesse sentido, para que o processo de libertação política seja identificado, é necessário abordar as cinco manifestações dos círculos viciosos identificados por Moltmann que produzem morte, como veremos adiante.

4.3.3.1

Os círculos viciosos da morte

A teologia cristã, que deseja estar ciente das restrições políticas e das funções presentes em sua linguagem, seus ritos, suas instituições e suas práticas, deverá lembra-se constantemente da crucificação política de Cristo, que foi executado como um revolucionário e pela consequência do discipulado deixado por ele como legado. A memória da paixão, assim como também da ressurreição de Cristo é, ao mesmo tempo perigosa e libertadora. Ela ameaça uma Igreja que está adaptada à política religiosa na qual está inserida e a leva à comunhão com os sofredores da sua época. Ela também liberta a Igreja de todas as ideologias políticas criadas pelo ser humano e abre seus olhos para uma teologia cristã crítico-política. Nas palavras de Moltmann, essa nova “teologia política não está interessada com a dissolução da Igreja política na ideologia de esquerda ou de direita, mas com a cristianização da sua situação e a função em termos da liberdade de Cristo”²⁹⁵.

A morte de Cristo foi a morte de um ofensor político. De acordo com a escala dos valores sociais da época, a crucificação era considerada uma desonra e uma vergonha. Se esse homem crucificado ressurgiu dos mortos e foi exaltado como o Cristo de Deus, então, o que a opinião pública considera como inferior e o

²⁹⁴ MOLTMANN, J., O Deus crucificado, p. 390-391.

²⁹⁵ MOLTMANN, J., O Deus crucificado, p. 402-403.

que o Estado determinou como sendo infame, é transformado em algo supremo. Nesse caso, a glória de Deus não brilha sobre os tronos dos poderosos, mas na face do Cristo crucificado. A autoridade de Deus não é mais representada diretamente por aqueles que ocupam posições de destaque, como ricos e poderosos, mas pelo Filho do Homem rejeitado, que morreu entre dois miseráveis. O domínio e o Reino de Deus não são mais refletidos nos domínios políticos e nos reinos mundanos, mas no serviço de Cristo, que se humilhou a ponto de morrer uma morte de cruz²⁹⁶. A situação do Deus crucificado deixou claro que, as situações humanas onde não há liberdade são círculos viciosos, que devem ser quebrados.

A teologia política cristã, que tem a cruz como base, deve libertar o Estado do serviço político dos ídolos e deve libertar o ser humano da alienação política e da aceitação da perda de direitos como algo normal. Deve procurar demitologizar o Estado e a sociedade, preparando-se para a revolução de todos os valores que estão envolvidos na exaltação do Crucificado, demolindo os relacionamentos de dominação política. Porém, para que isso ocorra é necessário superar a idolatria e a alienação política. Para Moltmann, tanto uma como a outra, surgem quando os representantes dominam sobre aqueles que deveriam representar e quando o povo se curva aos seus próprios governantes²⁹⁷. Portanto, para que as Igrejas se transformem em instituições, que promovam a crítica social, elas devem necessariamente vencer, não só a idolatria privada, mas também a idolatria política e devem estender a liberdade humana às situações do Deus crucificado, não somente na superação de sistemas de apatia psicológica, mas também na superação da mística dos sistemas de domínio político e religiosos, que tornam o ser humano apático²⁹⁸.

O Deus crucificado é, na verdade, um Deus sem Estado e sem classe social. No entanto, isso não quer dizer que Ele seja um Deus que descarte a política ou que seja insensível aos problemas sociais. Pelo contrário, ele é o Deus do pobre, do oprimido e do humilhado. O domínio do Cristo, que foi crucificado por razões políticas, só pode ser assimilado por meio da libertação dessas formas de domínio político, que tornam o ser humano servil e apático e, pelas religiões política que

²⁹⁶ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 403.

²⁹⁷ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 404.

²⁹⁸ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 405.

lhe dão estabilidade²⁹⁹. Pois, os seres humanos escravizados, tanto aqueles que buscam o poder de maneira insaciável, como aqueles que sofrem diante dos poderosos, são responsáveis pelos círculos viciosos e pela consequência produzida, a saber, a morte. Porém, são os poderosos que promovem esses círculos de forma irresponsável, para a manutenção de seus privilégios. Em contrapartida, as vítimas são aquelas que, paralisadas diante do próprio contexto, não reclama pela sua liberdade e, muitas vezes, ainda reproduzem algumas posturas dos poderosos (em menor escala), deixando esse grupo em uma zona de conforto.

Moltmann entende que existem cinco círculos viciosos principais, que têm uma íntima relação de complementação, gerando morte e escravizando o ser humano. Ele os divide da seguinte maneira: o círculo vicioso da pobreza, da força, da alienação, da destruição da natureza e da falta de sentido e do desamparo. E, para cada círculo, Moltmann identifica um símbolo de libertação correspondente, como veremos a seguir de forma sucinta. É importante destacar que Moltmann une ideologias políticas, que a princípio seriam opostas.

Para Moltmann, o círculo vicioso da pobreza é aquele produzido pela exploração e pela dominação de classe. Ele defende que a justiça social só pode ser alcançada pela redistribuição do poder econômico. Nesse caso, o socialismo seria o símbolo para a libertação do ser humano em relação ao círculo vicioso da pobreza³⁰⁰. O círculo vicioso da força é aquele exercido por indivíduos poderosos que suprimem os direitos políticos da vida e a responsabilidade política de cada indivíduo. Esse círculo só pode ser quebrado, dando a cada indivíduo a responsabilidade política e uma parte ativa nos processos de decisão. Somente por meio de uma distribuição justa e igual das responsabilidades políticas é que a alienação do povo, fruto do poder político e da sua apatia política, poderão ser superadas³⁰¹. A democracia é o símbolo para a libertação do ser humano em relação desse círculo vicioso.

O círculo vicioso da alienação é caracterizado pela falta de identidade no reconhecimento do outro, como ser humano e como indivíduo social. O ajuntamento social não pode levar a uma massa cinza de seres humanos

²⁹⁹ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 406.

³⁰⁰ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 410-411.

³⁰¹ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 411.

uniformes, assim como a identidade não pode significar uma separação definitiva. Pois, o reconhecimento das diferenças raciais, culturais e pessoais e o reconhecimento da própria identidade do indivíduo devem permanecer juntos. A emancipação é o símbolo para a libertação do círculo viciosos da alienação³⁰². O círculo vicioso da destruição da natureza é caracterizado pela falta de paz com a criação divina, onde reina a exploração desumana e a dominação da terra de maneira irresponsável. Sendo assim, o ser humano deve trocar a sua apatia e dominação geralmente hostil sobre a natureza, por uma relação compassiva de parceria com o mundo natural. A paz com a natureza é o símbolo da libertação do ser humano de seu círculo vicioso a partir do nível da transição da orientação econômica, dos valores ecológicos e do aumento na quantidade de vida, passando para uma apreciação da qualidade de vida e, assim, da posse da natureza à alegria de existir nela, podendo vencer a crise ecológica³⁰³.

Por fim, o círculo vicioso da falta de sentido e do desamparo é caracterizado pela falta de uma vida significativa e plena. Uma sociedade que é oprimida pelos círculos viciosos econômicos, políticos, culturais e industriais, é sempre uma sociedade fria. A crise de sentido oprime uma vida vazia e uma vida plena, cada uma de um jeito específico. Essa ferida continua aberta, mesmo na melhor das sociedades concebíveis. Ela só pode ser curada pela presença do sentido em todos os eventos e relacionamentos da vida. A ausência de sentido e as consequências correspondentes de uma vida ossificada e absurda podem ser identificadas, em termos teológicos, como abandono por Deus. Por outro lado, a presença de sentido, na visão moltmanniana, é chamada de “presença e morada de Deus em uma nova criação”. Em uma situação de desamparo por Deus e de insensibilidade, o conhecimento da presença oculta de Deus no Cristo desamparado na cruz deve se tornar o combustível para produzir a “coragem de ser”, apesar do vazio e de todas as experiências aniquiladoras. Assim sendo, “a coragem de ser” transforma-se na “a chave para ser”. Nesse sentido, a fé se torna a esperança, para uma plenitude significativa. Em outras palavras, na situação de uma “sociedade fria”, a fé cristã conta com a esperança e é demonstrada pela libertação do pânico e da

³⁰² MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 412.

³⁰³ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 412-413.

apatia, da fuga e do desejo de morte. Então, ela leva à coragem para fazer o que é necessário, resoluta e pacientemente, nos círculos viciosos mencionados acima³⁰⁴.

De forma geral, o ser humano precisa promover e experimentar uma verdadeira e concreta libertação desses círculos. Dito isto, é necessário entender o real sentido de liberdade. Apesar de ser um dado histórico, o ser humano livre não deve ser identificado como aquele que trava uma luta constante contra outras pessoas, para obter o poder e aumentá-lo. Uma vez que, aqueles que perdem tornam-se subjugados e explorados. Para Moltmann,

aquele que entende a liberdade como dominação só pode ser livre às custas de outras pessoas. Sua liberdade significa, para os outros, opressão; sua riqueza torna os outros pobres; o seu poder oprime os súditos, as mulheres e as crianças. Quem entende a liberdade como dominação, na verdade só conhece a si mesmo e a sua propriedade.³⁰⁵

Então, para que haja a verdadeira libertação, o ser humano precisa olhar para a liberdade à luz da esperança, que é caracterizada pela paixão criativa pelo que é possível. Ela não se volta somente para as coisas ao alcance da mão, como faz o domínio. Na mesma esteira, ela não é somente como o amor, que somente se volta para a comunidade dos homens concretos. Ela vai além, não deixando de lado essas dimensões. Ela está voltada para o futuro, que é o reino das possibilidades ainda não definidas. Em outras palavras, o futuro de Deus que há de vir, à luz da esperança cristã³⁰⁶. Diante dos processos de libertação, resta-nos a pergunta: e agora, como o cristão deve efetivamente agir na sociedade? Para responder a essa questão, passaremos à análise de três pilares fundamentais e norteadores, que servirão como alicerce para a *práxis* cristã em um mundo que sofre com o problema do mal, a saber, um amor apaixonado, uma fidelidade paciente e uma esperança obstinada.

³⁰⁴ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p. 413-415.

³⁰⁵ MOLTSMANN, J. Trindade e Reino de Deus, p. 217.

³⁰⁶ MOLTSMANN, J. Trindade e Reino de Deus, p. 219. O autor reforça que a liberdade adquire três funções: da propriedade, social e criativa. Elas dizem respeito ao *ter*, *ser* e ao *dever*, respectivamente. O teólogo defende que deve existir um equilíbrio entre essas dimensões de liberdade. Pois, por mais que a categoria humana do *ter* tenha sufocado o *ser*, na prática é impossível e não desejado uma total superação do *ter* em favor de *ser*. Para que ambas as dimensões caminhem juntas, é necessário que todas elas caminhem juntas na história. Porém, a liberdade, enquanto dominação, somente será superada em favor da liberdade, enquanto comunidade, quando a liberdade, enquanto iniciativa e responsabilidade em face de um futuro comum, se apresentar em primeiro plano. (MOLTSMANN, J. Trindade e Reino de Deus, p. 220).

4.4

Um amor apaixonado, uma fidelidade paciente e uma esperança obstinada

Diante do rosto de um Deus crucificado, que se identifica e não ignora o sofrimento de sua criação. Diante da responsabilidade do ser humano em relação ao problema do mal e do sofrimento. Um ser humano que, identificando-se com o Crucificado, entende que precisa sair da inércia do comodismo e libertar-se de suas prisões mentais e políticas, para assim lutar contra as estruturas que promovem o mal e o sofrimento. Diante desses processos de libertação, resta ao ser humano agir da forma correta e assertiva na da sociedade. E, esse agir humano deve ser caracterizado por três elementos norteadores: um amor apaixonado, uma fidelidade paciente e uma esperança obstinada³⁰⁷.

O amor apaixonado é um produto direto da fonte do Deus amoroso. O amor divino é algo dinâmico e radical, caracterizado pelo seu constante movimento e por colocar o ser humano, que a ele adere, dentro desse movimento infinito e sem retorno. Trata-se de algo que nunca será adquirido de uma vez por todas, mas de algo que o ser humano terá que constantemente buscar, praticar, escutar, para obedecer e ao qual se encontra permanentemente disponível para retorno, no acaso de acontecer algum distanciamento. Algo que exige um comprometimento integral de todo o coração, assim como uma doação integral com todas as forças, sem deixar nenhuma das dimensões da pessoa excluída ou menos insistente e fortemente convocada³⁰⁸.

O principal mandamento divino pode ser resumido no amor. A comunidade cristã, em sua experiência com Cristo, aprendeu uma síntese fundamental, que encontra raízes no Antigo Testamento e avança para uma nova perspectiva: amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo³⁰⁹. Este último, em seu sentido mais profundo, nas palavras de Cristo segundo o quarto evangelho:

³⁰⁷ 1 Co 13,11-13. Nesses versículos, o apóstolo Paulo exorta os coríntios sobre a maturidade da caminhada cristã e deixa três princípios norteadores como base para a caminhada cristã: a fé, a esperança e o amor.

³⁰⁸ BINGEMER, M. C., Um rosto para Deus?, p. 56-57. A autora baseia seu argumento no texto de Dt 6,4-5, “Escuta, Israel! O senhor nosso Deus é o único Senhor. Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de todo o teu ser e de todas as tuas forças”. Essa tríplex formulação (“de todo o coração, de todo o ser, de todas as forças”) expressa o sentimento de compromisso integral assumido pela pessoa em relação a Deus.

³⁰⁹ Mc 12,30-31.

“amai-vos uns aos outros, como eu vos amo”³¹⁰. O amor cristão é fundamentalmente dirigido a todos, sem distinção. Todavia, cabe destacar dois grupos em especial, pois eles devem provocar um sentimento de inconformidade nos cristãos: os inimigos e os pobres.

Jesus disse: “Amai os vossos inimigos”³¹¹, conforme podemos observar no grande sermão da montanha. Nesse sentido, segundo o próprio Jesus, Deus “faz nascer o sol tanto sobre os maus como sobre os bons, e faz chover sobre os justos e sobre os injustos”³¹². Esse amor só é possível quando se parte do amor de Deus, o sol da justiça que garante o direito às vítimas e justifica o agente do mal. Para Cunha,

o amor aos inimigos, uma nota específica do amor cristão ao mundo, traz consigo uma reserva escatológica da reunião de *todos* em Deus e de Deus em *todos*, como se pode intuir nas experiências de comensalidade de Jesus com todos, pecadores odiados e perseguidos, e os autojustificados. Nestas experiências, todo dano causado pelos agentes do mal é sanado às suas vítimas e uma vida nova se inaugura para ambos (Lc 19,1-10).³¹³

Ainda em relação ao próximo, o amor também é dirigido não somente aos nossos inimigos, mas aqueles que são marginalizados, em especial os pobres. Nesse sentido, torna-se importante citar a teologia da libertação (TdL), que ao longo dos anos vem se dedicado a essa classe social. Na América Latina, a TdL se empenhou e se empenha em fazer teologia a partir dos pobres e com os pobres e esquecidos. E não somente, mas com e a partir de todas as categorias humilhadas e relegadas em um segundo plano. É um fazer teológico a partir das vítimas, que clamam por justiça, na memória do crucificado que ressuscitou³¹⁴. Moltmann reconhece na TdL uma teologia que toca as faces concretas dos pobres e como sua pluralidade tem a ensinar à teologia europeia, partindo das sua contextualização política e social. Podemos ver o efeito dessa constatação de Moltmann em várias obras teológicas europeias. Nelas se reconhece que de todos os lugares, o pobre é

³¹⁰ Jo 15,12.

³¹¹ Mt 5,44.

³¹² Mt 5,45.

³¹³ CUNHA, R. G. A., A Escatologia do amor, p. 88. Para o autor, Mendoza-Álvarez traz uma excelente reflexão, a partir da teologia pós-moderna, sobre o papel das vítimas no desmantelamento do círculo da violência, apontando o dado escatológico do amor como normativa da história (MENDOZA-ÁLVAREZ, C., Deus ineffabilis, p. 377-385).

³¹⁴ CUNHA, R. G. A., A escatologia do amor, p. 97.

o lugar privilegiado de onde se pode conhecer e dar a conhecer Deus³¹⁵. Com o tempo, esse lugar privilegiado também pode ser identificado como “opção preferencial pelos pobres” como uma chave hermenêutica política e na prática da doutrina social da Igreja³¹⁶. Nas palavras de Castillo,

a solidariedade prática e concreta com os pobres é (e tem que ser sempre) uma nota característica da autenticidade da Igreja de Jesus. Portanto, a Igreja tem que ser “Igreja dos pobres”, tanto no Primeiro Mundo como no Terceiro Mundo, a mesma em tempos de escassez e em tempos de abundância, já que, somente desde os pobres, a Igreja pode identificar-se com Jesus, pode compreender Jesus e pode falar, com honestidade e coerência, do Evangelho de Jesus.³¹⁷

Ainda sobre a TdL, cabe ressaltar, que segundo Gutiérrez, um dos grandes expoentes dessa teologia, há um fato claro e determinante nas últimas décadas da vida da Igreja latino-americana, a saber, o modo de conceber a tarefa de anúncio do evangelho varia a partir do momento em que se toma uma nova consciência da “inumana miséria”, em que vive a imensa maioria da população³¹⁸. Essa pobreza é marcada por uma situação de violência institucionalizada. Para Gutiérrez, fica cada vez mais claro o que está realmente em jogo nessa situação: “a pobreza significa morte”³¹⁹. Por se encontrar, não apenas diante de uma situação social, mas de uma realidade contrária ao Reino de vida anunciado pelo Senhor, a pobreza a cada dia se mostra um grande desafio ao testemunho cristão em nosso continente. Consequentemente, torna-se necessário e urgente uma teologia que vise à libertação do oprimido.

A TdL, desde seu início, procurou atentar-se para não reduzir a pobreza à somente seu aspecto econômico, assim como a Bíblia³²⁰. O pobre sempre foi,

³¹⁵ CUNHA, R. G. A., A escatologia do amor, p. 39.

³¹⁶ Nesse sentido, sugerimos as leituras das obras “A ‘opção preferencial pelos pobres’ como chave hermenêutica da exortação apostólica *Evangelii Gaudium* de Vitor Hugo Lourenço e “Concílio do Vaticano II e os pobres” de Maria Cecília Domezi.. Ambas as obras abordam o caminho pelo qual a Igreja trilhou até chegar à chave hermenêutica da opção preferencial pelos pobres. Para Gutiérrez, a opção (solidariedade e protesto) preferencial (pobreza espiritual) pelos pobres (pobreza real) é o eixo orientador da ação pastoral da Igreja e um importante modelo para um modo de ser cristão, ou seja, para aquilo que chamamos de uma espiritualidade, preocupação maior e germinal na TdL (GUTIÉRREZ, G., Beber do seu próprio poço, p. 175).

³¹⁷ CASTILLO, J. M., Los pobres y la teología, p. 71. Apud: CUNHA, R. G. A., A escatologia do amor, p. 39-40.

³¹⁸ GUTIÉRREZ, G., A densidade do presente, p. 172.

³¹⁹ GUTIÉRREZ, G., Beber do seu próprio poço, p. 20.

³²⁰ GUTIÉRREZ, G., A densidade do presente, p. 103-106. Nessas páginas, o autor trabalha a complexidade do mundo do pobre. Segundo ele, a categoria “pobre” deve ser entendida de uma forma ampla e que inclui os marginalizados socialmente, seja pela sua condição econômica, cultural, de sexo e de raça.

infelizmente, aquele considerado “insignificante”, caracterizado como uma “não-pessoa”, a quem não se reconhece a plenitude de seus direitos como ser humano. Pessoas sem peso social ou individual, que não fazem diferença na sociedade e/ou na Igreja. Assim sempre foram vistos, ou mais exatamente não vistos, porque são na verdade invisíveis, uma vez que são excluídos no mundo atual. As razões disso são diversas: sem dúvida a questão econômica, mas também a cor de pele, o simples fato de ser mulher, o fato de pertencer a uma cultura desvalorizada ou estrangeira, entre outras características. A pobreza é, para Gutiérrez, “um assunto complexo e multifacetado”³²¹.

A TdL também procurou autocompreender-se como uma teologia que parte da prática de libertação de um povo oprimido, para refletir e alimentar essa *práxis* à luz da fé. Nesse sentido, para Andrade,

essa teologia nunca pretendeu ensinar a partir da Revelação estratégica, para aniquilar o capitalismo, nem como a partir da fé deveria ser concretamente constituída e estruturada política e economicamente a sociedade futura. O papel que a Teologia da Libertação atribuiu a si mesma, nesse campo, foi quase sempre de discernimento diante da realidade, buscando denunciar profeticamente o que se opõe ao Reino de Deus na realidade latino-americana e auxiliando, a partir de critérios evangélicos, a reflexão sobre qual ou quais alternativas de luta pela libertação, dentro das historicamente possíveis, melhor se articulam com a fé cristã.³²²

A opção preferencial pelos pobres, que é parte integrante da TdL, tem como objetivo o anúncio do Jesus Cristo, o salvador, aos socialmente oprimidos. Jesus restaurará a sua dignidade, os ajudará em seus esforços de libertação de todas as suas necessidades e os levará à comunhão com o Pai e com os irmãos, mediante a vivência da pobreza evangélica³²³.

Jesus Cristo veio para compartilhar nossa condição humana com seus sofrimentos, suas dificuldades, sua morte. Antes de transformar a existência cotidiana, ele soube falar ao coração dos pobres, libertá-los do pecado, abrir seus olhos para um horizonte de luz e enchê-los de alegria e esperança. Hoje, Jesus Cristo faz o mesmo. Está presente em vossas Igrejas, em vossas famílias, em vossos corações.³²⁴

³²¹ GUTIÉRREZ, G., A densidade do presente, p. 104.

³²² ANDRADE, P. F. C., Capitalismo e socialismo: diálogo entre a doutrina social da Igreja e a teologia da libertação, p. 27-28.

³²³ LORENZO, V. H., A “opção preferencial pelos pobres” como chave hermenêutica da exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, p. 393.

³²⁴ LORENZO, V. H., A “opção preferencial pelos pobres” como chave hermenêutica da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, p. 393.

Para que essa opção seja realmente praticada, é necessário dedicar tempo em ouvir o clamor dos oprimidos. Para o Papa Francisco, o sentar-se e escutar o outro, característico de um encontro humano, é um paradigma de atitude receptiva, de quem supera o narcisismo/individualismo e acolhe o outro, dando lugar no próprio círculo. Mas, continua o pontífice, o mundo de hoje, na sua maioria, é um mundo surdo. Às vezes, a velocidade do mundo moderno, o frenesi impede-nos de escutar bem o que o outro diz. Quando está no meio do seu diálogo, já o interrompemos e queremos replicar quando ele ainda não acabou de falar. Não devemos perder a capacidade de escuta. São Francisco de Assis escutou a voz de Deus, escutou a voz dos pobres, do enfermo e da natureza. Por fim, transformou tudo isso num estilo de vida. Desejo que a semente de São Francisco cresça em tantos corações³²⁵.

Diante dessa missão baseada no amor, Deus requer uma fidelidade paciência. Na história do povo de Israel fica evidente o desejo que Deus tem em se relacionar com seu povo. Em razão disso, Deus aproxima-se mais do ser humano e o ápice dessa aproximação acontece com o evento Jesus Cristo. Essa vinda revela uma nova aliança³²⁶, que requer uma relação de fidelidade, muito diferente dos ritos desvinculados de uma prática, trata-se agora da instauração de uma relação pessoal e mais moral do povo com Cristo. A fidelidade é uma atitude essencialmente humana, que condena todo o ritual que não alcance o coração humano. Nesse sentido, toda a experiência de amar e ser amado que caracteriza o caminho do povo de Israel, assim como as exigências iniludíveis e exclusivas desse amor, já desde muito cedo vão mostrar-se como afetivas e sensíveis. Existe, sim, uma dimensão muito concreta e real neste amor de Deus, que vai exigir a prática da justiça e do direito para com todos, em especial com relação aos mais desprovidos de força, de voz, de prerrogativas: o órfão, o pobre, a viúva e o estrangeiro. Retorna-se ao mandamento “amarás teu próximo como a ti mesmo”³²⁷. O *ethos* do amor de Deus sobre todas as coisas levanta-se como exigência primordial revelada no rosto do outro, do próximo, em quem o povo deverá praticar esse amor que lhe é gratuitamente ofertado³²⁸.

³²⁵ FT 48.

³²⁶ Hb 8,13.

³²⁷ Lv 19,18.

³²⁸ BINGEMER, M. C., Um rosto para Deus?, p. 59-60.

A fidelidade paciência é caracterizada pela justiça de Deus colocada em prática. É a exigência divina de amar sem condições. No Sermão do Monte, Jesus propõe àqueles que desejam segui-lo uma conduta ativa: tudo suportar e conceder, amar de maneira ativa e dinamicamente todo o ser humano, inclusive aquele que lhe faz mal. O princípio é ultrapassar o princípio do amor ao próximo tal como enunciado em Lv 19,18³²⁹. Esse amor não tem nada de ternura espontânea, feita de afinidade, mas de uma decisão consciente, obediente e fiel. Consciente disso, o ser humano passa a atuar fielmente como agente de justiça na terra, visando o Reino de Deus (“...assim na terra, como nós céus”)³³⁰. E, tanto as vítimas de injustiça, como os agentes dessa injustiça clamam pela manifestação dos filhos de Deus³³¹ e esperam que esses filhos atuem dentro dos parâmetros da justiça divina verdadeira, motivados pelo amor de Deus e pela esperança gerada na ressurreição do crucificado.

Por fim, o cristão precisa agir com uma esperança firme e consistente. Diante de um cenário de violência institucionalizada, onde as estruturas sociais e econômicas são produtoras de mal e sofrimento. Diante do mito do progresso e da tecnocracia, que esmurram a natureza, sem nenhuma responsabilidade e consciência. E, diante de uma situação de pandemia, onde a Covid-19, além de mostrar a fragilidade da vida humana, revelou o distanciamento social e econômico entre os seres humanos e evidenciou a invisibilidade do pobre na sociedade, torna-se necessário uma esperança impaciente e, principalmente obstinada. Não se trata de uma esperança abstrata, somente baseada em discursos bonitos ou ainda àquela que está reservada somente para o fim dos tempos, mas uma esperança concreta na história presente, tal como o Espírito vai possibilitando e exigindo. Esse Espírito é inesgotável e não se pode condicionar-lhe uma situação preestabelecida, sequer somente a situação do Reino de Deus³³².

Se existe uma esperança cristã, mesmo diante de todo esse mal e sofrimento no mundo, ela só pode ser uma esperança obstinada em sua crítica social e dialética. Nas palavras de Sobrino,

a esperança deve adquirir cerne paulino de ser “contra-esperança” não só pela obscuridade que envolve todo o futuro, mas devido à miséria do presente. Não

³²⁹ Mt 5,43-44.

³³⁰ Mt 6,10.

³³¹ Rm 8,19

³³² SOBRINO, J., *Espiritualidade da Libertação*, p. 150.

obstante, essa esperança existe. Em algumas de suas manifestações, como às vezes entre os pobres do Terceiro Mundo, pode parecer ingênua. Mas não o é; ela é, isto sim, uma esperança crítica e dialética contra a miséria, e é sobretudo uma esperança mantida não de forma mecânica, como pura extrapolação do desejo de mudança. Uma razão ilustrada pode perguntar-se como é possível essa esperança depois de vinte séculos e aconselhar melhor a esperança do que os cálculos humanos podem oferecer ou, por outro lado, uma ilustrada resignação. Certo tipo de teologia pode também aconselhar uma apocalíptica consequente, deixando para o final e somente para o final o triunfo da justiça. Porém, onde se continua anunciando que o Reino de Deus está próximo, onde se anuncia o Reino como boa nova para os pobres acontece de novo o escandaloso milagre da esperança. A sentida proximidade de Deus se traduz em esperança para o presente histórico. O anúncio do Reino exige hoje esse tipo de esperança, mas possibilita-o também com uma eficácia dificilmente exequível de outra forma³³³.

Essa esperança obstinada reflete a ação dos cristãos no mundo, sempre com os pés no chão, mesmo que esse solo seja essencialmente hostil. É na insistência e obstinação do cumprimento da justiça de Deus e da expansão de seu Reino, que a esperança precisa revelar-se. Nesse sentido, o cristão não está sozinho, pois mesmo diante da hostilidade do mundo e do pecado, ele está certo de que nada tem poder para separá-lo do amor de Cristo. Trata-se de uma esperança obstinada, que foge da racionalidade humana, quando atesta que não existe poder maior do que o amor de Deus. O apóstolo Paulo identificou esse poder, quando fez o seguinte questionamento e chegou à seguinte conclusão:

Quem nos separará do amor de Cristo? A tribulação, ou a angústia, ou a perseguição, ou a fome, ou a nudez, ou o perigo, ou a espada? Como está escrito: Por amor de ti somos entregues à morte todo o dia: fomos reputados como ovelhas para o matadouro. Mas em todas estas coisas somos mais do que vencedores, por aquele que nos amou. Porque estou certo de que nem a morte, nem a vida, nem os anjos, nem os principados, nem as potestades, nem o presente, nem o porvir, nem a altura, nem a profundidade, nem alguma outra criatura nos poderá separar do amor de Deus, que está em Cristo Jesus, nosso Senhor!³³⁴

É o evento Jesus Cristo que deve nortear o caminho da esperança, pois a ressurreição, por sua própria natureza, aponta mais para a escatologia, ao passo que o Reino de Deus instaurado indica a maneira de já ir fazendo o escatológico e de encaminhar-nos para ele. Sobrino resume essa perspectiva de maneira brilhante:

Na ressurreição revela de maneira definitiva que Jesus é o “homem”; mas a verdade desse ser homem só aparece na história de Deus; na ressurreição sanciona-se que no amor e na entrega de Jesus aparece o verdadeiro homem, mas a estrutura fundamental desse amor e dessa entrega aparece em Jesus; na ressurreição afirma-se

³³³ SOBRINO, J., *Espiritualidade da libertação*, p. 150-151.

³³⁴ Rm 8,35-39.

que haverá novos céus e nova terra, sendo Cristo ressuscitado suas primícias, mas no Reino de Deus pregado por Jesus aparece, de maneira histórica, o fundamento dessa novidade e a exigência não só de esperá-la, mas de construí-la. Na ressurreição parece irreconciliável, mas no anúncio do Reino aparece o modo como se deve fazer a história de maneira cada vez mais plena, mantendo precisamente os polos daquilo que historicamente é dificilmente conciliável: justiça e misericórdia, indignação e perdão, gratuidade e eficácia, universalidade e parcialidade com base nos pobres, estruturas e pessoas³³⁵.

Curiosamente, esse Reino de Deus nunca deixa e jamais deixará o ser humano em paz, pelo fato de nunca se realiza em plenitude, porque suas realizações são parciais e provisórias nesse mundo. Posto isto, os cristãos devem começar sempre de novo a construí-lo, de forma resiliente e obstinada, colocando sua fé e fidelidade em prática de amor. E, não obstante, nisso o crente encontra o profundo sentido da sua vida e a verdadeira paz na história. É esse empenho histórico que, apesar de tudo, dá maior convicção ao símbolo utópico da ressurreição final, em que Deus será tudo em todos. Portando, torna-se necessária a historicização da utopia no presente, instaurando assim um valor permanente ao Reino de Deus, que provoque no ser humano a necessidade de anunciar corajosamente e obstinadamente o Evangelho e que promova renovação, tanto aos cristãos, como para a sociedade³³⁶.

³³⁵ SOBRINO, J., Espiritualidade da libertação, p. 156

³³⁶ SOBRINO, J., Espiritualidade da libertação, p. 157

5

Conclusão

A partir da análise bibliográfica desenvolvida e das intuições teológicas propostas para a construção deste texto, algumas hipóteses foram respondidas, outras surgiram, juntamente com mais ideias e o entusiasmo em continuar a pesquisa sobre o problema do mal, a teologia moltmanniana e suas implicações na *práxis* cristã. Então, diante da atestação que o mal é inevitável (ponerologia), como característica essencial e inerente da criatura, como Queiruga e Estrada defendem; partindo da reflexão do “Deus que vem”, do “Deus humano” e de sua Justiça na perspectiva moltmanniana; e, a partir da necessidade de uma antropodiceia, que promova a justificação, arrependimento, responsabilidade e *práxis* cristã em denuncia à experiência do mal e do sofrimento na sociedade, construiremos uma conclusão atrelada ao que foi exposto.

Primeiramente, concluímos que o mal precisa ser entendido como algo inevitável, que é inerente a natureza da criatura. A característica criacional não permite de maneira lógica um mundo sem a possibilidade do mal e, conseqüentemente, do sofrimento. Esse fato já exime Deus da culpa da promoção do mal e isso é extremamente importante, pois, sendo Deus bom, amoroso e o primeiro agente contra o mal, o ser humano pode ter a certeza que esse Deus o apoiará e renovará as suas forças diante desse combate árduo. O Deus cristão não é um Deus incoerente, que produz o mal e ainda quer que o ser humano seja responsabilizado por ele. Pelo contrário, é um Deus que criou todas as coisas de forma livre e amorosa, conservando a liberdade humana. Apesar disso, a inevitabilidade do mal nunca será motivo para que o ser humano aceite seu destino diante dos sofrimentos atuais e futuros. Essa inevitabilidade já foi identificada nas Escrituras, quando Jesus diz que “no mundo teremos aflições (...)”. Mas, na mesma sentença, Jesus nos motiva a lutar contra o mal, “(...)mas tende bom ânimo, eu venci o mundo”³³⁷. Apesar de inevitável, o mal ainda fere a harmonia humana e deve ser combatido. Nesse sentido, o mal inevitável se converte em possibilidade de promover o Reino de Deus já instaurado na terra,

³³⁷ Jo 16,33.

através do amor e da justiça. Jesus disse que não são os que têm saúde que precisam de um médico, mas sim os doentes e necessitados³³⁸.

Apesar do conceito do mal inevitável que foi explorado, concluímos que o mal produzido pela iniquidade pode ser combatido e até mesmo evitado. Dessa maneira, corroboramos com a ideia de que as vítimas e os agentes do mal clamam pela manifestação dos filhos de Deus³³⁹ e, entendemos que essa manifestação precisa necessariamente ser caracterizada pelos três princípios norteadores: o amor apaixonado, a fidelidade paciente e a esperança obstinada. Sem esses princípios, o ser humano facilmente desistiria de sua luta contra o mal, afinal, o sofrimento muitas vezes se converte em uma experiência tão absurda, que drena as forças do ser humano, tornando-o insensível ao sofrimento. Isso demonstra o quão difícil e desmotivador é o combate contra o mal, principalmente quando nos deparamos com a quantidade de mal causado pela iniquidade humana e da banalidade do mal. Nesse sentido mais individual, temos consciência de que tanto o produto da iniquidade como as características identificadas na banalidade do mal devem ser combatidas e denunciadas de forma enérgica.

Quanto à questão da imagem de Deus, concluímos que Deus nunca concordou com o mal ou mesmo o utiliza para alcançar algum objetivo. Ele não pode se identificado como um “Deus que enviou a Covid-19, para punir a escola de samba da Mangueira, por causa do seu enredo de carnaval em 2020”. Essa afirmação revela um Deus mal e vingativo e que, conseqüentemente, o ser humano não pode depositar sua confiança. Inclusive, algumas pessoas que perderam suas vidas nessa pandemia, não concordavam com o enredo e poderiam ser considerados “cristãos verdadeiros”. Então, nessa linha, Deus decidiu punir os autores do enredo e toda a humanidade, até aqueles que nem sabiam desse fato? Essa perspectiva nociva ainda revela um Deus que está mais preocupado com a moralização do mundo, do que com os sofrimentos concretos. Diferentemente disso, o Deus crucificado e ressurreto, como descrito na teologia moltmanniana, revela o amor divino numa perspectiva dupla, que atuam de maneira conjunta. Na medida em que traz consolo e empatia diante do sofrimento, ao mesmo tempo revela a esperança de “fazer novas todas as coisas”³⁴⁰. Dessa maneira, o lugar do

³³⁸ Lc 5,30.

³³⁹ Rm 8,19.

³⁴⁰ Ap 21,5.

ser humano diante do problema do mal é ao lado desse Deus crucificado no combate ao problema no mal.

No entanto, entendemos que ainda precisamos percorrer e vivenciar alguns processos de libertação, que se revelam duros, árduos e longos. O primeiro é o processo que utiliza o luto para a consolação dos enlutados. Esse processo revela a necessidade de vivenciar a experiência que é comum a todo o ser humano: a morte. Essa vivência, por um lado promove a memória daquele que morreu, para que assim os erros cometidos sirvam que parâmetro e não se repitam. Por outro lado, essa vivência precisa ser experimentada, porque o ser humano é finito e a morte é a etapa final da morte física. Por ser assim, o luto não pode ser ignorado e recalçado. O ser humano precisa vivenciá-lo, para que assim possa entender o processo de consolação. Essa consolação é sempre exercida através do amor e da escuta dos enlutados e, nesse mesmo diálogo, o ser humano encontra sentido na sua relevância e promove sentido e uma possibilidade de abertura do enlutado para uma nova vida. Esse processo está intimamente ligado com a superação de um amor narcisista.

O segundo processo é o da superação da tradicional doutrina da satisfação divina e, conseqüentemente, da soteriologia e escatologia. Diante de todo o sofrimento experimentado ao longo da história, não cabe mais na atualidade a imagem de um Deus vampiro, que precisa do sangue das vítimas, para aplacar sua ira e salvar o pecador. Não existe coerência na luta contra o mal ao lado de um Deus que tem prazer no sofrimento ou necessita dele, para nos ensinar e nos salvar. Nesse cenário, Deus seria caracterizado não como um ser que promove o mal, mas um ser que, em última instância, torna-se escravo do sofrimento, porque sem ele, Deus não poderia ser efetivamente Deus. Em outras palavras, nessa perspectiva, Deus só é Deus se agir de maneira maléfica e, conseqüentemente, torna-se refém dessa imagem nociva. Não cabe mais uma escatologia nos dias atuais que reserve as promessas divinas somente para o fim dos tempos, pois, os sofrimentos humanos são reais e concretos hoje. Nesse sentido, não existe teologia que se sustente por muito tempo, sem se tornar incoerente diante do absurdo do mal. Mesmo que alguns preguem um Deus intervencionista ou triunfalista, que resolverá todos os seus problemas (imagem divina que não é revelada na Bíblia), diante de um longo período de sofrimento, esse anúncio perde força e se converte contra o próprio Deus.

Entendemos que o terceiro processo é o da superação da idolatria política e doutrinária, que promovem a aceitação do mal como um castigo divino ou como o mito do progresso. Na esfera política, concluímos que todas as formas de iniquidade, que afetam as estruturais sociais como pecado estrutural, mal sistêmico, necropolítica e necropoder, não podem ser aceitos como normais na sociedade. Esses males que tanto afligem a humanidade através da fome, da pobreza, da violência contra mulheres, crianças, LGBTQIA+, do racismo, da xenofobia, da tecnocracia em detrimento da meio ambiente, entre outras questões que devem gerar nos cristãos um sentimento profundo de insatisfação e de inconformismo. Podemos citar como exemplo a política atual diante da Covid-19, que promoveu diversas *fake news*, ignorou o crescimento exponencial das vítimas da pandemia e ainda concorreu contra o avanço da vacinação. A situação piora quando líderes religiosos utilizam-se de sua influência para defender tais políticas governamentais, que são nocivas a humanidade. É responsabilidade cristã combater e denunciar injustiças sociais produzidas pelos sistemas governamentais, que estão mais preocupados em manter seus privilégios do que em promover a vida e a humanidade. Porém, para que isso ocorra, torna-se necessário uma visão mais humanitária no movimento cristão.

Em relação à doutrina tradicional, ao longo da história ficou evidente que alguns sistemas doutrinários tradicionais tendem a ignorar as críticas sobre a existência de Deus e o problema do mal, recorrendo de maneira precoce ao mistério divino ou a respostas incoerentes, revelando um Deus insensível diante das questões concretas do cotidiano. Nesse sentido, torna-se necessário a superação dessa idolatria doutrinária cega e alienante que, diante do problema do mal, recorre antecipadamente ao mistério, para manter a imagem intacta de um Deus amoroso e bondoso, mesmo que para isso o discurso seja incoerente. Apesar de Deus ser mistério insondável, a teologia precisa se arriscar e enfrentar o problema do mal com coragem de promover a imagem verdadeira do Deus crucificado, através da desconstrução de imagens contrárias as Escrituras e, conseqüentemente, com o objetivo de promover consolação, esperança e denúncia diante da iniquidade humana.

Em suma, concluímos que a teologia moltmanniana ainda tem muito a nos ensinar e nos ajudar a perceber essas nuances e as oportunidades que o sofrimento nos oferece de sermos agente de esperança em um mundo tão caótico, para os

menos favorecidos. No entanto, essas reflexões, que nasceram a partir dos acontecimentos de Auschwitz e fazem eco até os dias de hoje, precisam ser transmitidas e/ou retransmitidas através da insistência na educação cristã, para que a perspectiva tradicional seja superada. Infelizmente, a demonização batista, da qual faço parte, ainda demonstra traços de uma interpretação errônea do princípio de “separação Estado e Igreja” e isso vem prejudicando a nossa atuação na sociedade. Esse princípio não ensina que o cristão deve ser alienado na missão de resistência e denúncia dos males sociais. Pelo contrário, ele deve reforçar que a governo não deve ser eclesiástico, pois não faltam relatos na história de como “governos cristãos” foram perniciosos para o ser humano e como esses governos reforçaram e ainda reforçam uma imagem nociva de Deus. É exatamente por isso, que mais do que nunca, é nossa responsabilidade atuar de maneira relevante e coerente na sociedade. Diante das reflexões propostas, é tempo de olhar para o *Chronos* com a possibilidade de um *Kairós*. É tempo de sairmos da nossa zona de conforto e de dentro das nossas comunidades, combatendo o mal, através da crítica social ativa e da constante resistência e denúncias das estruturas que produzem o mal. Por fim, é tempo de olhar para o próximo com empatia e alteridade, consolando e dando voz ativa diante do sofrimento, para os menos favorecidos, através da promoção do amor, da justiça e da esperança.

Referências bibliográficas

AGUIAR, E. P. C. **Deus e o sofrimento na obra “O Deus crucificado” de Moltmann**. Recife, 2018, 108p. Dissertação de Mestrado, Universidade Católica de Pernambuco.

ANJOS, J., M. **Deus crucificado: uma teologia trinitária da cruz**. Anais do Salão de **Capitalismo e socialismo: diálogo entre a doutrina social da Igreja e a teologia da libertação**. São Paulo: Loyola, 1993.

ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução de Sonia Orieta Heinrich. São Paulo: Diagrama e Texto, 1983.

BERGER, P. L. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.

BERTOLDO, F. C., A teologia de Jürgen Moltmann e a psicanálise de Freud. **Revista Caminhando**, v. 23, n. 1, 2018 p. 197-211, jan/jun. 2018.

BINGEMER, M. C. L.; FELLER, V. G., **Deus Trindade: a vida no coração do mundo**. São Paulo: Paulinas, 2009.

BINGEMER, M. C. **Um rosto para Deus?** São Paulo: Paulus, 2005.

BONHOEFFER, D. **Discipulado**. São Paulo: Mundo Cristão, 2016.

CABRAL, A. M.; ALMEIDA, E. F., **Teodiceia, teopatía e teorevolta: por uma cartografia do mal em tempos de coronavírus**. **Estudos Teológicos**, n. 2, v. 60, p. 446-465, 2020.

CUNHA, R. G. A., **A escatologia do amor: a esperança na compreensão trinitária de Deus em Jürgen Moltmann**. Petrópolis: Editora Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC 2020.

DE JERUSALÉM, Bíblia. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

DELUMEAU, J. **Pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)**. Tradução de Álvaro Lorencini. Bauru: EDUSC, 2003.

DINIZ, N. S. **A banalidade do mal em Hannah Arendt**. Belo Horizonte, 1995, 160p. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais.

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

FILHO, I. A. P., **Dostoievski e o parricídio**: de Freud ao nosso tempo (Uma leitura). *Alter - Revista de Estudos Psicanalíticos*, v. 32(2) - 2014 | v. 33(1/2) – 2015, v. 34(1/2), p. 257-270, 2016.

FOUTURA, F., C. **A ética do bem viver em Epicteto**. Porto Alegre, 2016, 116p. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

FRANCISCO, PP. **Encíclica Fratelli Tutti**. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html>. Acesso em 15 jan. 2022.

GESHÉ, A. **O mal**. Tradução de Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2003.

GRUDEM, W. A. **Teologia sistemática**: atual e exaustiva. São Paulo: Vida Nova, 1999.

GUTIÉRREZ, G. **A Densidade do Presente**. São Paulo: Loyola, 2008.

GUTIÉRREZ, G. **Beber do seu próprio poço**: no itinerário espiritual de um povo. São Paulo: Loyola, 2000.

HICK, J. **O mal e o Deus do amor**. Tradução de Sergio Miranda. Brasília: Universidade de Brasília, 2018.

KONRAD, L. R. **Eichmann em Jerusalém e a banalidade**: percepções necessárias para a urgência de uma educação em direitos humanos. *Caderno pedagógico*, Lajeado, v. 11 n. 2, p. 50-72, 2014.

KUZMA, C. A. A ação de Deus e sua realização na plenitude humana: uma abordagem escatológica na perspectiva de Jürgen Moltmann. In: SANCHES, M. A.; KUZMA, C. A.; MIRANDA, M. **Age Deus no mundo?**: múltiplas perspectivas teológicas. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Reflexão, 2012, p. 225-248.

KUZMA, C. A. **A esperança cristã na “Teologia da Esperança”**: 45 anos da Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann: sua história, seu caminho, sua esperança. *Pistis & Praxis*: Curitiba, v. 1, n. 2, p. 443-467, 2009.

KUZMA, C. A. **Novos agentes de libertação**: resistência, vida e esperança em um mundo pandêmico. In: TOMIDA, L. E.; ZWERSCH, R. E. (Org.) *O mundo jamais será o mesmo: teologias de libertação em tempos de pandemia*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021.

KUZMA, C. **O futuro de Deus na missão da esperança**: uma aproximação escatológica. São Paulo: Paulinas, 2014.

LADARIA, L. F. **O Deus vivo e verdadeiro**: o mistério da Trindade. São Paulo: Loyola, 2005

LIBANIO, J. B. **Teologia da revelação a partir da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1992.

LORENZO, V. H. **A “opção preferencial pelos pobres” como chave hermenêutica da exortação apostólica *Evangelii Gaudium***. Cultura Teológica: São Paulo, ano XXV, nº 89, 2017.

MBEMBE, A., **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção e política da morte. **Revista Arte & Ensaios**, n. 32, p. 123-151, 2016.

MENDOZA-ALVAREZ, C. **A ressurreição como antecipação messiânica**: luto, memória e esperança a partir dos sobreviventes. Tradução de Oscar Maldonado. Petrópolis: Vozes, 2020.

MENDOZA-ÁLVAREZ, C. **Deus ineffabilis**: uma teologia pós-moderna da revelação do fim dos tempos. Tradução de Carlos Nougé. São Paulo: é realizações, 2016.

MOLTMANN, J. **A vinda de Deus**: escatologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

MOLTMANN, J. **Experiências de reflexão teológica**: Caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

MOLTMANN, J. **No fim, o início**: breve tratado sobre a esperança. São Paulo: Loyola, 2007.

MOLTMANN, J. **O Deus crucificado**: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Tradução de Juliano Borges de Melo. Santo André: Academia cristã, 2011.

MOLTMANN, J. **Teologia da esperança**: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. Traduzido por Helmut Alfredo Simon. Revisão Nélio Schneider. São Paulo: Loyola, 2005

MOLTMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**: uma contribuição para a teologia. Tradução de Ivo Martinazzo. Revisão da tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011.

MOLTMANN, J. **Vida, esperança e justiça**: um testemunho teológico para a América Latina. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008.

PIAZZA, O. F. **A esperança**: lógica do impossível. São Paulo: Paulinas, 2004.

POZZO, E. D. **O problema do mal repensado**: uma abordagem filosófico-teológico em Andrés Torres Queiruga. Porto Alegre, 2017, 105p.

Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

QUEIRUGA, A. T. **Do terror de Issac ao Abbá de Jesus:** por uma nova imagem de Deus. Tradução de José Afonso Beraldin. São Paulo: Paulinas, 2001.

QUEIRUGA, A. T. **Repensar o mal:** da ponerologia à teodiceia. Tradução de Afonso Maria Lingório Soares. São Paulo: Paulinas, 2011.

SÁ, A. J. Necropoder e Necropolítica: uma reflexão sobre o contexto atual brasileiro. **Revista de Geografia (Recife)**, v. 37, n. 1, p. 339-358, 2020.

SEGUNDO, J. L. **O dogma que liberta:** Fé, revelação e magistério dogmático. São Paulo: Paulus, 2000.

SILVA, F. L. **O que é recalque?** Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=iP65aLkk1GM>>. Acessado em 12 de jan. 2022.

SOARES, A. M. L. **De volta ao mistério da iniquidade:** palavra, ação e silêncio diante do sofrimento e da maldade. São Paulo: Paulinas, 2012.

SOBRINO, J. **Espiritualidade da libertação-estrutura e conteúdos.** São Paulo: Edições Loyola, 1992.

TABORDA, F. **Nas fontes da vida cristã:** uma teologia do batismo-crisma. São Paulo: Loyola, 2001.