

2

A Relação entre a Salvação e o Mal na teologia de Torres Queiruga

Neste capítulo, iremos estudar o tema da nossa dissertação conforme o enfoque da teologia de Andrés Torres Queiruga. O teólogo ao qual nos referimos nasceu na região da Galícia (Espanha) no ano de 1940. Ele é presbítero católico, pertencente ao clero de Santiago de Compostela. Doutorou-se em teologia na Universidade Gregoriana (Roma) com uma tese a respeito da constituição e evolução do dogma¹¹⁴. É doutor também em filosofia pela Universidade de Santiago de Compostela (Espanha). Sendo um dos fundadores da revista “Encrucillada - Revista Galega de Pensamento Cristián” faz parte ainda da Real Academia Galega. Atualmente é professor de Teologia Fundamental no Instituto Teológico Compostelano e de Filosofia da Religião na Universidade de Santiago de Compostela.

Toda a obra de Andrés Torres Queiruga é um compromisso com a reinterpretação do cristianismo a partir da crise provocada neste pelo avanço da cultura moderna e pelo fim do regime de Cristandade. Muitos poderiam se opor a esta tentativa de reinterpretação, alegando que o cristianismo é fruto de uma revelação divina e portanto, uma realidade imutável. O autor, porém, consegue justificar bem o seu empreendimento em uma de suas obras dedicadas a pensar a relação entre cristianismo e modernidade. Nesta obra, ele afirma:

a fé *jamaís* existe em estado puro, mas sempre no seio de uma interpretação determinada. Porém, se deve viver na história, não pode ficar estacionada em um tempo determinado; deve atravessar todas as épocas, adaptando-se a suas necessidades e aproveitando suas possibilidades¹¹⁵.

Assim, fazendo a distinção entre fé e expressão da fé, e deixando claro que até mesmo na Escritura não se pode encontrar a experiência cristã em estado puro, o autor justifica a reinterpretação da fé quando da mudança de paradigmas, chegando a afirmar que esta é a única maneira de se manter a fidelidade à fé, permitindo que esta permaneça compreensível¹¹⁶.

¹¹⁴ Cf. QUEIRUGA, A. T., *Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*. Madrid: Marova, 1977. Este texto é citado amplamente em *Recuperar a Revelação*.

¹¹⁵ Id., *Fim do Cristianismo Pré-Moderno*, p. 88.

¹¹⁶ Cf. Id., *Repensar a ressurreição: a diferença cristã na continuidade das religiões e da cultura*, p. 24.

Esta distinção demonstra, portanto, que a tentativa do autor não significa ruptura com a Tradição, mas esforço hermenêutico a fim de tornar o depósito da fé compreensível e factível para os indivíduos e para a sociedade de hoje, em linha com aquilo que já defendíamos no capítulo anterior. Tendo presente este pressuposto do autor, passaremos agora a apresentar o pensamento do mesmo com relação ao conceito central de salvação cristã e ao desafio que a presença e a realidade do mal apresentam para a pertinência deste conceito.

2.1. Salvação: Deus como afirmação da realização humana

2.1.1. O mal-entendido entre cristianismo e cultura moderna

Andrés Torres Queiruga tem diante de si o imenso desafio do avanço da secularização na Europa cristã e tenta fazer uma teologia que busca dar uma resposta a este desafio. Seu pano de fundo é o profundo hiato que foi se criando entre cultura moderna e cristianismo, distância esta que pode ser compreendida e verificada esquematicamente na obra dos chamados “mestres da suspeita”¹¹⁷, que foram guiando sempre mais a civilização ocidental na direção do ateísmo, seja ele teórico ou prático. Para estes, a fé cristã é vista “ora como ressentimento (Nietzsche), ora como ‘ópio’ que aliena (Marx), ora ainda como ‘ilusão’ que infantiliza (Freud)”¹¹⁸.

Para o nosso autor, essa distância é fruto de um “terrível mal-entendido cultural”¹¹⁹ que ao longo de séculos foi gerando a situação hodierna. E é preciso reconhecer que a religião cristã tem muitas responsabilidades a serem assumidas na consecução desse quadro.

De que maneira podemos diagnosticar esse mal-entendido? De um lado, temos a cultura moderna. Se formos defini-la em uma palavra, poderíamos fazê-

¹¹⁷ Denominação dada por P. Ricoeur aos filósofos que mais questionaram os fundamentos religiosos da civilização pré-moderna, ressaltando toda uma carga de alienação humana existente por trás desses fundamentos. Cf. QUEIRUGA, A.T., *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, p. 12; SOARES, P.R., *O Deus im-potente: o sofrimento e o mal em confronto com a Cruz*, p. 59. Ambos citam: RICOEUR, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, pp. 40-44.

¹¹⁸ GOMES, P. R., *O Deus im-potente: o sofrimento e o mal em confronto com a Cruz*, p. 60.

¹¹⁹ QUEIRUGA, A. T., *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, p. 9.

lo através do vocábulo “autonomia”¹²⁰. A humanidade descobre pela primeira vez em sua história, que a realidade possui um fundamento autônomo, que pode ser explicado sem recorrer a princípios sagrados ou a autoridades religiosas. Isso vale tanto para o mundo físico, quanto para o funcionamento da sociedade e até mesmo para a ética. Pouco a pouco, as diversas áreas do saber vão se tornando esferas diferenciadas, livres da tutela da cosmovisão exclusivamente teocêntrica¹²¹.

Por outro lado, é preciso assumir o fato de que “a presença de Deus na vida e na história do ser humano é, em muitíssimos casos, vivida secretamente (...) sob as vestes do temor e do medo”¹²². Não obstante a profunda experiência libertadora revelada na imagem de Deus apresentada por Jesus Cristo, do qual falaremos mais detalhadamente adiante, não poucas vezes a religião cristã foi experimentada de uma forma diferente deste dado da revelação. “Deus como rival, a religião como opressão do ser humano, parecem constituir, de uma forma ou de outra, o motor definitivo de todo ataque ao cristianismo ou de todo abandono do mesmo”¹²³.

Assim, a mudança de paradigmas representada pela cultura moderna encontrou o cristianismo profundamente identificado com o mundo antigo, motivo pelo qual este teve dificuldades de se transformar para assimilar os novos dados. Pior: encontrou o cristianismo tão impregnado da cultura anterior, que chegou a se identificar com alguns traços dessa cultura que na verdade não lhe pertenciam.

Dessa forma, diante das exigências do novo paradigma, a religião foi compreendida “indissolúvelmente vinculada a um marco passado e autoritário, impermeável ao novo talante crítico e oposta à busca de uma nova liberdade, tanto individual quanto social, tanto científica quanto religiosa e política”¹²⁴. Por isso, “o homem moderno foi sentindo a religião como inimiga do seu progresso, de sua autonomia e, definitivamente, de sua felicidade”¹²⁵.

Porém, não precisaria ter ocorrido dessa forma. O choque entre o velho e o novo, e a crise por ele gerado, pode ser a oportunidade para o cristianismo voltar às origens e revisitar os seus fundamentos. Isto porque, como já dito anteriormente, toda a vivência da fé sempre é feita dentro de uma cultura, mas

¹²⁰ Cf. QUEIRUGA, A. T., *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*, p. 32.

¹²¹ Cf. VALADIER, P., *Catolicismo e Sociedade Moderna*, p. 18.

¹²² QUEIRUGA, A. T., *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, p. 14.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Id.*, *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*, p. 31.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 30.

nunca pode se identificar com uma cultura em particular. Mudados os paradigmas culturais não há porque a fé não se expressar nesses novos paradigmas. Ela não só pode como deve fazer isso, caso contrário, tornar-se-á irrelevante para os contemporâneos.

E é esse esforço que Queiruga intenta. E ele inicia reconhecendo as sombras projetadas sobre a imagem de Deus que foi se construindo na cultura pré-moderna. Dessa forma, ele revela no prólogo da segunda edição de um dos seus mais antigos livros que o objeto central do seu interesse teológico é recuperar a imagem de “Deus como salvador – única e exclusivamente como salvador -, com um amor tão gratuito e uma entrega tamanha que, para nós, vem a ser, literalmente, incrível”¹²⁶. Assim, poderá reaparecer toda a beleza do rosto do Deus cristão, que ao contrário de rivalizar com o ser humano, como acabou compreendendo a modernidade secularizada, na verdade se compraz com a realização das suas mais genuínas aspirações e é a garantia da possibilidade de que esta realização aconteça.

2.1.2 O rosto de Deus “desfigurado”

Antes, porém, de “recuperarmos” a imagem do Deus revelado por Jesus Cristo, e que num primeiro momento a modernidade não conseguiu encontrar na pregação real feita pelo cristianismo, vale aprofundar um pouco mais essa visão desfigurada de Deus que muitas vezes nos foi apresentada. É uma visão marcada pelo “demasiado legalismo, demasiado temor, demasiada falta de espontaneidade e de alegria”¹²⁷. Deus é comumente considerado pelos cristãos como aquele que está sempre vigiando, verificando se os fiéis estão cumprindo todas as regras estabelecidas a fim de retribuir-lhes conforme a sua maior ou menor fidelidade. Já para os que se “libertaram” da religião, Deus é visto como aquele que deve ser eliminado, pois ocupa tanto espaço e é tão cioso da sua supremacia, que a única forma de promover o ser humano é decretando a sua morte, visto que ele é um “rival avassalador por sua prepotência e terrível por sua onipresença”¹²⁸.

Muitas e complexas causas estão na raiz desse problema. Segundo Queiruga, sem dúvida, uma delas é o fato de que “por ter de se organizar na

¹²⁶ QUEIRUGA, A. T., *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, p. 9.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 30.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 32.

história e se defender no mundo, a Igreja, forçosamente, contaminou-se (...) com a dialética do *poder*, às custas daquela do *serviço*. Com isso, a consciência dos fiéis foi sendo ‘educada’ num ambiente de dominação, de imposição, de obrigação”¹²⁹.

Assim, a religião cristã, que representa o núcleo central da cultura do Ocidente, é experimentada como a religião do dever, que coloca peso sobre a existência e a torna uma realidade constantemente ameaçada pelo castigo do inferno, imposto por Deus aos que ferem a sua honra e não cumprem os seus decretos¹³⁰. E na aurora da modernidade esta posição muitas vezes se endureceu ainda mais, visto que todos os ventos de mudança apareciam como ameaçadores para o núcleo mesmo da identidade cristã. A negação por parte do deísmo de um religião revelada¹³¹, defendendo a idéia de que Deus seria “um arquiteto ou relojoeiro” que havia criado o mundo e depois o abandonado à sua própria sorte, sem se preocupar muito com o seu destino¹³², vai fazer com que a posição apologética insista na revelação como sendo uma “lista de verdades” não acessíveis à razão e às quais o ser humano precisa aderir para alcançar a salvação¹³³. Assim, a revelação se torna “algo passado, sem dinamismo atual e que só é possível repetir ou memorizar”¹³⁴. Algo que deve ser aceito “de fora”, como imposição arbitrária, sem qualquer verificação pessoal, o que rompe por completo com o princípio da autonomia do sujeito, que como vimos, é um dos princípios basilares da modernidade.

Porém, como muitos autores já lembraram e Queiruga leva em consideração, tal posição acabou não permitindo que se percebesse o fato de que os pontos de contato entre cristianismo e modernidade são muito mais amplos do que, num primeiro momento, se podia imaginar. Falando a propósito do ateísmo, um dos produtos do processo de secularização, Queiruga faz eco com outros estudiosos ao afirmar que “não é casual que o ateísmo irreligioso seja um fenômeno tipicamente ocidental, no âmbito preciso do cristianismo. Foi este que o tornou possível. E o fez não por seus defeitos, mas por suas virtudes:

¹²⁹ QUEIRUGA, A. T., *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, p. 31.

¹³⁰ Cf. Id., *O que queremos dizer quando dizemos “inferno”?*, p. 33.

¹³¹ Cf. MATOS, H. C. J., *Introdução à História da Igreja: volume II*, pp. 174-175.

¹³² Cf. QUEIRUGA, A. T., *Fim do Cristianismo Pré-Moderno*, p. 30.

¹³³ Cf. Id., *Repensar a Revelação*, p. 44. Seria injusto atribuir exclusivamente ao choque da teologia cristã com as idéias iluministas a elaboração desse conceito de revelação como lista de verdades exteriores ao ser humano. Tal elaboração foi fruto de uma longa evolução histórica, que conheceu diversos momentos. Em “Repensar a Revelação”, obra fundamental do autor sobre o assunto, ele discorre detalhadamente sobre essa história, sem deixar de considerar que o momento ao qual nos referimos deu a sua contribuição a fim de consolidar esse longo processo.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 100.

exatamente por suas idéias de criação e de encarnação¹³⁵. Por trás do conceito de criação está a idéia de um mundo diferenciado do divino, e que, portanto, pode ser dessacralizado. “Nada é divino fora de Deus”¹³⁶. Assim, a natureza e a história podem e devem ser locais da manifestação divina, mas a Sagrada Escritura é testemunha de um combate ferrenho contra toda a tentativa de divinizar, sejam elementos da criação, sejam estruturas sociais. E o conceito de encarnação confirma a bondade deste mundo, pois somente num mundo considerado bom a divindade poderia se encarnar e fazer a sua morada. Assim, “definitivamente, o cristianismo criou as condições de possibilidade de uma concepção verdadeiramente mundana do mundo”¹³⁷.

Sendo assim, Torres Queiruga constata o equívoco que reside no fato de se ter acostumado atribuir à religião, e logo, a Deus, o peso que não pertence a eles, mas que é próprio da existência humana.

Ser humano é muito duro. Rompida a estreiteza da vida instintiva, o animal humano abre-se à plenitude iluminada do mundo (...) o ser humano, pelo contrário, é sempre um “problema sem solução” (P. Ricoeur), oprimido pela própria grandeza de uma vida que tem de inventar a cada instante e construir com as próprias mãos¹³⁸.

Assim, há um erro que faz projetar em Deus e na fé cristã aquilo que é dificuldade inerente à própria vida humana, ou seja, ao fato de que a natureza pessoal do ser humano não seja algo dado como pronto, mas sim algo a ser conquistado, em luta constante contra os limites da finitude e a inércia dos instintos.

A partir desta terrível incompreensão e na tentativa de afirmar o ser humano em sua autonomia, a modernidade viu a religião como força *heterônoma*, ou seja, como alguém que impunha ao ser humano a sua moral por critérios extrínsecos e arbitrários¹³⁹.

Desta forma, passado o período das reações antagônicas, a consciência religiosa pode olhar para a crítica da modernidade e vê-la como benéfica para a própria vivência da fé. Assumida com seriedade e com realismo, ela pode ajudar a fé cristã a superar os mal-entendidos advindos da sua fusão com a cultura medieval, e a reencontrar o caminho das suas origens. E se formos ainda mais longe, e levarmos a sério o já citado fato de que no seio da modernidade há

¹³⁵ QUEIRUGA, A. T., *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*, p. 19.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 20.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Id.*, *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, p. 35-36.

¹³⁹ *Cf. Id.*, *Recuperar a Criação: por uma religião humanizadora*, p. 205.

muito da ética cristã, então esse diálogo pode ser ainda mais fecundo, fazendo emergir de maneira compreensível aos contemporâneos toda a beleza do Deus revelado em Jesus Cristo.

Com isso, Torres Queiruga conclui pela possibilidade de convivência e de diálogo entre cristianismo e cultura moderna, e a maior contribuição que o cristianismo pode fazer para este diálogo, além do respeito ao outro, obviamente, é a volta às suas origens, ou seja, a Jesus Cristo. “Hoje a grande saída, ao mesmo tempo, humilde e enérgica, consiste em dizer ao ateísmo que olhe para o Evangelho, a fim de ver se é possível continuar afirmando que Deus, tal como aparece em Cristo, nega o homem”¹⁴⁰. E é o que o nosso teólogo vai fazer, reinterpretando o conceito cristão de salvação, tornando-o ao mesmo tempo fiel às suas fontes e plausível dentro da sensibilidade moderna.

2.1.3.

O Deus Salvador como fundamento da plena realização humana

Constatamos que “nada ajudou mais que a crítica moderna da religião a redescobrir algo fundamentalíssimo na experiência cristã de Deus: que sua revelação e sua presença em nossa história não têm outro sentido senão a nossa salvação”¹⁴¹. Assim, pelos caminhos de uma hermenêutica realizada dentro dos novos paradigmas, (re)descobre-se a Deus como sendo aquele que entra na história humana unicamente a fim de apoiar-nos em nossa tarefa de sermos nós mesmos. O cristianismo é, portanto, o anúncio de uma iniciativa divina em favor do ser humano¹⁴². A iniciativa de um Deus presente desde sempre na história humana a fim de dar-lhe “uma vida tão leve, clara e incrível em sua autêntica genuinidade, que Paulo acaba por qualificá-la de ‘nova criação’”¹⁴³. Um Deus que entra para, em meio à dureza da vida humana, ajudá-lo a realizar-se plenamente enquanto humano.

Com isso, a religião entra na vida humana como apoio e alento, como “mão estendida”, que ajuda o ser humano a encontrar aquilo que ele mais deseja: a sua plena realização. É força que o auxilia “na difícil tarefa de construir a si mesmo e de construir a história”¹⁴⁴. Deus se faz presente no ser humano a fim de propiciar-lhe a liberdade e a capacitar-lhe para exercê-la, nessa difícil e fascinante tarefa de constituir-se como pessoa.

¹⁴⁰ QUEIRUGA, A. T., *Recuperar a Criação: por uma religião humanizadora*, p. 44.

¹⁴¹ Id., *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*, p. 38.

¹⁴² Cf. Id., *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, p. 48.

¹⁴³ Ibid., p. 53.

¹⁴⁴ Ibid., p. 78.

Somente a partir desta experiência libertadora em que consiste a genuína vida cristã, é que entra o elemento imperativo, ou seja, o esforço que o ser humano deve fazer a fim de realizar aquilo que é a sua vocação e que Deus, uma vez acolhido por ele, entra para apoiar. Esse esforço, portanto, não é uma imposição arbitrária de Deus que apresenta normas de conduta exteriores a serem cumpridas pelo ser humano a fim de obter o seu favor e a fugir da sua “ira”. Esse esforço, nada mais é para o cristão do que “o chamado a ser o que é: a ser livre e pessoalmente o que real e onticamente já é pela graça”¹⁴⁵.

Aquilo que, visto de fora, pode parecer suprema *heteronomia* (o ser humano submetido ao Absoluto), (...) demonstra-se como a suprema e mais impensável forma de *autonomia* (o ser humano chamado a ser tão ele mesmo que comunga com o fundo do Ser, identificando-se com sua própria norma, numa plenitude que nunca poderia nem sequer sonhar)¹⁴⁶.

Como síntese entre a heteronomia tão combatida pelos modernos e a autonomia por eles almejada, surge então a *teonomia*. Esse é um conceito longamente trabalhado por P. Tillich, e que Queiruga utiliza como forma de demonstrar que a salvação cristã nada mais é do que a realização das mais profundas aspirações humanas, sendo, portanto, muito mais próxima da busca da modernidade do que se poderia supor¹⁴⁷. Para explicar o que esse conceito introduz de conciliador, ele lembra mais uma vez que “o homem moderno se rebelou contra um Deus que se apresentava como legislador externo, encarnado em uma Igreja que se opunha ao progresso e impondo uma lei opressora”¹⁴⁸. Porém, “a *teonomia* deseja, justamente conciliar ambos os pólos: a lei de Deus não é algo alheio ao homem, mas a manifestação de sua própria e mais autêntica profundidade”¹⁴⁹. Essa conciliação não se dá por mero recurso retórico artificial, mas pelo fato de levarmos em conta a fé no Deus revelado em Jesus Cristo, que cria por amor e que entra na história humana unicamente para auxiliá-lo no seu processo de autorrealização. Sendo assim, em relação à pessoa humana, “evidencia-se imediatamente que a lei de seu ser e a vontade de Deus a respeito dela são uma só e a mesma coisa, pois Deus quer única e

¹⁴⁵ QUEIRUGA, A. T., *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, p. 53.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ O Conceito utilizado encontra-se em: TILLICH, P., *Teologia Sistemática*. São Paulo/São Leopoldo: Paulinas/Sinodal, 1984. Citado por: QUEIRUGA, A. T., *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*, P. 42; *Recuperar a Criação: por uma religião humanizadora*, p. 208. Nesta última citação, Queiruga menciona, em nota de rodapé, que embora Tillich tenha trago esse conceito ao primeiro plano, na verdade ele já tem um longo uso.

¹⁴⁸ QUEIRUGA, A. T., *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*, p. 42.

¹⁴⁹ Ibid.

exclusivamente que a criatura se realize”¹⁵⁰. Mais a frente, quando tratarmos sobre a questão da criação, veremos como ação de Deus e ação humana são uma só ação na direção do sucesso da criação.

Tal reflexão tem uma aplicação prática num dos campos mais sensíveis do diálogo moderno que é o campo da moral. Aquele fardo que se atribui falsamente à religião, conforme citamos no início deste item, ganha contornos claros em relação a este tema. Uma conduta adequadamente ética, antes de ser uma tarefa religiosa é uma tarefa humana, e essa tarefa revela-se por muitas vezes como sendo penosa, pois “a pessoa tem que se construir secundando seu impulso profundo de autorrealização, mas também opondo-se à inércia da finitude, à resistência do instinto e à contradição das tendências”¹⁵¹. É um fato que os conteúdos morais, para a maior parte das pessoas, chegam vindos da religião, o que leva, num contexto de autonomia moderna, a identificar os conteúdos da moral religiosa como sendo imposição vinda de fora¹⁵².

Segundo Queiruga, a religião tem em relação à moral o valor de “parteira”. Não poderia ser diferente, porque ela abre o ser humano à dimensão transcendente da sua existência, e não obstante as deturpações de que pode ser alvo, devido ao fato de estar sempre inserida numa determinada cultura, ela permite ao ser humano captar valores autênticos, exercendo, de um modo geral, na história humana, importante papel humanizador¹⁵³. Porém, numa cultura secular como a nossa, o valor das suas proposições deve ser sempre apresentada pela via do diálogo, e não do autoritarismo, e sempre a partir de “razões *estritamente éticas ou morais*”¹⁵⁴, e não por imposição do discurso sagrado¹⁵⁵.

De qualquer forma, é importante afirmar que o que diferencia o esforço ético da pessoa religiosa em relação à pessoa não-religiosa, é que aquela, no concurso da sua tarefa, conta com uma vantagem: a companhia da fé. E se

¹⁵⁰ QUEIRUGA, A. T., *Recuperar a Criação: por uma religião humanizadora*, p. 207.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 209. Cf. também a excelente síntese deste tema feita por: MENDITTI, C. H., *Deus e o ser humano: rivalidade ou companheirismo?*, pp. 129-133.

¹⁵² Cf. QUEIRUGA, A. T., *op. cit.*, p. 198.

¹⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 210. Tornou-se lugar comum criticar a Igreja Católica pelas atrocidades patrocinadas por ela na Idade Média, sobretudo através das cruzadas e da inquisição. Além de ser um anacronismo julgar o passado com os critérios do presente, uma leitura menos ideológica há de reconhecer também que nem tudo foi obscurantismo na história do cristianismo. Os avanços na compreensão dos direitos humanos trazidos pela sociedade cristã são inegáveis. Torres Queiruga cita, por exemplo, o modo como o conceito de Deus como Pai serviu para facilitar a construção de uma visão comum da dignidade humana.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 213.

¹⁵⁵ Uma pesquisa realizada pelo CERIS em 1999 apresenta a prevalência na população brasileira, de uma opinião semelhante ao de Torres Queiruga. Para a maioria dos habitantes das nossas principais regiões metropolitanas, a religião deveria “propor, debater, orientar, porém sem impor sua visão” a respeito das questões morais. Cf. CERIS, *Desafios do catolicismo na cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*, pp. 248-251.

estamos falando da fé cristã, tal companhia reveste-se de características especiais, pois não estamos falando de uma “benignidade de um fundo anônimo ou de um ser abstrato ou despersonalizado, mas do amor concreto e íntimo do Deus pessoal, que nos ama um a um e conhece pelo nome”¹⁵⁶. Assim, o crente está sempre sob o “olhar de Deus”, não na forma de um juiz indiscreto e terrível, que viola a nossa privacidade a fim de emitir os mais cruéis julgamentos, mas sim na forma de um Pai amoroso, sempre atento e cuidadoso para que o esforço de seus filhos rumo ao crescimento e à maturidade possa ter a melhor realização possível¹⁵⁷.

Neste ponto, sinto-me incomodado a tocar num assunto que, por mais que apareça implicitamente por toda a parte, necessitaria, segundo a minha impressão, de uma menção explícita. A visão de salvação como plena realização humana poderia dar a impressão de uma salvação individualista, sem referência ao próximo ou ao contexto social. O próprio Queiruga menciona em um dado momento que, metodologicamente, a fim de ressaltar a recuperação da imagem de Deus como aquele que entra na vida humana unicamente para salvar, manifestando o seu amor, ele utiliza-se de uma linguagem que privilegia o pessoal, deixando na penumbra alguns outros aspectos importantes, como por exemplo, as consequências sociais da vivência da fé¹⁵⁸. Isso oferece o risco de identificar a salvação com aquilo que há de pior na cultura atual que é o seu extremo individualismo¹⁵⁹. Porém, embora a sua leitura da modernidade seja uma leitura aparentemente otimista, não me parece que se trate de aceitar acriticamente todos os seus aspectos, ignorando, por exemplo, um elemento tão essencial para a fé cristã quanto à dimensão comunitária e social da fé.

Isso fica claro quando, por exemplo, Torres Queiruga lembra que a relação entre o ser humano e Deus é marcada pela dialética pessoal, muito diferente da lógica individualista ou objetivante à qual estamos acostumados. Na lógica cotidiana, matemática, sempre há “um *dever* e um *haver*”, ou seja, alguém que oferece e alguém que deve receber. Na sociedade competitiva essa lógica é cada vez mais radicalizada, onde sempre alguém perde para o outro ganhar. Já na lógica da vivência pessoal autêntica, marcada pelo amor, não há perdedores.

¹⁵⁶ QUEIRUGA, A. T., *Recuperar a Criação: por uma religião humanizadora*, p. 218.

¹⁵⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 218-224.

¹⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 236.

¹⁵⁹ G. Lipovetsky fala de uma “segunda revolução individualista” que estaria em curso, radicalizando a emergência da subjetividade ocorrida nos séculos XVI e XVII, porém, agora, desacompanhada dos grandes ideais da razão que entraram em crise. Cf. LIPOVETSKY, G., *A Era do Vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*, p. 8.

Aquilo que se oferece é ganho também para o doador. Não há concorrência, mas ganhos recíprocos¹⁶⁰. É essa a lógica da relação Deus e ser humano.

Sendo assim, Deus ama a todos e a todas de modo indistinto, sem que o amor a um ser humano leve ao prejuízo dos outros. Dessa forma, o ser humano amado por Deus e que deseja responder positivamente a este amor, além de se comprometer com o seu próprio crescimento pessoal, deve fazê-lo também em favor do próximo, pois fazendo-o, estará correspondendo ao mais profundo daquilo que costumamos chamar de vontade de Deus. Com isso, chegamos a conclusão que a vivência do amor é a plenitude do agir ético (lembremo-nos da famosa frase de 1Jo 4,20: “quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus, a quem não vê, não poderá amar”). E esse amor inclui também a construção de estruturas sociais que permitam a *todos* os seres humanos desenvolverem o máximo possível seu potencial pessoal¹⁶¹, sempre em um clima de colaboração¹⁶².

Chegando a este ponto da reflexão, queremos compreender ainda melhor de que maneira a autonomia humana e a “lei de Deus” coincidem, demonstrando assim a compreensão de que a plena realização humana e a salvação de Deus representam, no fundo, a mesma coisa. Para isso é preciso levar em conta alguns outros aspectos da teologia de Torres Queiruga.

2.1.4. Outros pressupostos da teologia de Queiruga

Neste item vamos tratar dos conceitos de Criação, Revelação e Eleição, que embora não sejam os conceitos centrais estudados nesta dissertação, poderão colaborar enormemente para a nossa compreensão da reflexão do autor, além de ajudar no aprofundamento das questões por nós diretamente estudadas.

¹⁶⁰ Cf. QUEIRUGA, A. T., *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, p. 58.

¹⁶¹ O autor desenvolve esse tema em dois artigos: Cf. Id., Deus e o amor: o amor-ágape, princípio do cristianismo; Id., Deus e os pobres: a justiça do Deus cristão. In: *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*, pp. 109-180; 265-314.

¹⁶² Há que se levar em conta nessa colocação, as limitações próprias da linguagem e da pedagogia proposta. Certamente que na ordem prática, na maioria das vezes, ocorre justamente o contrário: o amor de Deus é que acaba sendo descoberto pela pessoa na vivência e no exercício concreto do amor humano. Portanto, com essa exposição, não se quer dizer que o amor humano é secundário ou apenas um apêndice ao qual se obriga a pessoa por causa do desejo de fidelidade ao amor divino. Se o objetivo de Deus é a plena realização do ser humano, essa realização não acontece sem uma vivência madura e autêntica do amor humano. A questão é que por força da sua preocupação em resgatar a Deus como fonte da realização pessoal, Queiruga primeiro fala da descoberta do amor divino como amor sem limites, para depois falar dele como fundamento e exigência para o amor ao próximo.

2.1.4.1.

A Criação

A reflexão teológica ainda não influenciada pela mentalidade moderna havia separado o mundo em duas categorias: o sagrado e o profano; o natural e o sobrenatural. Assim, Deus habitaria o mundo sobrenatural e, vez ou outra, viria “aqui em baixo” a fim de intervir de tal maneira a corrigir possíveis desvios em relação à sua criação ou de punir possíveis transgressões. E essas intervenções aconteceriam com mais eficácia tanto mais os seres humanos fossem capazes de acioná-las através de suas orações¹⁶³. É o que o autor chama de *deísmo intervencionista*¹⁶⁴. Como o que estava em jogo era a autonomia do mundo, colocada em risco diante da visão de um Deus que age no mundo com uma atitude manipuladora, a modernidade reagiu. Primeiro, com a concepção do *deísmo puro*, confirmando a existência de Deus e negando a sua interferência no mundo¹⁶⁵. E depois, com o ateísmo expresso.

Somente uma nova mentalidade poderia reconciliar a relação Deus-mundo dentro de uma coerente teologia da criação. “Deus não tem de vir ao mundo, porque já está desde sempre em sua raiz mais profunda e originária”¹⁶⁶. E isso porque “o ato criador não é um ‘fazer’ que desprende de si o produto, senão uma *creatio continua*, que o suscita e apóia, sempre e em cada instante”¹⁶⁷. Assim, a criação não é um ato do “passado”, mas algo constante, pois é Deus mesmo quem sustenta a criação e que trabalha para que esta chegue à sua plena realização. Desta forma, “Deus não precisa acudir com intervenções pontuais, justamente porque, tendo a perene e ‘eterna’ iniciativa, já está fazendo todo o possível: desde sempre já está agindo, promovendo e solicitando nossa colaboração”¹⁶⁸. Somos nós que aceitamos ou não o chamado de Deus para colaborar com Ele na obra criadora, podendo ficar surdos à sua solicitação. Assim, é o interesse de Deus que, por força do seu amor, tudo concorra para o

¹⁶³ É bom ressaltar, porém, que segundo Torres Queiruga, esse modo de conceber a relação entre Deus e o mundo já é fruto do conflito de paradigmas surgido com o advento da modernidade. Isso porque, de acordo com ele, na mentalidade antiga essa distância entre Deus e o mundo não era problemática, visto que o mundo pré-moderno via a realidade cheia da presença do sobrenatural, de tal maneira que a ação divina era algo experimentado permanentemente. Cf. QUEIRUGA, A. T., *Fim do Cristianismo Pré-Moderno*, pp. 29-30.

¹⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 30; *Id.*, Diálogo das religiões e nova teologia da revelación. In: *Religiões e Paz Mundial*, pp. 126-127.

¹⁶⁵ Cf. *Id.*, *Fim do Cristianismo Pré-Moderno*, p. 30.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 127.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 34.

bem e para a realização humana, podendo, ao contrário, o ser humano resistir ou ficar na passividade diante desta interpelação divina¹⁶⁹.

Para dar expressão a essa compreensão da criação, Torres Queiruga vai dar crédito à categoria “pan-en-teísmo”¹⁷⁰, que difere do panteísmo, posto que a criação não é divina. Como já mencionamos, a Sagrada Escritura está sempre alerta quanto ao pecado da idolatria, que é justamente tratar como deus daquilo que não é, de fato, divino. Porém, se por um lado, a criação não é divina, por outro, também não está fora de Deus, como uma mesa está fora da mente e das mãos do carpinteiro, seu criador. A criação só existe porque repousa em Deus e é sustentada continuamente pelo seu dinamismo criador. Portanto, a criação está continuamente em Deus.

Podemos, a partir daí, jogar nova luz sobre a relação entre a salvação e a realização humana, ou numa linguagem clássica, entre graça e liberdade. Se Deus sustenta continuamente a criação no ser, “desde dentro” e não “a partir de fora”, podemos confirmar que ele está realmente presente em todos os dinamismos humanizadores, que nada mais são do que prolongamento da sua ação criadora. Isso porque a ação divina e a ação humana não são concorrentes, mas concomitantes.

A ação de Deus é transcendente, no sentido de que só se torna visível e efetiva através da ação criada que é imanente e mundana e, como tal, imediatamente acessível, que, por sua vez, só se torna possível apoiada naquela.¹⁷¹

Deus, que na sua infinita bondade, guiou a criação até o surgimento da liberdade, continua guiando-a e agindo nela, agora também através da ação humana, toda vez que esta se deixa conduzir pela interpelação divina. “A ação de Deus nas criaturas é *fazer com que elas façam*”¹⁷². Assim, a liberdade humana é sustentada pela graça divina, e portanto, não há concorrência entre as duas. Quanto mais o ser humano age na direção do aperfeiçoamento da criação, do seu bem-estar e o do seu semelhante, mais Deus está agindo *nele*. Dessa forma, a mesma ação é ao mesmo tempo de Deus e da criatura: da criatura, enquanto iniciativa empírica e categorial dela; de Deus enquanto a sustenta de modo transcendental, ou seja, enquanto “faz fazer”. “É o agir da criatura que

¹⁶⁹ Cf. QUEIRUGA, A. T., *Fim do Cristianismo Pré-Moderno*, p. 35.

¹⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 34.

¹⁷¹ *Id.*, *Recuperar a Criação: por uma religião humanizadora*, p. 125.

¹⁷² *Ibid.*, p. 127.

torna real aquela ação de Deus: o 'fazer' de Deus só se manifesta e torna-se real no 'fazer' da criatura"¹⁷³.

Essa mesma lógica nos faz aprofundar ainda mais a compreensão da dimensão comunitária e social da fé, já referida na seção anterior. Se Deus quer o bem do ser humano; se quer que este supere os seus conflitos e vença seus limites, e se sua ação transcendental só ganha visibilidade no mundo através de pessoas que se abram à sua graça, então, o amor a Deus e ao próximo ganham uma perfeita unidade. Toda vez que amo o próximo, amo também a Deus, pois atendo ao seu apelo, e dou expressão ao seu dinamismo salvador em favor do outro. A parábola do bom samaritano (Lc 11,29-37) é a melhor expressão dessa realidade, deixando clara a necessária colaboração humana para a visibilização da salvação divina no mundo¹⁷⁴.

Nesse ponto, podemos introduzir dois temas polêmicos, decorrentes dessa visão renovada do conceito de criação. O primeiro é o tema da *oração de petição*. Torres Queiruga afirma, a partir de sua teologia, não haver mais sentido em fazer pedidos a Deus para que este intervenha categorialmente no mundo a fim de resolver nossos problemas imediatos. Se Deus é iniciativa absoluta, amor sempre entregue a solicitar a nossa ajuda para fazer sentir a sua presença no mundo, somos nós que devemos estar disponíveis para colaborar com ele na resolução dos problemas, e não o contrário.

Sem negar a riqueza que existe no amplo patrimônio espiritual que a Igreja acumulou em torno da oração de petição, e sem desprezar as pessoas que alimentaram a sua piedade pessoal em torno desta forma de oração, Torres Queiruga lembra que, também nesse ponto, os novos paradigmas exigem novas respostas, sem que isso signifique julgar que as pessoas de hoje sejam melhores ou piores do que as pessoas de outras épocas¹⁷⁵. Assim, objetivamente falando – e portanto, sem julgar as intenções subjetivas dos crentes – a oração de petição, dentro dos novos paradigmas, permite tirar conclusões que podem levar a uma visão distorcida da fé.

Queiruga faz essa afirmação lembrando que pedir significa duas ações: em primeiro lugar, informar alguém sobre uma necessidade ou desejo; depois, convencer a pessoa para que esta atue em seu favor. Levando em conta que Deus sabe tudo, e não precisa ser informado de nada, o peso da oração recai

¹⁷³ QUEIRUGA, A. T., *Recuperar a Criação: por uma religião humanizadora*, p. 127.

¹⁷⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 151-166.

¹⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 293.

sobre a segunda ação¹⁷⁶. Assim, a oração de petição dá a impressão de que a iniciativa para resolução dos problemas pertence ao ser humano e não a Deus.

Eles conhecem a necessidade e se compadecem dela; há alguém que a pode remediar, mas que, ou bem não a descobriu ainda, ou bem não está disposto a usar de seu poder, razão pela qual eles se esforçam para movê-lo a de que uma vez se decida a ajudar¹⁷⁷.

Portanto, por trás da oração de petição está um modo de conceber a ação de Deus como um fator imanente a mais, ao lado de tantos outros, e não como uma ação transcendente¹⁷⁸. Tal distorção se torna, sempre segundo o autor, ainda mais escandalosa, quando uma assembleia se dispõe a rezar para acabar com a fome da África e esta não acaba. A impressão é que Deus poderia resolver o problema, mas não quer fazê-lo, o que o tornaria menos nobre que o próprio ser humano.

Queiruga reconhece a presença da oração de petição nas páginas da Bíblia. E o incentivo que se faz a ela. Aos seus questionamentos, como objeção, “surtem espontaneamente desde o primeiro momento textos claros e expressivos: ‘pedi e vos será dado’ (Mt 7,7; cf. Lc 11,9; Jo 16,24)”¹⁷⁹. Sendo assim, para ele, é óbvio que Jesus fez orações de petição (como ser humano pleno, viveu e agiu conforme os paradigmas de seu tempo). Porém, o que há de mais profundo na sua prática de oração e na sua pregação “é o apelo à confiança plena em Deus como Abbá, em quem temos o direito de fundar segurança absoluta. É isso que interessa manter a todo custo. E para mantê-lo não se precisa de petição”¹⁸⁰.

E o que fazer com a nossa piedade pessoal, então? Queiruga diz que “diante de Deus estamos acostumados a nos queixarmos *pedindo*; temos que aprender a queixar-nos *queixando-nos*”¹⁸¹. Ou seja, devemos aprender a expressar diante de Deus os nossos sentimentos, num diálogo de amor, porém, sempre lembrando que é Ele quem nos apóia, sustenta e inspira na busca de soluções para os problemas, e não o contrário.

¹⁷⁶ Cf. QUEIRUGA, A. T., *Recuperar a Criação: por uma religião humanizadora*, p. 304.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 305.

¹⁷⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 307.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 324.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 332.

¹⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 317. Como não iremos retornar a esse assunto, é bom que se diga que tal posição não é unânime na teologia atual. Embora levando em consideração os argumentos de Torres Queiruga quanto à questão, muitos sustentam ainda o valor da oração de petição, enquanto reconhecimento humano da própria contingência. Para evitar abusos, basta que o crente tenha clara a idéia de que a oração não é mágica e que a mesma não deve ser vista como forma de manipular a Deus, isentando-se da sua tarefa em colaborar com o Criador na construção do mundo. Para aprofundar esses argumentos, basta cf. ESTRADA, J. A., *A oração sob suspeita*, pp. 41-63.

Sendo assim, podemos agora introduzir o segundo tema polêmico a que me referia anteriormente, que é o tema dos *milagres*. Em textos mais antigos, Torres Queiruga admitia a existência de milagres, desde que em condições excepcionais que não permitam vê-lo com solução para todos os males da humanidade¹⁸². Porém, nos últimos escritos, essa possibilidade não é mais considerada. Para ele, a consideração da existência de milagres, enquanto fenômenos empíricos realizados diretamente por Deus na realidade, sem o concurso da ação humana, são impossíveis não só do ponto de vista filosófico (pois tornaria Deus uma causalidade finita a mais, no meio de tantas outras) como também do teológico. E ele diz isso usando um raciocínio parecido com o que usou em relação à oração de petição. Se Deus intervém extraordinariamente em determinadas situações somente acionado por uma motivação externa (a nossa oração); e pior, se o faz apenas em algumas circunstâncias e não em outras, tão cruéis e sofridas quanto aquelas nas quais ele parece intervir pontualmente, então “esse Deus acabaria aparecendo como um criador avarento, indiferente ou cruel frente ao sofrimento da imensa maioria das suas criaturas”¹⁸³.

Levando em consideração a teologia da criação dentro da qual esta discussão se encontra enquadrada, o leitor poderá facilmente deduzir que, na lógica da reflexão queiruguiana, a questão não está ligada a uma suposta apatia divina ou mesmo a uma deficiência no seu poder. Ao contrário. Deus não realiza milagres pontuais porque está trabalhando sempre. Justamente “porque nada é milagre, tudo é ‘milagre’”¹⁸⁴.

O mundo pré-moderno não via problemas com a questão do milagre porque justamente enxergava a natureza e a história como que “encharcadas” da presença divina. Nesse sentido, não estava tão distante assim da reflexão proposta, já que conseguia “ver”, na transparência da criação e da história, a realidade da salvação de Deus. Dessa forma, todo o sucesso que rompia a rotina e provocava o bem da pessoa humana era ocasião para trazer à consciência expressa a verdade da presença dessa salvação. É nesse sentido que podem ser interpretados os milagres de Jesus: “sucessos especialmente

¹⁸² Cf. QUEIRUGA, A. T., *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, pp. 97-98.

¹⁸³ Id., *Repensar o Mal: da poneroloxía á teodiceia*, p. 188. Faço a citação com uma tradução livre minha, pois tive acesso ao texto a partir do original galego, antes da sua publicação. Todas as citações literais deste livro, a partir daqui, seguirão esta metodologia. Também a numeração das páginas segue a dos originais que recebi do autor.

¹⁸⁴ Id., p. 189.

chamativos que permitiam captar com clareza a presença salvadora que animava toda a sua vida, atuação e palavra¹⁸⁵.

2.1.4.2.

A Revelação

Este é outro conceito teológico central para entendermos a visão de Torres Queiruga. A partir daquilo que nos é apresentado pelo autor, não se pode mais compreender a revelação como sendo um “ditado’ literal, caído do céu como um aerólito já perfeitamente acabado¹⁸⁶, visão que, conforme já vimos, foi sendo construída ao longo do tempo, tornando-se predominante no confronto da teologia com a razão iluminista. Para fazer frente à necessidade de uma visão renovada a respeito deste tema, Queiruga elabora a categoria “*maiêutica histórica*”¹⁸⁷, a fim de definir a realidade da revelação no seu processo de transmissão aos que não tiveram a oportunidade de testemunhar o acontecimento revelador no seu contexto originário, somente tendo acesso a ele por meio da pregação do profeta ou do testemunho das escrituras. Torres Queiruga não esconde a sua inquietação diante dos questionamentos recebidos do ateísmo por causa dessa categoria tão importante da teologia cristã. Ele mesmo conta um fato onde, participando de um diálogo entre ateísmo e cristianismo, foi duramente questionado por um participante que havia abandonado a teologia porque “não podia aceitar algo ‘porque Isaías nos disse que Deus havia dito a ele, sendo que não temos nenhum meio de chegar a nenhum tipo de verificação disso’”¹⁸⁸. Dessa forma, fica claro que por trás desse conceito elaborado pelo nosso autor, está a preocupação de superar a ameaça que a visão tradicional de revelação trazia para a tão valorizada autonomia humana.

O termo maiêutica nos vem da filosofia socrática, e serve para comparar o processo educativo ao trabalho da parteira. Mais do que depositar conhecimentos na mente do discípulo, o trabalho do mestre é o de “ajudar a dar à luz’ o que estava dentro do interlocutor”¹⁸⁹. Dessa forma, aquilo que nos chega por testemunho da escritura ou do profeta, deve tornar-se verdade para mim.

¹⁸⁵ QUEIRUGA, A. T., *Repensar o Mal: da poneroloxía á teodiceia*, p. 190.

¹⁸⁶ Id., *Fim do Cristianismo Pré-Moderno*, p. 129

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ Ibid., *Repensar a Revelação*, p. 106.

¹⁸⁹ Ibid., p. 119.

“Ajudada pela palavra do mediador, ‘nasce’ nos ouvintes a consciência da nova realidade que estava ali lutando por fazer-se sentir”¹⁹⁰.

E no conceito queiruguiano, o mesmo vem matizado pela qualificação de “histórica” a fim de corrigir possíveis insuficiências que ele venha a portar. Isso porque o conceito puramente socrático pode evocar um conhecimento não histórico, existente apenas no “mundo das idéias”, que supõe mais um olhar para trás do que uma abertura ao futuro. Já quanto à descoberta da revelação pelo ser humano, esta sempre irá supor a novidade da história e a liberdade de Deus, que sempre “puxa para frente: rumo ao crescimento e à realização do novo ser, que se adquire na história”¹⁹¹.

Porém, ainda sobre o conceito queiruguiano de revelação, é preciso dar um passo a mais. Isso porque “a maiêutica não se refere ao surgir da revelação, ao nascimento primeiríssimo e originário da experiência no mediador inspirado. Refere-se ao *segundo momento do processo*”¹⁹². Resta ainda a reflexão sobre o surgir mesmo da revelação como acontecimento originário. E ao analisar esse fato, Queiruga vai percebê-lo como descoberta daquele que desde sempre já estava presente. Nesse ponto, os diversos conceitos do projeto teológico de Queiruga se interpenetram. Se o Criador está a sustentar continuamente a sua criatura, estando, portanto, presente a todo o momento, esta pode descobri-lo no fundo do seu ser, como aquele que está sempre “suscitando sua liberdade e empurrando sua história”¹⁹³. Assim, “dada nossa constituição radicalmente corporal e mundana, Deus só pode dizer-nos a nós *em* nossa realidade, *em* nosso mundo”¹⁹⁴. E “justamente porque Deus é diferente – como transcendência que não está ao lado, mas sustenta; como presença que não interfere, mas possibilita toda outra presença – pode se manifestar a nós em toda a realidade e em qualquer realidade”¹⁹⁵.

Dessa forma, revelação é “dar-se conta” dessa presença constante de Deus¹⁹⁶. Não é fruto, portanto, de acontecimentos extraordinários com a quebra das regras da natureza, nem de milagres psicológicos, pelos quais o profeta ouve uma voz vinda do além. Não é algo que vem “de cima” ou de “fora”, mas que emerge à consciência a partir “de dentro”, visto que a realidade humana e criatural está transpassada pela bondade do Criador, que porém, é

¹⁹⁰ QUEIRUGA, A. T., *Repensar a Revelação*, p. 119.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 122.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*, p. 179.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 180.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 181.

¹⁹⁶ Cf. *Ibid.*, 203.

transcendente e portanto, não pode ser captada de maneira imediata, mas sempre mediada por experiências interpretadas.

Tais experiências acontecem, sobretudo, através de indivíduos “geniais”, dotados “de uma capacidade especial no religioso e desperto por algum tipo de ‘situação de desvelamento’”¹⁹⁷, ou seja, situações históricas que “abrem o espaço” necessário para que se possa enxergar a realidade da presença do transcendente através da opacidade da realidade finita. Seria enganoso pensar, porém, que a revelação é uma experiência ativa por parte do “profeta” e passiva por parte de Deus, que ficaria inerte esperando ser descoberto. Tal experiência só é possível porque, ao contrário, “o sujeito compreende sempre que *toda iniciativa vem de Deus*; que só pode reconhecê-lo porque ele lhe vem ao encontro”¹⁹⁸. Na relação pessoal, como é a relação Deus-ser humano, “*a pessoa só é conhecida enquanto se dá a conhecer*”¹⁹⁹. Em suma:

De uma maneira que ultrapassa os limites de nossa compreensão, [Deus] se revela sempre ao homem, ‘pressionando’ a consciência humana para que cada pessoa em cada circunstância o possa descobrir. E quando a descoberta se produz, é sempre descoberta do Deus que estava aí, mas que chega e se revela porque quer²⁰⁰.

O importante para nós nessa reflexão da revelação em Queiruga é que estas experiências originárias da revelação de Deus são sempre feitas como experiências de salvação. “Rompida a mentalidade ‘intervencionista’”²⁰¹ e levando em conta que o ser humano é um ser que “supõe toda uma evolução que nele alcança o seu extremo”²⁰², Deus é experimentado como aquele que “empurra para a frente”, como aquele que ao oferecer o calor da sua intimidade capacita o ser humano para ser cada vez mais ele mesmo, numa trajetória ascendente de autorrealização pessoal e coletiva. Assim, o crescimento humano rumo à sua meta é experimentado simultaneamente como graça e realização humana, e sendo a meta a plena comunhão do humano com o fundo do seu ser, com o mistério que o abraça e o sustenta, então, a experiência da revelação divina nada mais é do que, como dissemos no início do parágrafo, experiência de salvação.

¹⁹⁷ QUEIRUGA, A. T., *Repensar a Revelação*, p. 228.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 214.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 216.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 218.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 220.

²⁰² *Ibid.*, p. 196.

É certo que toda realização autêntica da existência humana tem algo de plenitude e ultimidade²⁰³. Contudo, a partir da ultimidade da revelação qualquer outra aparece inevitavelmente como *penúltima*, isto é, como aberta a ulterior e insuperável plenitude da comunhão vivenciada com Deus²⁰⁴.

A descoberta de tão grande riqueza é um caminho processual. E isso se dá não por mesquinhez divina, mas apenas por limitação da subjetividade humana, que submetido às durezas da história, vai descobrindo esta presença na medida das suas possibilidades em meio às lutas e conflitos enfrentados. E vai descobrindo, enfim, esse Deus como sendo um Deus sempre interessado na realização humana, na superação das dores e sofrimentos, na afirmação plena da sua identidade.

2.1.4.3.

A “Eleição” e a universalidade da salvação

A partir daí desenvolveremos um outro tema que na verdade é uma aplicação prática dos conceitos queirugianos já expostos anteriormente, aplicação esta feita a uma questão muito importante para a reflexão atual²⁰⁵. Trata-se da compreensão que podemos ter da chamada “eleição” de Israel por parte de Deus. Para o povo da Aliança este é um conceito importante para se compreender as suas relações com a revelação divina. Para a cultura moderna pode ser um obstáculo a mais para se compreender a autenticidade da revelação bíblica. Como é possível compreender um Deus que elege um povo para salvá-lo em detrimento dos demais?

Porém, a partir da reflexão feita, a “eleição” passa a ser interpretada não como privilégio, pois isso seria insistir numa imagem de Deus que escolhe uns poucos em detrimento de outros. A “eleição” passa a ser a “estratégia do amor”. Diante da necessária mediação da “particularidade histórica” para a revelação divina, tendo em vista a estrutura ontológica do ser humano, a sensibilidade do povo hebreu que o levou a descobrir primeiro esse rosto de Deus desde sempre oferecido a todos os povos, fez com que Deus “investisse” nesse povo a fim de

²⁰³ O autor apresenta este termo para falar da revelação como realização “última” do ser humano, que é na verdade, a plena comunhão com Deus.

²⁰⁴ QUEIRUGA, A. T., *Repensar a Revelação*, p. 243.

²⁰⁵ Um artigo bem recente, produzido por ocasião de um simpósio teológico realizado em homenagem ao nosso teólogo, confirma a compreensão de que os conceitos renovados de Salvação, Criação e Revelação são os pressupostos básicos de todo o edifício teológico de Torres Queiruga. Cf. WIRTZ MOLEZÚN, M. P. A espiritualidade na teología de Torres Queiruga. In: *Encrucillada*, 170 (novembro-dezembro 2010), pp. 37-56. De qualquer forma é negável o espaço que os temas da eleição e do diálogo entre as religiões têm entre os seus escritos.

que não só pelos caminhos da graça, mas também os da história, Ele pudesse ser plenamente conhecido por todos os povos, sobretudo na sua máxima revelação dada em Jesus Cristo²⁰⁶.

Até aqui temos apresentado o termo “eleição” sempre entre aspas. Isso acontece porque na verdade o autor chega a propor mesmo durante a sua reflexão o abandono deste conceito. Ele diz que “tal renúncia pode parecer infidelidade à letra bíblica, mas na realidade supõe a máxima fidelidade ao seu espírito”²⁰⁷. Isso porque, por um lado, Deus sempre se relaciona de maneira “única com um ‘tu’ (individual ou coletivo), ao qual conhece e chama pelo nome”²⁰⁸ (relação pessoal), de tal maneira que todas as pessoas e povos podem se sentir legitimamente “eleitos”. Por outro lado, porém, o conceito pode ainda se prestar a mal-entendidos, permitindo interpretações exclusivistas ou privilegiadas.

Se é verdade, segundo a fé bíblica, que Deus “cultiva” o povo de Israel de modo particular, tendo em vista a especial sensibilidade deste povo para descobrir a possibilidade de uma relação com o Mistério que passe pelos caminhos da ética e do amor gratuitos, como fica claro, por exemplo, no episódio fundante da saída do Egito e do estabelecimento da Aliança em torno da Lei, por outro lado, é verdade também que isso não significa desprezo e abandono dos outros povos que ainda não chegaram a essa consciência. Também a estes Deus continuou cultivando, amando e servindo-se de suas próprias religiões a fim de revelar-lhes, o quanto possível a partir de seus limites culturais, o amor com que os cerca e sustenta. Vale lembrar que não faltam referências bíblicas que permitam ver não se tratar de um absurdo tal afirmação. O que não dizer, por exemplo, daquele inusitado fato por meio do qual o texto bíblico considera Ciro, rei da Pérsia, e portanto, um pagão, como um escolhido de Deus para cumprir sua vontade quanto ao retorno de Israel para sua terra após o exílio da Babilônia (cf. Is 44,28)?

Assim, a revelação bíblica, enquanto plenitude alcançada em Cristo, é uma oferta pelos caminhos da história, da mesma salvação oferecida a todos os povos, por meio de suas próprias religiões e culturas. E estes mesmos povos podem experimentar essa salvação nas suas próprias tradições (e não apesar delas!) ainda que em suas chaves fundamentais e definitivas não tenham chegado à plenitude manifestada em Cristo.

²⁰⁶ Cf. QUEIRUGA, A. T., *O Diálogo das Religiões*, pp. 40-41.

²⁰⁷ Id., *Autocompreensão cristã: o diálogo das religiões*, p. 43.

²⁰⁸ Ibid.

Para explicitar melhor como se dá essa salvação, o autor parte da situação ideal de uma salvação plena, acolhida na transparência do conhecimento daquele que o salva. Ele lembra que o ser humano que, na busca autêntica por realizar plenamente suas potencialidades humanas, partilhando da riqueza íntima de uma relação saudável consigo mesmo, com o mundo e com os demais, “experimenta, na acolhida consciente da revelação, a totalização de seu ser no insuperável encontro com o amor e com a intimidade de Deus, sabe que então e só então, tocou o mais alto e insuperável do seu ser”²⁰⁹. Isso não quer dizer, porém, discriminação ou consideração como desgraçados àqueles que não chegaram à plenitude dessa experiência. O “vinde, benditos de meu Pai” de Mt 25,34²¹⁰ mostra que é possível a realização “honesta, não banalizada nem fechada”²¹¹ das potencialidades humanas ainda que a referência ao Deus que o impulsiona não esteja explicitamente tematizada, da mesma forma que o “nem todo o que diz: Senhor, Senhor” de Mt 7,21²¹² lembra que a prática religiosa, em si, não significa experiência salvífica, posto que para esta existir é necessário crescimento humano rumo ao amor pelo qual Deus nos criou.

Assim, para categorizar essa oferta de salvação que Deus disponibiliza a todos os indivíduos e povos, que pode ser acolhida por todos a partir de suas próprias culturas, mesmo que nelas a plenitude da revelação em Cristo ainda não tenha sido pregada, ou onde a pregação foi realizada “numa circunstância que tornou humanamente impossível aceitá-la”²¹³, o autor utiliza o termo “autenticidade”. Alcança-a toda a pessoa que vive de modo autenticamente humano, ainda que sem uma tematização explícita. Com isso, Queiruga procura retraduzir a profunda intuição de K. Rahner ao cunhar a expressão “cristianismo anônimo”, que apesar de toda a contribuição que trouxe para a reflexão da universalidade da salvação, provocou também a desconfiança de muitos por aquilo que poderia “parecer um batismo à força ou um imperialismo da fé”²¹⁴. O importante, porém, é salvaguardar a vontade salvífica universal de Deus, que abraça a todos, cristãos e não-cristãos, crentes e não crentes, convidando-os de todos os modos disponíveis à árdua subida rumo à sua plena humanização e ao encontro daquele a cuja imagem foi criado.

Diante desta “reconstrução” da imagem divina feita por Torres Queiruga a partir do paradigma moderno, recuperando o dado revelado em Jesus Cristo de

²⁰⁹ QUEIRUGA, A. T., *Repensar a Revelação*, p. 244.

²¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 245.

²¹¹ *Ibid.*, p. 246.

²¹² Cf. *Ibid.*, p. 245.

²¹³ *Ibid.*, p. 245.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 242.

um Deus Salvador, sumamente bom e amoroso, que não rivaliza com o ser humano, mas que se interessa pela sua felicidade e trabalha incansavelmente para ajudá-lo a alcançá-la, aparece uma objeção que precisa ser tratada com seriedade, e que constitui objeto da nossa dissertação. Diante de um Deus assim, como explicar a persistência da presença do mal no mundo? Embora das reflexões feitas possamos encontrar implicitamente uma resposta para essa questão, é necessário explicitá-la, se queremos continuar no caminho trilhado pelo autor de uma reflexão que seja clara na apresentação dos conceitos e coerente nos resultados alcançados. O mal foi considerado por muitos “a rocha do ateísmo”. Por isso, é preciso enfrentar esse desafio, o que faremos no item a seguir.

2.2.

Se Deus é Salvador, como explicar a existência do mal?

É verdade que a pergunta pelo mal seja anterior à Modernidade. Na verdade trata-se de uma preocupação humana, que vem inquietando as diferentes gerações nas diversas religiões e culturas. Mas à medida que a vivência religiosa e a reflexão filosófica vão avançando ao longo da história, o problema vai ganhando contornos mais dramáticos. Ele se torna grave no monoteísmo, e sobretudo no monoteísmo *judaico-cristão*. “O mal se apresenta nele como o desafio à própria essência do Deus que se foi revelando simultaneamente como origem onicompreensiva do real e como amor sem limite nem medida. Como, nestas condições, é possível o mal?”²¹⁵ Tal dificuldade foi sintetizada no famoso dilema de Epicuro, cunhado ainda na antiguidade helenista pré-cristã:

Ou Deus quer tirar o mal do mundo, mas não pode; ou pode, mas não 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 do mais, é impotente; se pode e quer – e isto é o mais seguro –, então, de onde vem o mal real e por que não o elimina?²¹⁶

Porém, mesmo sendo um questionamento à fé monoteísta, a questão do mal nunca foi uma objeção radical, seja no mundo antigo, seja no mundo

²¹⁵ QUEIRUGA, A. T., *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*, p. 118.

²¹⁶ Citação extraída de QUEIRUGA, A. T., *op. cit.*

medieval, pelo simples fato de ter sido formulada num ambiente onde a crença em Deus era um dado cultural. Assim, a questão poderia ser digerida dentro de um ambiente que dava suporte para a supremacia da religião. O problema se torna inadiável com o advento da modernidade. A consciência da autonomia humana, o antropocentrismo, o surgimento das ciências e da técnica fazem com que pela primeira vez na história, a própria existência de Deus e a coerência da fé pudessem ser questionadas não apenas por indivíduos, mas por camadas substanciais da sociedade.

Não é por um acaso que o termo “teodiceia” para tratar da reflexão sobre a “justificação” de Deus face ao problema do mal surja com Leibniz, um dos primeiros pensadores a tratar o problema já dentro do marco da modernidade²¹⁷. E desde então, filósofos e teólogos travam um embate em relação ao tema: os que acreditam em Deus, para mostrar a permanência da coerência da fé em Deus frente a tão grande dilema; e os ateus justamente para provar o contrário. O grande desafio para os teístas, entre os quais nos encontramos, é justamente o de manter equilibrados os atributos divinos de onipotência, bondade e compreensibilidade, face ao dilema de Epicuro²¹⁸.

2.2.1. Teodiceia: um breve panorama

Se interpretarmos o termo teodiceia nesse sentido mais estrito, como sendo a tentativa de conciliação entre a existência de Deus e o problema do mal dentro das coordenadas da modernidade, e seguindo a classificação metodológica do próprio Queiruga, veremos que as respostas que tentam manter de pé essa coerência da fé diante do dilema básico sempre vão necessitar anular um dos atributos divinos supracitados. No capítulo 1, especificamente no item 1.4, já havíamos apresentado um panorama mais amplo sobre a “história do mal”. Neste item, ao refletirmos sobre o problema do mal como parte do questionamento moderno sobre a noção cristã de Deus, vamos apresentar um panorama da teodiceia, enquanto reflexão moderna do problema.

²¹⁷ Cf. QUEIRUGA, A. T., *Repensar o mal: da poneroloxía á teodicea*, p. 8.

²¹⁸ Cf. Id., *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*, p. 201.

2.2.1.1. O “deus” mal

Em primeiro lugar, temos aquele conjunto de respostas que partem da concepção de que “Deus pode e não quer” evitar o mal. Nas obras mais antigas de Torres Queiruga, este explicita sua opinião de que a maioria das reflexões acabam enveredando por este caminho, devido a dificuldade que o imaginário religioso – e também o cristão – tem de conceber um deus impotente²¹⁹. Assim, prefere-se questionar a bondade de Deus a ter que abrir mão do atributo da onipotência.

Porém, poucos pensadores tiveram a coragem de assumir essa visão de maneira tão aberta, já que “tão contraditório quanto um deus-finito é um deus-mal”²²⁰. Assim, o mais comum é encontrarmos posições mitigadas, como por exemplo, o recurso ao dualismo, bastante presente na história da reflexão sobre o assunto. Uma das alternativas é introduzir “o mal no próprio interior de Deus, embora relegando-o ao fundo abismal de sua natureza e declarando-o vencido e reconciliado em sua liberdade”²²¹. Isso sem contar o recurso ao demônio, que segundo Queiruga, é uma espécie de “parente pobre” do dualismo e uma “solução de emergência”, que na verdade não soluciona nada, pois deixa em aberto algumas perguntas, tais como, de onde vem o mal no demônio e porque Deus não se vale do seu poder contra ele²²².

Ainda ligado a este tópico devemos apresentar o tema da “ira” de Deus, tão presente até mesmo na teologia contemporânea. Tal concepção a respeito da divindade brota, segundo Torres Queiruga, de um fundamentalismo anacrônico²²³. Embora possamos reconhecer que nos textos da Sagrada Escritura apareçam situações em que o mal é atribuído diretamente a Deus, não é possível mais, dentro de uma exegese responsável, “pensar que essas afirmações ‘retratam’ o verdadeiro *ser* de Deus (...) são simplesmente falsas *projeções* sobre ele de uma revelação ainda a caminho”²²⁴.

Porém, bem sabemos como esse tema da “ira de Deus” exerceu influência histórica, sobretudo ligada a outra doutrina, a teologia da satisfação, pela qual

²¹⁹ Cf. QUEIRUGA, A. T., *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, pp. 88; *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*, pp. 119-122. Não deixa de ser curioso que o mesmo autor, na sua última obra, tenha afirmado exatamente o contrário. “Dos dois pólos —poder ou bondade— era, e é normal que a teodiceia tenda a anular ou mitigar o primeiro: negar diretamente a bondade choca demasiado de frente com a fé”. QUEIRUGA, A. T., *Repensar o Mal: da poneroloxía á teodicea*, p. 121.

²²⁰ Id., *Repensar o Mal: da poneroloxía á teodicea*, p. 126.

²²¹ Id., *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*, p. 193.

²²² Cf. Id., *Repensar o Mal: da poneroloxía á teodicea*, p. 127.

²²³ Cf. *Ibid.*, p. 128.

²²⁴ Id., *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*, p. 194.

Deus enviou Jesus para pagar os nossos pecados em nosso lugar, e por isso, devia sofrer tanto como sofreu na cruz²²⁵.

O pecado implica uma ofensa a Deus e lhe rouba a honra devida; uma honra que lhe deve ser devolvida; nem sequer a liberdade e bondade de Deus podem fazer com que ele não exija esta devolução. Mas o ser humano não pode devolvê-la de nenhum modo, porque nada tem diante de Deus²²⁶.

Já tivemos a oportunidade de discorrer no primeiro capítulo sobre a influência que a cruz e a sua interpretação em chave sacrificial substitutiva teve para a soteriologia no Ocidente. Teólogos de nome, tal como J. Moltmann sustentaram essa teologia ainda no século XX, a tal ponto deste autor dizer que a cruz foi uma questão entre “Deus e Deus”²²⁷.

Ainda dentro deste conjunto de respostas, encontramos aquelas que tentam justificar a existência do mal, dizendo que Deus o *permite* visando um objetivo maior, como por exemplo, para franquear ao ser humano a liberdade de escolha²²⁸. Porém, isso significaria fazer um Deus pior do que nós. Como imaginar um Deus que pudesse evitar a morte de uma só criança inocente, e que não o fizesse seja qual fosse o motivo, uma vez que qualquer ser humano minimamente equilibrado, não economizaria forças para evitar tal tragédia? Enfim, “vista a enormidade dos males que aflige o mundo, um Deus que, podendo, não os elimina, acaba por força aparecendo como ser mesquinho e insensível, indiferente e até mesmo cruel”²²⁹.

2.2.1.2. O “deus” impotente

Assim, o próprio Torres Queiruga afirma que se tivesse que escolher entre um Deus que “pode e não quer”, ou que “quer, mas não pode” superar o mal, preferiria optar pela segunda alternativa, visto que esta seria mais coerente com a imagem de um Deus amoroso²³⁰. Mais a frente ele vai demonstrar a razão pela qual pensa ser desnecessária tal tomada de posição. Por enquanto, cabe-nos relatar o fato de que, dentro do horizonte do dilema de Epicuro e das possíveis alternativas, alguns autores também acabaram enveredando por esta segunda

²²⁵ Santo Anselmo teve importância capital no desenvolvimento e amadurecimento desta teologia. Cf. QUEIRUGA, A. T., *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, p. 168.

²²⁶ Id., *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, pp. 168-169.

²²⁷ Cf. Id., *Repensar o Mal: da poneroloxía á teodiceia*, p. 129; *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, p. 170.

²²⁸ Cf. Id., *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*, p. 124.

²²⁹ Id., *Um Deus para hoje*, p. 20.

²³⁰ Cf. Id., *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, p. 88.

resposta. Voltaire é um dos primeiros a defender esta hipótese: “Quando o único recurso que nos resta para desculpá-lo [a Deus] é confessar que seu poder não pode triunfar sobre o mal físico e moral, certamente prefiro adorá-lo como limitado a adorá-lo como mal”²³¹.

Uma das mais sofisticadas dessas teorias é a defendida por H. Jonas, sob o terrível impacto de Auschwitz. Este pensador judeu recorre à velha idéia cabalística do *zimzum*, “segundo a qual Deus limita sua infinitude e onipotência para deixar lugar as criaturas”²³². Porém, Queiruga lembra que na nossa cultura ocidental, educada no monoteísmo, negar a onipotência divina significa negar a própria existência de Deus²³³. Negar a onipotência significa negar a criação e a própria salvação²³⁴. Diante disso, só resta a terceira hipótese.

2.2.1.3. O recurso à incompreensibilidade

Na impossibilidade de se conciliar os atributos da onipotência e da bondade de Deus com a existência do mal, só resta a possibilidade de negar um terceiro atributo divino: a sua compreensibilidade. Para isso, recorre-se à categoria do mistério. J. P. Jossua, reagindo ao pensamento de H. Jonas e levando em conta que em relação ao Deus da Bíblia não se pode negar nem a sua onipotência, nem a sua bondade, afirma que para escapar ao dilema só resta recorrer à incompreensibilidade divina²³⁵. Sendo assim, só caberia a luta prática contra os males reais²³⁶. Mais a frente, veremos como essa solução tem seduzido não poucos autores.

Torres Queiruga aceita o alerta hermenêutico de Jossua segundo o qual toda a teodiceia deve sempre conduzir à práxis, sob pena de se reduzir a uma abstração inócua. Porém, para ele, isso não justifica o abandono da reflexão e o recurso ao mistério, visto que isso parece reduzir “essa proposta a um pragmatismo fideísta, que se nega a reconhecer as novas perguntas surgidas na modernidade”²³⁷.

O que está em jogo nesta última proposta é uma confusão em relação ao conceito de mistério. Confunde-se o “mistério autêntico, aquele que brota da

²³¹ *Dictionnaire philosophique*, 2, 1598. Citação extraída de: QUEIRUGA, A. T., *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*, p. 191.

²³² QUEIRUGA, A. T., *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*, p. 198.

²³³ Cf. *Ibid.*, p. 192.

²³⁴ Cf. *Id.*, *Repensar o Mal: da poneroloxía á teodiceia*, p. 124.

²³⁵ Cf. *Id.*, *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*, p. 201.

²³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 203.

²³⁷ *Ibid.*, p. 203.

insondável profundidade do real”²³⁸, com um mistério artificial, produzido pelas contradições lógicas das nossas próprias afirmações.

Para Torres Queiruga, tão cioso em preservar a fé no Deus Salvador da tradição bíblica, e ao mesmo tempo em empreender um diálogo franco e sincero com os questionamentos da modernidade, o reconhecimento de um “Deus sempre mais”, ou seja, de um Deus que habita em “luz inacessível”, não pode significar o abandono de toda a lógica. Se não é possível esgotar o mistério de Deus, aquilo que se pode falar dele deve ter um pressuposto lógico. Assim, não é legítimo cobrir as deficiências da razão com a obscuridade do mistério, mesmo reconhecendo que a razão, submetida ao extremo de sua possibilidade, deve abrir-se ao analógico e ao simbólico²³⁹.

Diante disso, e diante da insuficiência das respostas dadas, o autor apresenta a sua tese de que a contradição não está na resposta, mas sim na própria pergunta, que precisa ser profundamente reformulada. E é essa reformulação da pergunta que o autor vai buscar, procurando assim recuperar a reflexão sobre o mistério dentro da “lógica da fé”²⁴⁰. Mas antes, porém, devemos atentar para o fato de que para chegar à reformulação da pergunta, Torres Queiruga percorre um caminho que pressupõe uma reformulação metodológica da abordagem do problema, a qual enfocaremos no próximo item.

2.2.2.

Ponerologia: uma abordagem realmente moderna do problema

Essa nova metodologia foi nascendo aos poucos, ao longo da trajetória do pensamento teológico do autor. Desde o início, Torres Queiruga sempre teve presente a necessidade de uma reformulação profunda da abordagem do problema, consciente das insuficiências das respostas dadas até o momento. Porém, à medida que a sua reflexão foi avançando, ele foi desenvolvendo também uma nova metodologia, com o objetivo de fundamentar esta nova abordagem.

2.2.2.1.

A secularização do problema

Diante do desejo de diálogo com a cultura moderna, Torres Queiruga foi desenvolvendo a convicção sobre a necessidade de uma profunda reformulação

²³⁸ QUEIRUGA, A. T., *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*, p.195.

²³⁹ Cf. Id., *Repensar o Mal: da ponerologia à teodícea*, p. 153.

²⁴⁰ Ibid., p. 154.

da teologia a partir da mudança de paradigmas. “Tarefa fundamental para a teologia cristã em nosso tempo [é] a necessidade de dar uma guinada completa no modo de conceber a relação de Deus conosco”²⁴¹. Citando a reflexão de T. S. Kuhn, ele lembra que uma mudança de paradigmas provoca forte resistência entre aqueles que se encontram mergulhados no marco referencial anterior²⁴². E mesmo para aqueles que se encontram abertos às mudanças, um abandono total das antigas referências representa uma aposta ousada, que parece retirar o ponto de apoio sobre o qual a compreensão da realidade estava construída²⁴³. Assim, uma atitude muito comum é o de tentar acomodar as novidades àquilo que antes estava estabelecido. No âmbito da teologia é o que Torres Queiruga chama de “construir ‘teologias bonitas’”²⁴⁴, ou seja:

Teologias que, em lugar de repensar tudo a partir dos marcos referenciais que constituem atualmente a condição de possibilidade de toda significatividade efetiva, se limitam a atualizar e renovar o vocabulário ou a mudar o nome dos *adversarii*, ao mesmo tempo em que deixam intactos os esquemas de fundo²⁴⁵.

Sendo assim, e levando em conta o caráter secular da cultura atual, o autor sempre fez notar a necessidade de dois movimentos. O primeiro, que significa o abandono de uma linguagem mitológica enquanto considerada como realidade histórica. Tal perigo da linguagem acaba transformando o mal num drama, onde “busca-se uma *causa* do mal (...). Com isto, inconscientemente, o mal acaba situado fora das coisas, como uma entidade independente que interfere a partir do exterior viciando o processo normal, que sem ele (sem o mal) seria bom e perfeito”²⁴⁶. Assim não devemos “nos livrar (tão) facilmente de Bultmann”²⁴⁷.

E o segundo movimento, que surge da já citada consciência da autonomia humana oriunda da cultura moderna, determina que a abordagem do problema do mal deva ser feita primeiramente como problema humano, para só num segundo momento ser tratado como problema religioso. “Com efeito, o mal,

²⁴¹ QUEIRUGA, A. T., *Fim do Cristianismo Pré-Moderno*, p. 16.

²⁴² Cf. Id., *Repensar a ressurreição: a diferença cristã na continuidade das religiões e da cultura*, p. 31.

²⁴³ Cf. KUNG, H., *Teologia a Caminho*, p. 176.

²⁴⁴ QUEIRUGA, A. T., *Fim do Cristianismo Pré-Moderno*, p. 60.

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ Id., *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, p. 103.

²⁴⁷ Este é o título de uma seção do capítulo 2 do livro: *Esperança apesar do mal*, pp. 83-84. Cf. também: *Fim do Cristianismo pré-moderno*, p. 27. Com esta expressão, Torres Queiruga ressalta a importância da proposta de Bultmann de uma “demitologização”, ou seja, de uma superação da leitura literal dos mitos bíblicos, em favor de uma leitura contextualizada na cultura moderna, embora concorde com as críticas de que a sua “interpretação existencial” tenha reduzido em excesso “os significados profundos que estavam inscritos na visão mítica”.

na dura multiplicidade de suas diversas figuras, concerne às pessoas *enquanto humanas*, independentemente de serem religiosas ou irreligiosas²⁴⁸.

É dentro dessa proposta que o autor vai elaborar o termo *ponerologia*, que segundo ele seria o estudo do mal enquanto problema humano, anterior a qualquer abordagem teológica. O termo é derivado da palavra grega *ponerós* (*mal*) e vai tratar de tentar responder, em termos seculares, à pergunta fundamental: de onde vem o mal?

Queiruga lembra que desde o advento da ciência, qualquer fenômeno verificado tem sua explicação procurada dentro do próprio mundo, isto é, “na trama da causalidade histórica e mundana”²⁴⁹. Nenhuma pessoa afetada pela cultura moderna, mesmo que continue religiosa, vai procurar no divino as explicações para o movimento dos astros, ou para as tramas da história, só para citar exemplos. Assim, “em relação ao mal, não há porque ser diferente”²⁵⁰.

É por isso que em escritos recentes, Torres Queiruga tem feito uma distinção pedagógica entre “a vida curta” e “a via longa” da teodiceia. A via curta, que a esta altura se apresenta como anacrônica, posto que responde às necessidades escondidas no paradigma pré-moderno, parte da realidade da fé em Deus como amor irrestrito para só a partir daí responder sobre a presença do mal no mundo. Dentro desta resposta, o dilema de Epicuro ficava diluído, visto que, se apesar de tudo o mal está aí, tem que ser porque não é possível o contrário²⁵¹. O contexto que dava como certa a existência de Deus e o seu cuidado pelo ser humano era suficiente para que a realidade do mal não colocasse em crise a fé e o fundamento religioso do universo.

Tenho a impressão de que esta distinção foi introduzida com o objetivo de ressaltar, mais uma vez, que a sua teologia não tem por finalidade desconsiderar as riquezas da reflexão pré-moderna, que tiveram em seu contexto o seu sentido e o seu valor. Torres Queiruga é insistente em afirmar que não considera os homens e mulheres do nosso tempo melhores do que os nossos antepassados, rejeitando, portanto, o que ele chama de “positivismo por etapas”²⁵². Ainda assim, e considerando a riqueza da “via curta” como um caminho que tem seu valor próprio, e que deve ser preservado “custe o que custe”²⁵³, Torres Queiruga afirma categoricamente que esta via é insuficiente para fazer frente ao novo ambiente crítico trazido pela cultura secular, que exige justamente que se faça o

²⁴⁸ QUEIRUGA, A. T., *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*, p.206.

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Cf. Id., *Repensar o Mal: da poneroloxía á teodiceia*, p. 109.

²⁵² Id., *Recuperar a Criação: por uma religião humanizadora*, p. 293.

²⁵³ Id., *Repensar o Mal: da poneroloxía á teodiceia*, p. 112.

contrário: que primeiro se constate o problema do mal enquanto realidade inerente a todos os homens e mulheres, para só depois se deparar com a questão de Deus frente a este problema. É o que ele fará na sua reflexão, chamada por ele mesmo de “via longa” da teodiceia.

2.2.2.2.

A finitude como condição de possibilidade para o aparecimento do mal

Colocados estes pressupostos, podemos agora dar voz à ponerologia para que ela possa livremente buscar, a partir do seu próprio lugar epistemológico, pelas origens do mal. Segundo Torres Queiruga, quem iniciou esta busca na direção correta foi G. W. Leibniz. As críticas feitas aos seus “excessos racionalistas”²⁵⁴ colocaram, muitas vezes, na penumbra, o grande avanço proporcionado por sua reflexão. “O fundo mais original de sua proposta consistiu justamente em tornar possível uma formulação verdadeiramente secular do problema, levantando a hipoteca religiosa que pesava sobre ele”²⁵⁵.

Que ele não tenha conseguido integralmente alcançar sucesso, segundo o autor, é compreensível, afinal de contas, ele formula a sua tese ainda nos umbrais da modernidade, e era natural que ele fizesse sua reflexão contaminado por pressupostos anteriores. Porém, o importante é que, a seu ver, ele deu a direção a ser seguida. E que direção é esta? A direção de buscar um sentido para o mal na realidade do mundo em si mesma.

E ao procurar nesta realidade, vai encontrar a resposta no fato da sua limitação. O mundo é limitado, é finito. Isto em si, ainda não é o mal, “mas a *condição de possibilidade* que torna *inevitável* a aparição dos males concretos (...). Não se trata de que um mundo finito seja mau, mas de que não pode existir sem que em seu funcionamento e realização apareça *também* o mal.”²⁵⁶ A fim de

²⁵⁴ QUEIRUGA, A. T., *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*, p.208.

²⁵⁵ Ibid.

²⁵⁶ Ibid., p. 206. Esta distinção é importante porque há uma grande diferença entre dizer que a finitude é o mal e que com isto este é necessário, e dizer que a finitude é a *condição de possibilidade* para o aparecimento do mal, sendo assim inevitável. A confusão entre as duas afirmações poderia levar a supor que o mundo finito em si mesmo seja mal, reabilitando antigos dualismos. Foi justamente esta confusão de conceitos que levou um autor a considerar a proposta de Queiruga como sendo maniqueia. Cf. MARTINEZ, N, El retorno del maniqueísmo em la teología de Andrés Torres Queiruga. In: Fe y Razón. Citado por: QUEIRUGA, A. T., *Repensar o Mal: da ponerología á teodicea*, p. 54. De qualquer forma, é preciso reconhecer que a distinção entre estas duas afirmações somente vai amadurecendo com a evolução da obra do autor, pois lendo os livros mais antigos, pode-se facilmente chegar à confusão. Veja a seguinte citação, por exemplo: “O mal (...) é uma manifestação *necessária* (grifo meu) da limitação e da contradição interna do finito (...). Um mundo finito *necessariamente* (grifo do autor) tem que apresentar desajustes”: QUEIRUGA, A.T., *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, p. 94. Vamos tratar melhor desta crítica ao pensamento de Torres Queiruga no capítulo 3.

ilustrar, Torres Queiruga usa uma expressão cunhada por outro filósofo também bastante explorado por ele: Paul Ricoeur. Para este, o mal é “a tristeza do finito”, aparecendo, portanto, como “uma facticidade dolorosa, mas inevitável”²⁵⁷. Assim, “todos temos a experiência de que, normalmente, o que neste mundo é vantajoso por um lado acaba sendo desvantajoso por outro”²⁵⁸. É “a radical contradição que constitui o ser finito: um ser que é e não foi, que é e não será, que no fundo é e não é; um ser no qual toda a perfeição é simultaneamente um limite”²⁵⁹.

Dessa forma, toda a realidade finita é obrigatoriamente carencial. Se alguém ocupa um determinado ponto no espaço, não pode ocupar outro. Se possui certas qualidades, não pode possuir outras. E alguém que deseja obter determinada coisa, muitas vezes deve fazê-lo à custa de outros. Para solenizar esta afirmação, Torres Queiruga usa uma frase de Espinosa: “toda determinação é (também) negação”²⁶⁰.

Tal limite estende-se também ao reino da liberdade, que é o espaço exclusivamente humano. “A liberdade humana não é má, mas não é capaz de estar sempre à altura de sua exigência: em seu exercício acaba sendo também ‘culpável’”²⁶¹. Por isso é que a liberdade é considerada por Torres Queiruga, sempre como “liberdade-finita”²⁶².

Em suma, utilizando-se do velho esquema classificatório dos diversos tipos de males utilizado por Leibniz, o chamado mal metafísico, ou seja, o limite da realidade finita, não seria o mal em si, mas a condição de possibilidade, ou *condição estrutural*, como dito em outra ocasião²⁶³, para o surgimento dos dois outros tipos de males: o mal físico e o mal moral.

Para que estes não surgissem, seria necessário a constituição de um mundo infinito. Para o autor, isto seria uma contradição, o mesmo que dizer que é possível desenhar um “círculo quadrado”. Somente em Deus há o pleno gozo do bem absoluto, pois só Deus é infinito. “Somente no ser que é sem limitação, no Deus que vive na plenitude de sua felicidade, é pensável a total ausência do mal”²⁶⁴. Assim, criar um mundo infinito e ilimitado seria o mesmo que criar outra realidade divina.

²⁵⁷ QUEIRUGA, A. T., *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, p. 91.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 92.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Id.*, *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*, p. 209.

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² *Id.*, *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*, p. 132.

²⁶³ *Cf. Ibid.*, p. 131.

²⁶⁴ *Id.*, *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, p. 99.

Se a observação da realidade humana leva a esta conclusão, de onde surge a idéia sempre procurada de um mundo sem mal? De um conceito de *onipotência abstrata*, pela qual Deus poderia fazer qualquer coisa que ele quisesse, mesmo que fosse absurdo. Esse conceito é alimentado por pulsões e desejos inconscientes: “no substrato pulsional do *psiquismo infantil*, para o qual, em seu ‘desejo de onipotência’, ainda não submetido ao ‘princípio da realidade’, tudo é possível”²⁶⁵. Diante dessa nova visão, Torres Queiruga afirma que Deus é onipotente sim: porém, ele pode fazer tudo o que não seja uma contradição, um absurdo²⁶⁶. Dessa forma, assim como não é possível desenhar um “círculo quadrado”, nem dividir uma sala de aula em “três metades”, também não é possível um mundo perfeito, pois se trata de um mundo finito.

Sendo assim, mesmo que alguém, num exercício de especulação abstrata, pudesse pensar num outro mundo criado que fosse diferente do nosso, ainda sim esse mundo teria a presença do mal. Isso porque o mal não depende de uma qualidade particular deste mundo, mas sim da própria realidade da finitude, que estaria presente em qualquer mundo real.

Se a raiz do mal está na finitude é impossível pensar um mundo sem mal. Porque qualquer mundo que possa existir será necessariamente finito. Poderão variar os seus elementos constitutivos e o modo de articulá-los, mas, por ser limitados, estarão expostos igualmente ao choque e ao desajuste, às falhas e ao sofrimento²⁶⁷.

2.2.2.3.

A elaboração de uma nova pergunta

Saímos do campo da ponerologia, que já cumpriu o seu papel, e entramos novamente no campo da teodiceia. Ou da *pisteodiceia* cristã, que é um outro neologismo cunhado pelo autor. Este termo vem de *pistis*, ou seja, “fé”. “Mas fé entendida aqui ainda em sentido racional e filosófico: como o modo de configurar o sentido da própria vida no mundo”²⁶⁸. Se a ponerologia é a reflexão humana sobre a origem do mal, *pisteodiceia* é o nome que o autor dá a todas as possíveis ofertas de sentido em relação à questão do mal, ou seja, a todo o instrumental criado pela razão para fazer frente à questão do mal e a ajudar a manter a esperança e a alimentar a práxis na luta contra ele. Nesse sentido, pode haver *pisteodiceias* atéias, agnósticas ou religiosas. Estas devem dialogar

²⁶⁵ QUEIRUGA, A. T., *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*, p.186.

²⁶⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 224-225.

²⁶⁷ *Id.*, *Repensar o Mal na nova situação secular*. In: *Perspectiva Teológica*, n.91, p. 316.

²⁶⁸ *Id.*, *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*, p. 219.

honestamente na busca comum de uma resposta para o problema do mal. Teodiceia é o nome que comumente se deu à pisteodiceia cristã.

E é para a teodiceia que se coloca a seguinte questão: diante das conclusões da ponerologia, fica claro que a contradição não está na resposta à pergunta, mas na própria formulação da pergunta em si. Não faz mais sentido perguntar a razão de Deus ter criado o mundo e permitido que o mal entrasse nele, pois isso seria supor que Deus, se quisesse, poderia ter criado o mundo sem o mal, o que como vimos na reflexão da ponerologia, é impossível. A grande pergunta agora é a seguinte: “por que, sabendo Deus que o mundo, por ser finito, implicaria necessariamente o mal, o criou apesar de tudo?”²⁶⁹

Torres Queiruga responde que se Deus criou o mundo, mesmo sabendo que este teria inevitavelmente a presença do mal, é porque este mundo possui um sentido. É porque apesar de tudo, o mundo vale a pena. O mundo não é mal: ele é limitadamente bom.

Com isso, a presença do mal, sem ser negada nem banalizada, fica, não obstante tudo, relativizada: a negatividade do mal está envolvida pela positividade do mundo, que, *no final das contas*, torna-se capaz de se realizar; que, *de um modo ou de outro*, pode afirmar seu sentido e defender-se contra o absurdo.²⁷⁰

Assim, “brilha mais forte para nós, *apesar de tudo*, a presença do sentido do que a do não-sentido”²⁷¹. Deus, ao criar, não o faz por necessidade. Ele não necessita de nada, já que ele é o absoluto. Nem mesmo podemos considerar aquela visão tradicional das religiões segundo a qual Deus nos cria para a sua glória, para que possamos servi-lo²⁷². Se Deus nos cria, é unicamente e exclusivamente para o bem da criatura. Assim, se ele decide por criar é porque considera que o bem da criação excede muitíssimo o mal inevitável. E além disso, porque decide colocar-se “do lado da criatura e em posição contrária aos limites que tendem a frear sua expansão: está lutando nela e com ela contra tudo o que a oprime, a fere, a distorce... *Deus está ao lado da criatura e contra o mal.*”²⁷³

Chegando a este nível da reflexão, poderíamos encerrá-la passando ao próximo ponto, no qual refletiremos justamente nesta boa notícia que a fé cristã traz à consciência humana: a de que o Deus Salvador se revela

²⁶⁹ QUEIRUGA, A. T., *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*, p. 134.

²⁷⁰ Id., *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, p. 111.

²⁷¹ Id., *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*, p. 136.

²⁷² Cf. Id., *Um Deus para hoje*, p. 24.

²⁷³ Id., *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*, p. 138.

fundamentalmente como um Deus antimal, e que, portanto, se coloca ao lado da criatura na luta contra ele. Antes, porém, é preciso que enfrentemos um último problema ainda no campo das explicações sobre o mal.

2.2.2.4.

O mal experimentado como poder

Como dito anteriormente, a nova visão, ao secularizar o problema, supera toda e qualquer dramatização do mesmo, pela qual o mal poderia ser considerado como algo introduzido na criação a partir de fora. É por isso que com toda a tranquilidade o autor pode fazer aquela afirmação de que o recurso ao demônio é uma “solução de emergência”. Porém, na prática, não podemos ignorar um fato importante: constantemente o mal é experimentado como um poder. Poder tão virulento, que muitas vezes, como mesmo admite o autor, chegamos mesmo a personificá-lo²⁷⁴.

Até o presente momento, devido às necessidades esquemáticas, o problema foi apresentado em termos estáticos. Porém, na prática, não é assim que a realidade se apresenta. Esta, apesar de finita, tende sempre a superar-se, a caminhar em busca de ser mais plena, num processo dinâmico. Isso aparece claramente no processo evolutivo, e de modo ainda mais claro no ser humano, um ser sempre insatisfeito, “um ser que é sem ser de verdade, que somente é enquanto tende a ser em plenitude”²⁷⁵. Sendo assim, “a limitação converte-se em contradição, e o ‘mal metafísico’ em concreto sofrimento físico ou em dura miséria moral”²⁷⁶.

Assim, o ser finito com a sua aspiração a ser sempre mais, apresenta-se sempre como “luta pelo ser”. Já no item 2.1, ao tratarmos do processo pelo qual o ser humano vai se tornando cada vez mais pessoa, destacávamos esse esforço necessário, não só no processo evolutivo, como no consciente processo de humanização. E como erroneamente, ocorreu muitíssimas vezes dessa luta ser atribuída ao castigo divino, ou a uma imposição vinda de fora. Dessa forma, fica claro que esta luta pelo ser deve ser travada, primeiramente, no interior do

²⁷⁴ Cf. QUEIRUGA, A. T., *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, p. 102. O interessante é que o tratamento mais abrangente a este tema é dado nesta que é a sua primeira obra sobre o assunto. Depois o assunto praticamente cai no esquecimento. O problema é que para a realidade brasileira, e de modo especial, para a realidade das periferias das grandes cidades brasileiras, que é a realidade com a qual dialogo e da qual parto para fazer esta pesquisa, trata-se de uma questão muito importante, pois neste contexto, ao contrário do que parece ser o contexto do autor, os elementos da cultura moderna se misturam a muitos elementos sobreviventes da cultura mítica pré-moderna.

²⁷⁵ Ibid., p. 101.

²⁷⁶ Ibid., p. 100.

próprio indivíduo, que, por um lado é impulsionado para essa “árdua subida” (“nega-entropia”) e por outro sofre com a tendência à inércia que constantemente o convida para a dispersão total, para a degradação (“entropia metafísica”)²⁷⁷. Dessa forma, o mal como realidade que resiste à expansão e plena realização do ser, é experimentado como “potência autônoma e terrível, como algo externo diante dele”²⁷⁸. Uma experiência concreta, porém, que não corresponde ontologicamente a uma personificação real do mal.

2.3.

Cristo como Revelação de um Deus antimal

A tese elaborada por Torres Queiruga a respeito da origem do mal pode dar a impressão de que o mal não possa ser eliminado, e pior, que a luta contra o mal não tenha sentido, restando-nos apenas a resignação. Porém, o cristianismo sempre professou a fé na derrota definitiva do mal, realizada na obra redentora de Jesus Cristo. O modo como Torres Queiruga concebe essa redenção é o que veremos agora.

2.3.1.

O Deus revelado na vida e na práxis de Jesus de Nazaré

Em primeiro lugar, vale lembrar que a teodiceia de Torres Queiruga está a serviço do seu projeto teológico: recuperar a imagem de Deus como Salvador, plenamente empenhado na realização humana, e não um rival do ser humano. Assim, a afirmação de que a finitude é a condição de possibilidade para o aparecimento do mal, uma condição inevitável, desde o momento em que Deus “decidiu” criar o mundo, coloca a questão de uma outra forma. Como já vimos, Deus não aparece mais do outro lado da questão, como alguém que manda ou permite o mal, e que deva explicar as razões pelas quais age dessa forma. Deus aparece ao lado do ser humano, como seu aliado na luta contra o mal, com o qual une forças para derrotar este inimigo em comum.

²⁷⁷ Queiruga utiliza-se do conceito científico de entropia para falar dessa tensão interna. Porém, para uma visão mais ampla, utilizei-me da analogia apresentada no manual de A. G. Rubio, que por sua vez cita uma apresentação de J. L. Segundo. Cf. RUBIO, A. G., *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*, pp. 654-658.

²⁷⁸ QUEIRUGA, A. T., *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, p. 102.

Esta conclusão parece natural se olharmos para a práxis de Jesus de Nazaré. Nós, os cristãos, cremos que Jesus é o revelador definitivo de Deus. E é impressionante o que Jesus nos revela na sua atitude. “Desde o começo, sua vida se situa no escalão mais baixo do espaço social (...) realmente, em Jesus não aparece, de forma alguma, um Deus afastado da miséria humana”²⁷⁹. “Jesus está, de modo incondicional, ao lado das vítimas diante do mal que as oprime. Sua vida é, por essência, oposição às forças do mal”²⁸⁰.

E o mais impressionante é perceber que este contato com as vítimas do mal é consciente, intencional. Jesus faz na sua vida um movimento inverso ao que normalmente fazem as pessoas. Em geral, os seres humanos buscam se colocar sempre mais em camadas superiores do espaço social a fim de se manterem distantes da sombra da miséria, da doença e da morte. Jesus, ao contrário, vai ao encontro dos últimos, a fim de se solidarizar com eles e anunciar aos mesmos a esperança da superação de sua sofrível condição.

Com isso, Jesus de Nazaré pôde expressar na sua ação, e não só na sua pregação, a universalidade da salvação de Deus por ele revelada. Para conceituar essa atitude de Jesus, Torres Queiruga ousa chamá-lo de “proletário absoluto”. Tal expressão nasce das “reflexões de Marx sobre o proletariado como única classe portadora da libertação radical da humanidade”²⁸¹. Segundo o pensador, somente a partir do proletariado poderia vir a transformação da sociedade, justamente por essa classe estar na base da pirâmide social e abaixo dela não existir ninguém que possa estar mais excluído do que ela. Assim, trata-se de uma classe de caráter universal devido aos seus sofrimentos universais²⁸².

Dessa forma, Queiruga chama Jesus de “proletário absoluto” pelo fato dele se identificar e solidarizar com os sofrimentos dos últimos. Em qualquer lugar intermediário da sociedade em que ele se colocasse, ele deixaria de fora do seu anúncio salvífico aqueles que estivessem abaixo dele. Sendo assim, a universalidade de Cristo que pressupõe a sua divindade, é manifestada explicitamente na universalidade pelo sofrimento²⁸³.

Diante de tudo o que foi explanado, podemos concluir que em sua luta contra o mal, Jesus não se defronta com questões teóricas, nem pretende apresentar explicações para a sua presença no mundo. “Sua atitude é existencial: ele encontra-se diante do *fato* do mal e dedica todo o seu esforço a

²⁷⁹ QUEIRUGA, A. T., *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, p. 124.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 126.

²⁸¹ *Id.*, *Repensar a Cristologia: sondagens para um novo paradigma*, p. 25.

²⁸² Cf. citação em *Ibid.*, p. 26.

²⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 27.

combatê-lo”²⁸⁴. Nesse sentido, podemos afirmar que ele não elaborou uma teodiceia, mas tão somente inaugurou uma práxis, decididamente esperançosa com relação a possibilidade da superação do mal.

Se partirmos da fé cristológica na união hipostática entre as naturezas divina e humana na pessoa de Cristo, podemos concluir que, sem diminuir em nada a responsabilidade humana, tudo o que faz o homem Jesus, é Deus mesmo quem faz²⁸⁵. Sendo assim, a atitude de Jesus revela a atitude de Deus frente ao mal. Revela um Deus que é definitivamente um Deus antimal²⁸⁶.

É isso o que Jesus anuncia quando centra a sua pregação na realidade do Reino de Deus. Como já vimos no capítulo primeiro, este nada mais é do que a “boa notícia” da superação do mal pelo “dedo de Deus” (cf. Lc 11,20). “São expulsos os demônios, símbolos oniabrangentes de tudo o que se opõe ao bem do homem”²⁸⁷.

Sendo assim, toda a interpretação da Sagrada Escritura, ou mesmo, toda a cristologia, deve ser realizada a partir desta convicção tenaz de que Deus combate ao lado do ser humano contra o mal, sem exceções nem concessões.

2.3.2.

A ressurreição como vitória definitiva sobre o mal

A cruz é um acontecimento escandaloso na história de Jesus. De fato, já as primeiras gerações cristãs tiveram que se deparar com a difícil tarefa de compreender o fracasso de uma morte tão vergonhosa na trajetória de alguém que acreditamos ser o revelador definitivo de Deus. Diante desta realidade, muitas teologias foram elaboradas a fim de dar à cruz um horizonte de sentido dentro da obra redentora de Cristo.

O negativo é que algumas delas, na tentativa de explicar a cruz, acabam deixando na penumbra o amor gratuito de Deus. A mais popular delas é a já citada teologia da satisfação. Por ela, a encarnação era “necessária” a fim de que Jesus morresse na cruz, derramando o seu sangue para pagar os nossos pecados e restituir a honra divina²⁸⁸. Nada mais contrário do que o Deus revelado por Jesus Cristo: “em lugar de salvador absolutamente gratuito e

²⁸⁴ QUEIRUGA, A. T., *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, p. 127.

²⁸⁵ Cf. *ibid.*, p. 129.

²⁸⁶ Cf. *Id.*, *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*, p. 143.

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ Cf. *Id.*, *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, pp. 168-169.

amoroso, em lugar de Pai, aparece como juiz implacável e até mesquinho²⁸⁹. E como diz outro autor, em um famoso livro sobre o assunto, “a ‘satisfação’ reduz Jesus a uma função formal de vítima expiatória, privando-o de toda densidade histórica que, só ela dá sentido e força salvífica à sua morte. Sua ação, seu ensinamento não servem, no fundo, senão para excitar o carrasco”²⁹⁰.

Ao contrário, dentro da teodiceia de Queiruga, e em consonância com os estudos da mais atual cristologia, a cruz de Jesus deve ser vista como consequência da sua vida de serviço, que o levou à defesa do pobre e ao rompimento de privilégios que incomodou muitos detentores do poder. Jesus morreu “pelo choque concreto e real com os limites implacáveis da realidade, com a força do mal e do pecado”²⁹¹.

É dentro deste quadro hermenêutico que deve ser interpretada a afirmação de que “Cristo morreu por nossos pecados” (1Cor 15,3), muitas vezes utilizada para defender a predeterminação divina face à morte de Jesus na cruz. Jesus “tinha que morrer”, em primeiro lugar, não para “pagar” os nossos pecados, mas por ser humano. “Se Jesus de Nazaré não tivesse feito a experiência da morte, como poderia ter sido verdadeiramente homem? E, de igual modo, como poderia ter sido ‘vencida’ – conforme diz o Novo Testamento – a morte?”²⁹² Mas isso não quer dizer que ele tivesse que morrer na cruz. Isso é resultado da trama histórica de uma humanidade pecadora que rejeita o projeto por ele apresentado. Todavia, uma vez aparecendo a cruz no horizonte, ela é abraçada livremente como “manifestação do amor levado até as últimas conseqüências”²⁹³. Era preciso enfrentar, não uma cruz imposta pela vontade de Deus, mas pela resistência da maldade humana, assumindo esta cruz até o fim para que o projeto redentor pudesse se realizar.

Diante disso, podemos concluir que a encarnação não aconteceu para que Jesus morresse na cruz. “O Filho torna-se humano para salvar o ser humano, isto é, para ajudá-lo na tarefa de realizar-se, para potencializar sua impotência, para realizar sua esperança e para preencher sua capacidade de infinito”²⁹⁴. Enfim, Deus se torna humano para que o humano possa se “divinizar”²⁹⁵. E como em Jesus, a realidade humana está intrinsecamente ligada

²⁸⁹ QUEIRUGA, A. T., *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, p. 170.

²⁹⁰ VARONE, F., *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*, pp. 19-20.

²⁹¹ QUEIRUGA, A. T., op. cit., p. 182.

²⁹² Ibid., p. 180.

²⁹³ Ibid., p. 181.

²⁹⁴ Ibid., p. 175.

²⁹⁵ Cf. Ibid., p. 173.

à realidade divina, “em Cristo não se joga unicamente seu destino, mas o da humanidade inteira”²⁹⁶.

De qualquer forma, Deus não poderia romper os limites da finitude dentro da história, sob pena de violá-la. Para Queiruga, diante do inevitável da cruz, o Pai fica ao lado de Jesus, fazendo-o sentir a sua companhia, ou pelo menos, pressentindo-a²⁹⁷. Por isso, Torres Queiruga tem dificuldade em aceitar expressões tais como “Deus abandonou Jesus”²⁹⁸. Porém, a vitória definitiva sobre o mal sofrido por Jesus – e por extensão, por toda a humanidade – não poderia acontecer nos limites da história, mas apenas para além dela. “O Pai não queria que matassem seu Filho, mas não podia evitá-lo sem anular a liberdade da história e, definitivamente, a própria consistência da criação”²⁹⁹.

E de fato, Deus rompe e vence o mal, ainda que para além da história. É o que significa a ressurreição de Jesus. Esta “não nega a cruz nem suprime sua presença na história, porém a inclui em um horizonte mais amplo que a relativiza, quebra a sua força e a vence definitivamente”³⁰⁰. Rompendo na comunhão com Deus os limites da finitude, ele vive numa “individualidade nova, original, que toma a iniciativa; mas é individualidade libertada, e não presa de seus próprios limites, que tudo penetra e com tudo pode identificar-se”³⁰¹. E essa ressurreição, relatada pelas Escrituras, não é simplesmente um fato curioso, contado por aquilo que ele tem de extraordinário. Trata-se de uma realidade que nos interessa porque tem implicações para o nosso destino. Jesus ressuscitou “para nós”³⁰². Ao levar a nossa humanidade para a plenitude da vida, na comunhão com Deus, Jesus abre para nós o caminho da ressurreição, que pode começar a ser trilhado por aqueles que na história, procuram identificar-se com ele. “Estar salvos consiste, afinal, em poder viver na terra o mesmo destino que viveu Jesus de Nazaré”³⁰³.

Chegando a este ponto do discurso, cabe nos defrontarmos com algumas objeções que a teodiceia apresentada pelo autor terá que esclarecer, sob pena de colocar em risco a própria credibilidade da proposta apresentada.

²⁹⁶ QUEIRUGA, A. T., *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, p. 174.

²⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 184.

²⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 183.

²⁹⁹ *Id.*, *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*, p. 146.

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ *Id.*, *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, p. 196.

³⁰² *Ibid.*, p. 200.

³⁰³ *Ibid.*, p. 204.

2.3.3.

As objeções à piteodiceia de Torres Queiruga

Embora a finitude seja a condição de possibilidade para o aparecimento do mal, um mal que acaba aparecendo como inevitável, já concluímos em reflexões anteriores que esse mal pode e será derrotado. Uma derrota que acontece definitivamente na ressurreição de Jesus, que é também a nossa ressurreição.

Sendo assim, se no final de tudo, a superação do mal é possível, surge então uma pergunta: “por que tão tarde?”³⁰⁴ E esta pergunta se reveste de um caráter dramático quando o autor lembra de uma consideração feita pelo teólogo E. Schillebeeckx:

A finitude como tal não implica, de per si, sofrimento e morte. Se fosse este o caso, a fé numa vida pós terrena e elevada – que certamente continua sendo uma vida de seres *finitos* – seria, então, uma contradição intrínseca. As criaturas continuam sendo não-Deus!³⁰⁵

O próprio Torres Queiruga confessa que esta foi a mais grave objeção que ele encontrou para a teoria que ele próprio defende³⁰⁶. Mas ao mesmo tempo ele se propõe a encontrar uma saída lógica para o impasse. E faz isso recordando a necessária mediação da história para a realização humana. Que o ser humano possa ser plenamente feliz não quer dizer que o seja antes de chegado ao fim. E a razão está no seguinte fato:

A necessidade do *tempo* e de sua “pedagogia” como fator essencial na constituição da liberdade finita. O homem se forja no lento e profundo amadurecer da história. Constituído de repente, instalado depois na claridade da consciência, seria um autêntico ‘aparecido’ para si mesmo: não se possuiria a si mesmo em livre consciência; *não* seria ele mesmo.³⁰⁷

Ou seja, não fosse a mediação do tempo e o lento crescimento necessário até a chegada à plenitude, o ser humano simplesmente não seria humano. Pois “ser humano é fazer-se humano. No ser humano que se faz a si mesmo, é-nos concebível a potencialização do processo, inclusive o prolongamento ‘até o infinito’ – a salvação consiste em algo assim – das próprias qualidades conquistadas”³⁰⁸.

³⁰⁴ QUEIRUGA, A. T., *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, p. 149.

³⁰⁵ SCHILLEBEECKX, E., *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*, Madri, 1983. Utilizamos a citação feita por QUEIRUGA, A. T., op. cit., p. 150.

³⁰⁶ Cf. QUEIRUGA, A. T., op. cit., p. 150.

³⁰⁷ Id., *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*, p. 156.

³⁰⁸ Ibid., p. 152.

Dessa forma, demonstra-se a impossibilidade de Deus criar um indivíduo dotado de liberdade que já chegasse ao mundo pronto, consumado. Para que ele seja ele mesmo, é necessário o inevitável crescimento da história, que é a única possibilidade para o processo de autoconstrução, processo este que é próprio de um indivíduo que é ao mesmo tempo um ser pessoal e finito. Torres Queiruga lembra a afirmação de Hans Urs von Balthasar: “a criação, inclusive de um anjo intemporal no estado de uma visão sobrenatural de Deus, que implica a liberdade, é intrinsecamente contraditória”³⁰⁹.

Sendo assim, como se daria então a salvação de seres que continuam finitos? Já aludimos anteriormente que a ressurreição é a realização plena desta salvação. Porém, esta ressurreição continua sendo a ressurreição de seres finitos, visto que não deixam de ser criaturas.

“A ressurreição implica a fé na superação da morte, com a conseguinte ruptura dos condicionamentos espaciotemporais, [o que] só vem a ser concebível pela máxima identificação do ressuscitado com Deus”³¹⁰. Embora admita que estejamos aqui entrando num campo que nos faz penetrar nos “últimos degraus da razão”³¹¹, Torres Queiruga tenta elaborar uma resposta que vá nesta direção, pois também aqui, embora estejamos indo “em direção ao inefável”³¹², isso não significa o abandono de toda a lógica. E esta resposta nasce na relação única existente entre o criador e a criatura. “Não se pode afirmar que seja contraditório que, ao intensificar-se a presença criadora fora dos limites do espaço e do tempo, a criatura de algum modo participe com força total em sua infinitude que se torne livre do mal”³¹³. Ou seja, pela comunhão plena da criatura com o criador, permitida pelo rompimento das coordenadas do tempo e do espaço, ocorre uma “certa ‘infinetização’ da pessoa finita, porque, como anunciou são Paulo, então ‘Deus será tudo em todos’ (1Cor 15,28)”³¹⁴.

Resolvida, dentro do possível, esta pergunta, abre-se o horizonte para um segundo questionamento, ao qual também o autor se propõe a enfrentar: já constatado que os limites impostos pela finitude são inevitáveis, dentro das coordenadas do espaço e do tempo, por que razão Deus muitas vezes parece silencioso, diante dos gritos de dor surgidos de uma humanidade ferida pelo peso do sofrimento? Os limites são inevitáveis, mas o amor de Deus é

³⁰⁹ QUEIRUGA, A. T., *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*, p. 241.

³¹⁰ Id., *Repensar a ressurreição: a diferença cristã na continuidade das religiões e da cultura*, p. 89.

³¹¹ Id., *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*, p. 243.

³¹² Ibid.

³¹³ Ibid., p. 245.

³¹⁴ Ibid., p. 248.

confessado como apoio incondicional na luta contra eles. Por que muitas vezes esse apoio não é sentido de maneira palpável? Tal questionamento se torna bastante evidente quando olhamos para a cruz e contemplamos o drama da sensação de abandono experimentado por Jesus.

Segundo Torres Queiruga, estamos diante de um novo aspecto do problema do mal. “Não diante de um querer divino, mas diante de uma ‘impotência’ divina; ou, dizendo com maior exatidão: diante de uma impossibilidade da criatura. O silêncio de Deus não se deve a que ele queira calar, mas a que nós não podemos escutar”³¹⁵. Ou seja, a questão está na “distância” entre o Criador e a criatura, que nos torna surdos para os apelos de Deus, tendo em vista a profunda diferença existente entre o finito e o infinito, entre a realidade divina e a realidade humana. Assim, “o estranho não é que o contato seja difícil, mas que tal contato possa ser feito”³¹⁶. Abre-se o espaço para a Teologia da Revelação, como já mencionada anteriormente, que vai nos mostrando o quanto Deus se esforça para se fazer escutar, em meio às tramas da história, fazendo com que a humanidade perceba a sua presença amorosa escondida por trás dos limites da realidade criatural. Assim, essa “voz de Deus” tem que enfrentar a espessura do real, os limites próprios da imanência, fazendo com que o ser humano somente possa escutar essa “voz” através das mediações próprias da realidade criatural e seguindo o lento e inevitável crescimento da história.

E por fim, coloca-se um terceiro e último questionamento, com o qual o autor começou a se deparar nas suas obras mais recentes. Mesmo que o mal seja inevitável, seria inevitável também “tanto mal”, e, sobretudo, o mal “injustificável”³¹⁷? Torres Queiruga acha que este questionamento não tem fundamento, sendo, portanto, ilusório. Isto porque, dado que o mal é justamente o absurdo, o que não deveria ser, todo o mal “é sempre excessivo e injustificável, embora o seja em grau distinto”³¹⁸. O mal sempre é o indesejado, em relação a um determinado estado de coisas. O bem sim é o que é esperado. Para ilustrar isso, ele cita um velho ditado de autor desconhecido: “uma árvore que cai faz mais barulho do que uma floresta que cresce”³¹⁹. Assim, dizer que

³¹⁵ QUEIRUGA, A. T., *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, pp. 146-147.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 147.

³¹⁷ Esta é uma objeção feita por J. A. Estrada à obra de Torres Queiruga. A discussão entre os dois autores será melhor apresentada no próximo capítulo. Cf. ESTRADA, J. A., *A impossível teodiceia: a crise da fé em Deus e o problema do mal*, pp. 240-241.

³¹⁸ QUEIRUGA, A. T., *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*, p. 211.

³¹⁹ *Id.*, *Repensar o Mal: da poneroloxía á teodiceia*, p. 157.

um determinado mal seria mais tolerável que outros não passa de um recurso psicológico para tentar se manter no velho paradigma. Isso sim seria entrar numa especulação abstrata sobre um “melhor mundo possível”, especulação impossível de se provar na prática. Nem mesmo a evolução e o progresso são justificativas para se especular nessa direção. O fato do progresso minimizar algumas dores, não significa que aquelas que persistem não sejam tão absurdas quanto as que foram superadas. E dado que neste mundo finito, algum mal sempre restará, visto a sua limitação, ele será sempre percebido como o absurdo, aquilo que deve ser superado, vencido.

Estando respondidos os últimos questionamentos que o próprio autor se coloca para a plausibilidade da sua teodiceia, acreditamos ter apresentado, em suas linhas básicas, a reflexão de Andrés Torres Queiruga a respeito da salvação e das objeções que o tema do mal apresenta para esse conceito tão central na vida cristã. Em suma, Torres Queiruga acolhe as perguntas da modernidade, e considera salutar que a teologia apresente uma reflexão atualizada, conforme a exigência dos novos paradigmas. Porém, não consideramos o trabalho concluído. A reflexão de Queiruga não é a única, e, portanto, ela sofre questionamentos não só internos, como também de outros autores e de suas teologias. Além disso, vale investigar se, confrontado com a tradição, o seu pensamento responde a todas as perguntas, ou se deixa ainda algumas em aberto. Resta também o diálogo com o tema da práxis antimal, que é o que de fato, no final das contas, interessa a todos. É o que faremos no próximo capítulo.