

DEUS COMO PAI: UMA ATUALIZAÇÃO DO DADO REVELADO À LUZ DE QUESTÕES CONTEMPORÂNEAS

GOD AS FATHER: AN UPDATE OF THE REVEALED DATA IN THE LIGHT OF CONTEMPORARY ISSUES

Karolayne Maria Vieira Camargo de Moraes¹

Marcelo Henrique de Souza²

Ronivalder Biancão³

Resumo: O presente artigo versa sobre a compreensão de Deus como Pai, à luz da revelação cristã e das questões contemporâneas que problematizam essa noção. Desse modo, num primeiro momento, apresentar-se-á uma revisão da imagem de Deus como Pai, evidenciando a evolução histórica da mesma e a novidade inaugurada por meio da pessoa de Jesus Cristo. Em seguida, analisar-se-á as questões propostas a respeito da paternidade divina pela modernidade e pós-modernidade. Por fim, buscar-se-á elencar alguns caminhos de atualização da concepção de Deus como Pai, a fim de que não só esse dado revelado seja resgatado, mas possa ser vivido a partir de uma conversão das imagens de Deus. Com essa reflexão, procuramos colaborar para o resgate de sentido da linguagem teológica de Deus como Pai, sem prejuízo para a consciência e o exercício da autonomia humanas no mundo contemporâneo, indicando como o resgate dessa imagem reafirma tais aspectos humanos e, inclusive, critica visões errôneas do Deus de Jesus Cristo e sua relação com o mal.

Palavras-chave: Paternidade divina. Crítica ao Pai. Imagens de Deus. Deus Pai e o mal.

Abstract: This article deals with the understanding of God as Father, in the light of Christian Revelation and contemporary issues that problematize this notion. Firstly, a review of the image of God as Father will be presented, highlighting its historical evolution and the novelty inaugurated through the person of Jesus Christ. Secondly, some questions about divine paternity made by modernity and post-modernity will be analyzed. Finally, some ways of updating the conception of God as Father will be listed in order not to only rescue the elements of Revelation, but to be experienced, based on new and converted images of God. With this reflection, we intend to collaborate to the rescue of the meaning of theological language of God as Father, without harming the conscience nor the exercise of human autonomy in the contemporary world, indicating how such rescue reiterates the mentioned aspects of human life and criticizes erroneous views about the God of Jesus Christ and His way to deal with evil.

Keywords: Divine paternity. Criticism of the Father. Images of God. God the Father and evil.

* * *

¹ Graduada em Teologia e mestranda pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: karolaynecamargo18@gmail.com.

² Graduado em Filosofia e em Teologia pela Faculdade Dehoniana de Taubaté. Mestrando pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: pe.marcelo@hotmai.com.

³ Graduado em Filosofia e em Teologia pela Faculdade de São Bento (SP) e mestrando pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: ronivalder@hotmail.com.

Introdução

Prestar atenção aos sinais dos tempos, como propôs o Concílio Vaticano II, não deve tornar-se apenas uma frase de efeito, mas deve ser uma atitude constante e efetiva na Igreja e na reflexão teológica. Isso porque a fé, enquanto uma experiência histórica, exige que a mensagem original possa ser anunciada sempre de modo compreensível e atual. Do contrário, correrá o risco de tornar-se uma teoria abstrata seguida por uma seita hermética e restrita.

Neste sentido é que, atendo-se à primeira frase do credo cristão, “Creio em Deus Pai”, e sua aparente incompreensão que decorre de uma crise social da paternidade e das críticas filosóficas, a presente pesquisa propõe-se a examinar essa realidade de forma analítica. Em outras palavras, buscar-se-á deixar claro os fundamentos dessa noção de paternidade divina, à luz do dado revelado, as questões modernas e pós-modernas que foram e são colocadas frente ao que a fé propõe, e como os cristãos, no hoje da história, devem rever a sua ideia de Deus Pai, muitas vezes incompatível com aquilo que foi revelado e se professa.

Levar a sério as questões humanas e acessar um conhecimento profundo do que se crê, dialogando às claras e sem medo com a vida real, parece ser o único caminho viável para um verdadeiro “retorno às fontes” da fé cristã. Desse modo, é possível uma exposição coerente de um Deus que continua a ser escândalo para muitos, ao mesmo tempo em que lança luzes rumo a um caminho de humanização e de relações fraternas, tão urgente hoje.

1. Deus, o Pai: as noções de paternidade e a Revelação cristã

Investigar a noção de paternidade divina revelada por Jesus Cristo, a qual possui sua singularidade, requer uma retrospectiva histórica. Isso porque, sendo Jesus de Nazaré um judeu nascido na Palestina, Ele herdou toda uma tradição proveniente da trajetória de vida do Povo de Israel, que, por sua vez, foi compreendendo sua visão sobre Javé, tanto pela experiência pessoal e coletiva de libertação e eleição, quanto pelo contato com povos vizinhos, os quais tinham suas próprias visões sobre o divino. Esse indispensável resgate histórico da evolução da noção da paternidade divina, aliado ao dado revelado, vai ao encontro da preocupação de Queiruga em depurar a noção de

paternidade no cristianismo, de modo a não se olhar o Deus Pai de Jesus Cristo como algo infantilizante ou alienante, mas rico de sentido para as relações humanas.

A gênese da noção de paternidade divina se dá nas religiões primitivas. A cultura dos povos primitivos era bastante simples e estava muito ligada ao núcleo familiar, de modo que a religião assumia, em grande parte, as mesmas características de garantia da unidade do grupo e de sobrevivência dos seus membros (PIAZZA, 1991, p. 16-17). Visto que as figuras do pai e da mãe constituem importantes polos fundadores da vida, há nos primórdios uma clara projeção da experiência familiar para a esfera religiosa.

À medida que o tecido social foi se estendendo e formando tribos de organização patriarcal/matriarcal, certas “noções dogmáticas” de paternidade/maternidade foram se consolidando dentro do relacionamento do ser humano com o Ser Supremo. Piazza recorda que títulos como “pai da tribo” (ou “fundador”) na religião dos siberianos, ou “Terra-mãe”, empregado pelos ameríndios, por exemplo, não são apenas ampliações dos referenciais paterno e materno a grupos maiores de pessoas (e que, por seus méritos, adquirem certo culto), mas marcas de identificação daquilo que representa o próprio Ser Supremo (PIAZZA, 1991, p. 18-20; 30).

Outro dado importante foi a consolidação da noção de autoridade, associada à paternidade divina. A palavra grega para designar “pai” (*patér*), etimologicamente, está ligada também às palavras “família”, “clã”, “linhagem” (*pátria*) e pátria, “terra/ cidade natal” (*patris*), de modo que seu uso designava um tratamento para com um líder patriarcal ou um título de honra aos antepassados, anciãos e mestres. Sendo assim, o emprego do termo para Deus nas religiões do oriente antigo, da Grécia e Roma antigas, baseava-se nas ideias místicas de um ato original de gerar, ou seja, haveria uma descendência natural e física de todas as pessoas a partir de Deus⁴ (HOFIUS, 2000, p. 1502).

No período clássico grego (ano 800 a. C em diante), a figura mitológica de Zeus se destaca em meio ao desenvolvimento da arte e da filosofia, de maneira que a concepção divina ligada ao “pai dos homens e dos deuses” ganha um refinamento

⁴ Embora essa concepção do divino ganhe formas mais sofisticadas em culturas mais desenvolvidas, como a grega e a romana, e pouco a pouco o aspecto patriarcal destas se imponha com mais força, é preciso ater-se ao fato de que na antiguidade pagã o epíteto “pai”, relacionado à divindade, se entendia como ponto de partida de origem físico-biológica no qual humano e divino partilham um mesmo fundo de existência. Nesse sentido, o divino é visto como ambivalente de funções (paterna e materna), não havendo uma preocupação especulativa de se fazer distinção de gênero, pelo fato de se tratar daquele que sustenta a vida humana nos seus vários aspectos (PIKAZA, 1988, p. 646).

bastante considerável, quando comparada às expressões religiosas do povo mais simples, ainda em perspectiva bastante animista. É digno de nota o esforço dos filósofos gregos em dissociar o ser da divindade da descompostura dos deuses olímpicos, caracterizados por uma história profana de intrigas de ordem política e amores clandestinos que aparecem nos poemas de Homero, por exemplo (PIAZZA, 1991, p. 124-125).

Embora seus esforços de superação desse antropomorfismo tenham ocasionado uma reflexão teológica idealista, totalmente dissociada de uma cosmogonia, endereçada unicamente ao mundo das ideias (PIAZZA, 1991, p. 141), abriu-se aí, uma porta para se pensar mais seriamente a transcendentalidade. Sobre essa abertura, o jesuíta Piazza pontua que

Alguns autores pensam que foi a influência ocidental que “antropomorfizou” a figura de Zeus, empobrecendo o seu significado religioso. No entanto, quando Homero diz que Zeus habita o Olimpo (uma das montanhas mais elevadas da Grécia), não pensa em localizar nesta montanha a sua morada, mas colocá-lo acima das contingências humanas e terrestres, pois o torna presente a todos os acontecimentos humanos e lhe confere o mando sobre todas as coisas terrenas. Também quando diz que Zeus é “pai dos deuses e dos homens” não quer afirmar que seja um “deus criador”, mas identificá-lo com a figura do “antepassado” (*paterfamilias*, dos romanos), figura soberana dos clãs primitivos. Isto insinua sem dúvida certa unicidade e transcendentalidade de Zeus (1991, p. 125).

Um dado interessante aparece no “Hino a Zeus”, de Cleanto (séc. III a. C): Zeus é o “criador, pai e sustentador” dos homens, seus filhos, com os quais estabelece relação. (HOFIUS, 2000, p. 1502). No entendimento de Piazza, esse conceito ligado a Zeus, que aparece no mencionado hino, exprime uma notável evolução conceitual, por manifestar um pensamento monoteísta mais próximo do Javismo hebraico: passa-se do deus celeste dos indo-europeus (confundido posteriormente com os ambíguos deuses da fertilidade) para aquele que detém a posição de divindade soberana, garantidora da ordem cósmica e da estabilidade da vida moral e social (PIAZZA, 1991, p. 126). Hofius (2000, p. 1502) recorda que no período helênico, Deus, o “não-gerado” (*apator*) já recebe na interpretação filosófica de Platão e dos estoicos o título de “pai universal”, cuja ideia cosmológica era a de uma autoridade que permeia o universo como um todo.

Mesmo havendo uma constituição tribal e patriarcal na organização social do povo de Israel à semelhança dos povos pagãos, a noção de paternidade divina, por outro

lado, terá um desdobramento diferente na sua religião, devido ao dado da Revelação. É certo que Israel procurava manter distância dos costumes dos povos vizinhos, considerados idolátricos, o que incluía o costume de chamar a Deus de “Pai”, dada a influência da cosmogonia grega que concebia Deus como sendo origem da vida humana, em sentido mítico e biológico (HOFIUS, 2000, p. 1503).

Superando, então, a noção de criação enquanto uma espécie de expansão ou nascimento intradivino, Israel revoluciona o símbolo paterno, compreendendo Deus enquanto vontade libertadora, companheiro de caminhada que estabelece uma aliança, garantidor de vida futura por meio da conversão e de uma existência humana autêntica. Deus, então, é autônomo, distinto do cosmo, símbolo de algo mais abrangente, que supera os traços cósmicos vitais do masculino e feminino e que chama o ser humano a realizar-se como criatura à medida que se torna plenamente humano (PIKAZA, 1988, p. 646-648).

Embora o símbolo paterno tenha ficado no anonimato por um longo tempo, o raro uso do epíteto “pai” para se referir a Deus no AT começa a aparecer timidamente em três contextos específicos: no profetismo, com ênfase na eleição divina e necessária resposta humana (cf. Jr 3,4.19; 31,9; Is 63,15-16; 64,7; Ml 1,6; 2,10); na teologia do rei, sendo este considerado uma figura sacral (com destaque para Davi), que garante a proteção de Deus sobre o conjunto do povo (cf. 2Sm 7,14; 1Cr 17,13; 22,10; 28,6; Sl 2,7; 68,6; 89,27); e na piedade judaico-helenista, caracterizada pelo sentimento de filiação atribuída a todos os indivíduos crentes (cf. Eclo 23,1.4; Sb 14,3). Em cada contexto, a descrição de Deus como “Pai” faz sempre referência à relação de Deus para com o povo de Israel, em sentido coletivo e soteriológico (HOFIUS, 2000, p. 1503).

Olhando, agora, para o específico da noção de paternidade divina à luz de Jesus Cristo, que é o foco desta exposição, pode-se dizer, de antemão, que o Mestre de Nazaré imprime um sentido novo no tocante à relação do ser humano com Deus: Ele apresenta um Deus que é Pai, não como mera atribuição de qualidade a Deus a partir do pai terreno (de modo analógico), mas como dado de Revelação, sob o qual existem implicações morais e existenciais.

São valiosos os estudos de Goshen-Gottstein sobre este tema da paternidade divina, na intenção de mostrar como o judaísmo rabínico e o cristianismo partilham ricos aspectos na compreensão sobre Deus Pai. Expondo sobre o uso do epíteto “pai no céu” (clara referência à oração ensinada por Jesus), o autor pontua que o locativo “no céu” contrasta naturalmente com o pai terrestre. Por impelir a pessoa que Lhe dirige sua

prece a um movimento de confiança e relação pessoal, estabelece uma ponte entre ambos, mas, ao mesmo tempo, resguarda a distinta hierarquia entre o divino e o humano. São as fontes tanaíticas e algumas obras midráshicas que confirmam um uso mais estendido que o convencional da tradição neotestamentária (GOSHEN-GOTTSTEIN, 2001, p. 9-10.13-14), os quais, estão presentes no NT, por exemplo, na oração do Pai Nosso (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4) e no encontro entre Maria Madalena e Jesus, quando este diz “meu Pai e vosso Pai” (Jo 20,17).

Outro aspecto comum marcante entre as duas tradições religiosas é a quebra da lógica tribal de autoridade, que é tão marcante no Javismo. Goshen-Gottstein recorda, a partir de alguns comentários tanaíticos ao Êxodo, que a relação entre pai e filho, cuja função deste é servir aquele, é invertida: o pai (Deus) serve aos seus filhos, não movido por um senso inédito e subjetivo de dever, mas por amor⁵ (GOSHEN-GOTTSTEIN, 2001, p. 14-16). A partir desse dado, adquire maior sentido e significado as parábolas de misericórdia, especialmente a do “Pai Misericordioso” (Lc 15,11-32), na qual o filho, que decide voltar, ensaia uma fala ao seu pai, já disposto a viver como seu servo. O pai, por sua vez, ao invés de esperar aquele filho, aproximar-se e explicar-se, corre ao seu encontro, rompendo o imperativo social de uma honra paterna ferida que devesse ser reparada pelo filho.

O terceiro aspecto apresentado por Goshen-Gosttstein põe em evidência o específico de Jesus a partir do uso litúrgico do epíteto “pai”: se da parte das comunidades judaicas próximas da época de Jesus, “Pai” (*Avinu*) era uma forma individual (entre outras metáforas) para se dirigir a Deus, “Pai” (*Abbá*), em Jesus Cristo, tem caráter literal, visto que Ele transmitiu sua oração e seus ensinamentos sobre Deus Pai, a partir de uma experiência íntima e direta com Ele (GOSHEN-GOTTSTEIN, 2001, p. 25).

Obviamente, o autor considera este último aspecto à luz da vida do exímio rabi Yeshua em continuidade com a história judaica. Todavia, no âmbito da fé cristã, o fundamento dessa singularidade repousa naqueles aspectos metafísicos que definem a Sua qualidade enquanto Redentor: é o Filho de Deus, a segunda pessoa da Trindade, o Mediador entre Deus e os homens. Por isso, o autor reconhece que o específico do anúncio cristão de Deus Pai em Jesus Cristo adquire status de Revelação, tanto pela Sua relação com Deus a nível real, quanto pela relação paternal de Deus com cada cristão

⁵ O autor explica que se trata de um acento maior no emprego ativo do que no passivo dentro da relação entre o pai e os filhos, ou melhor, entre Deus e os homens (GOSHEN-GOTTSTEIN, 2001, p. 26).

em virtude da participação destes na vida de Cristo (GOSHEN-GOTTSTEIN, 2001, p. 25). Diante deste panorama, o Deus Pai de amor, clemente e misericordioso, providente e digno de confiança que é revelado por Jesus em Seu Evangelho, ganha rosto e forma na pessoa e nas obras do Filho Unigênito, o qual pode ser definido, ao mesmo tempo, como meio e como mensagem dessa revelação definitiva de Deus (GRENIER, 1998, p. 134).

Além do mais, se se levam a sério as inúmeras passagens no evangelho de João nas quais se insiste na unicidade entre Deus e Jesus (Jo 10,30 e 14,9.11, por exemplo), o Reino, projeto de Deus anunciado por Jesus à humanidade, postula-se como algo a ser assumido pela comunidade cristã na qualidade de dado da Revelação tanto quanto a Boa Nova da filiação adotiva. Nessa lógica, o Pai e o Reino constituem, conjuntamente, como que dois eixos que direcionam os cristãos na nova vida adquirida pelo Batismo, cuja graça é a de conferir ao crente a qualidade de filho(a) de Deus (Jo 1,12-13). Boff, ao comentar sobre a terceira petição da Oração do Senhor, pontua que a característica do Reino de ser algo universal, implica tanto uma relação nova com Deus, enquanto Pai de todos, quanto uma reestruturação das relações humanas sob a dinâmica da fraternidade (BOFF, 1991, p. 72).

Vislumbrando essa ligação do Pai com cada batizado, e com cada pessoa que, em sua reta consciência acaba por orientar seus passos em direção ao Deus bondoso e misericordioso apresentado por Jesus, seria atípico, no horizonte da fé cristã, dissociar a dor dos filhos da dor do Pai ou vice-versa. Por isso, a ciência teológica, a partir de uma elaboração oriunda da cristologia, não pode deixar de acolher algumas questões filosóficas a respeito da vivência cristã fundamentada sobre a profissão de fé em um Deus que dizemos ser Pai, bem como o necessário resgate desse dado revelado que implica uma compreensão mais adequada para hoje.

2. A morte do Pai na contemporaneidade e as tarefas da teologia cristã hoje

Embora a paternidade divina, entendida como fato, como função e como símbolo, possa ser justificada e defendida, ela se mostra comprometida na contemporaneidade. Isso aparece, particularmente, em três instâncias antropológicas: a vida social (instituições), a vida familiar (o *paterfamilia*) e a religião (Deus como Pai). A crise religiosa, catalisada pela modernidade, continua crescente e se tornou uma crise de Deus e da experiência subjetiva da fé (VELASCO, 2014, p. 11). Os “mestres da

suspeita” (Freud, Marx, Nietzsche) lançaram duras críticas à religião, ao Deus cristão e, de modo particular, à paternidade de Deus, fortalecendo um processo que começou com a modernidade.

As duas Guerras Mundiais revelaram o silêncio de Deus ante as atrocidades humanas, trazendo problemas a fé. É a velha aporia de Epicuro, reabilitada com toda força: ou Deus quer tirar o mal do mundo e não pode; ou pode tirar, mas não quer; ou não pode nem quer; ou quer e pode – se quer e não pode, é impotente; se pode e não quer, não ama o ser humano; se não pode nem quer, não é Deus bom e é impotente; se pode e quer, então é Deus, mas por que não elimina o mal real, então? (QUEIRUGA, 1993, p. 116-118). Esse silêncio amadureceu, na compreensão filosófica, como uma morte: Deus está morto! É o vaticínio de Nietzsche.

Sartre, na mesma esteira, vai assumir essa morte a partir da experiência direta feita pelos indivíduos, na linha de uma fenomenologia da percepção da vida, dos outros e da própria liberdade. “A *certeza* passa – no arrazoado de Sartre – pela existência dos outros diante de mim, numa relação absolutamente imanente [...] A sua presença [de Deus] escapa à consciência do homem e, por isso, é uma ausência, ou uma *não-existência*” (STACCONE, 1991, p. 253, grifos do autor). Por isso, o homem é condenado a ser livre, a assumir o mundo a partir de sua solidão fundamental, sem recurso a qualquer potência ou amor superior que lhe estenda a mão. Não há pai legislador ou orientador, cabe a cada sujeito deliberar e arcar com o seu próprio projeto de vida.

A crítica recente ao pai, entretanto, acha a sua melhor expressão em Freud, com sua análise psicológica do papel e da figura do pai na estruturação da personalidade dos sujeitos. Andrés Torres Queiruga desenvolverá toda uma reflexão a partir da crítica freudiana, bem como da crítica marxista em sua obra *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*. Em síntese, esse teólogo formula a posição do pai da psicanálise assim:

O deus-pai é simplesmente o fantasma do homem-menino que não se atreve a enfrentar a realidade; é o fruto narcisista do desejo infantil de onipotência ou a projeção que aplaca o sentimento de culpa. Por isso mesmo deve ser abandonado. A religião é uma neurose infantil da humanidade que impede o crescimento adulto do homem: negar a deus-pai significa crescer, curar-se e ter acesso à própria autonomia (QUEIRUGA, 1993, p. 103).

Mais na base ainda, para Freud, o sentimento religioso se origina no medo e no desejo (PLÉ, 1969, p. 56-57). As pulsões primárias, ligadas ao instintivo na natureza do ser humano, são o que configuram esse medo e esse desejo. Para garantir sua própria segurança diante de um mundo hostil, bem como para alcançar alguma felicidade maior ou alguma realização, o ser humano projeta uma figura imaginária protetora e provedora, um pai-deus. O Deus cristão, com sua revelação como Pai de Jesus Cristo e Pai desejoso de ser correspondido pelos seus filhos criados, em um vínculo de profundo amor e troca de vida, surge como uma grande neurose coletiva nesse quadro teórico. Isso porque Ele impediria o enfrentamento maduro do medo, a circulação do desejo, enfim, o desenvolvimento da autonomia humana. Crer em Deus seria um ato de infantilidade cultural e psicológica (PLÉ, 1969, p. 57).

Aldous Huxley, o famoso escritor de *Admirável Mundo Novo*, tinha um profundo interesse no pensamento esotérico, xamânico, parapsicológico e, por conta disso, dedicou-se a estudar sobre questões religiosas, elaborando críticas ao Deus cristão. Para ele:

[...] a suposição de que Deus é uma pessoa real é culpada por muita coisa horrível na história mundial. Pois, logo que se comprime o fundo divino do ser dentro do esquema de uma 'pessoa' de determinada natureza, também a distinção entre o bem e o mal é elevada a uma altura absoluta. E isso, continua Huxley, impõe ao ser humano a tarefa, em consciência, de combater incondicionalmente 'o mal'. Aí já não é grande o passo para a queima de bruxas, para a inquisição e para a 'conversão' dos pagãos com todos os meios disponíveis (SUDBRACK, 2001, p. 76).⁶

Isso revela uma outra dimensão da crítica ao Deus cristão, não só a de uma paternidade infantilizadora, mas a de um Deus pessoal que incorpora a noção de bem. Por via contrária, a resistência ao mal ganha um caráter muito concreto de luta contra uma incorporação do próprio mal. Dar personalidade ao divino implicaria em dar personalidade ao maléfico. Com isso, tanto o pensamento sobre bem e mal (metafísico, ético, teológico), como o esforço por uma vida boa (práxis, política, terapêuticas) ficam condicionados a uma luta de braço entre duas forças pessoais, o bom Deus e o diabo mal. Tal posição comprometeria o pensar e o agir lúcidos, turvados pela afetação da

⁶ Neste seu livro, Sudbrack analisa diversos casos e temas ligados à psicologia da religião, inclusive as posições de Huxley.

escolha por um dos lados: é a tentação sempre presente do maniqueísmo ontológico, que anda abraçado com o fundamentalismo religioso⁷.

Até agora, o que se falou toca nos planos do filosófico e do psicológico. Há, todavia, uma forte crítica social ao deus-pai pregado pelo cristianismo. Seu protagonista foi Karl Marx, com suas análises de base dialético-imanentista. Pode-se elencar, sobretudo, três argumentos contra Deus no pensamento marxiano⁸. Em primeiro lugar, Deus não se impõe à experiência humana como algo evidente histórica ou psicologicamente, do contrário, Ele é uma abstração, um não-ser, por carecer de objetividade. Só o mundo objetivo existe realmente – essa é a ontologia materialista e imanentista de Marx (STACCONE, 1991, p. 98).

Em segundo lugar, tudo o que existe só pode ser – na ausência de uma transcendência objetiva – uma produção da espontaneidade da natureza ou o produto da ação humana sobre essa mesma natureza. E justamente aí se situa a condição autônoma do ser humano em relação a qualquer ser criador, bem como em relação à realidade que o circunda: ninguém o cria, mas ele se cria (subjetividade) e, na natureza, ele cria objetos (objetividade). Crer em Deus Pai, “criador do céu e da terra”, seria pura abstração da mente, com o risco terrível de extrair dos sujeitos históricos a sua autonomia como tais. Por fim, a própria ideia de ateísmo fica superada com esses raciocínios da dialética materialista, pois o Ser estaria reduzido à vida natural e histórica e toda posição religiosa ou reação a ela (os ateísmos) tornam-se procedimentos mentais ultrapassados (STACCONE, 1991, p. 99-100).

A partir dessas teses fundamentais, toda uma tradição de filosofia social foi desenvolvida: o marxismo. Juntamente com a psicanálise e com a filosofia contemporânea, ele compõe um conjunto de fontes de questionamentos incisivos e pertinentes às religiões e, particularmente, ao Deus cristão.

O que o pensamento marxista criticará será o cristianismo burguês, com seu ideário e a sua prática, surgido como uma reação ao mundo moderno que nascia, em teoria, com o Iluminismo e, em prática, com a Revolução Francesa (QUEIRUGA, 1993, p. 55). Essa configuração histórica da fé e, mais especificamente, da vida eclesiástica aparece como um efeito rebote ao novo trazido pela consciência da ilustração e pelas

⁷ Uma análise sagaz a respeito da heterodoxia como contestação dessa polarização ortodoxia-falsidade é feita por Rubem Alves (2005, p. 319-337) em sua obra *Religião e Repressão*. De passagem, citamos um trecho final de seu texto, onde o poder aparece como a questão chave na questão da verdade: “Também os hereges constroem inquisições. Em última análise, o fator determinante parece não ser as ideias, mas o poder. Os fortes estão condenados à verdade absoluta e à intolerância” (ALVES, 2005, p. 336).

⁸ Distinguímos o pensamento do próprio Marx (marxiano) da tradição originada por ele (marxista).

polêmicas da revolução. As altas classes, incluindo certo extrato do clero, lutaram para garantir seus lugares na sociedade e, juntamente com isso, a teologia não era capaz de lidar com toda a novidade do mundo que eclodia.

À debilidade interna de uma teologia “restaurada” e, por isso mesmo, mal-equipada para enfrentar a nova problemática, une-se a força externa da nova ideologia. [...] A burguesia, poderosa a partir do Iluminismo, dinâmica na consecução de seus sucessos e ancorada na crença geral do progresso, acaba impregnando toda a mentalidade coletiva, impondo seu estilo e seus ideais (QUEIRUGA, 1993, p. 59).

As vozes sociais mais altas, então, desprezavam qualquer paternidade de Deus que não fosse de acordo com os seus ideais. O “verdadeiro Deus” não aceitaria qualquer postura heterodoxa, nem nas ideias (o que seria heresia), nem nas ações (o que seria perturbação da ordem social ou, pior, diabólica revolução).

Esse quadro de questões contemporâneas desenhados até aqui desafiou a teologia clássica sobre Deus Pai. O primeiro artigo de fé dos credos cristãos está abalado e, por isso, surgem as perguntas: por que crer nesse Deus que já não faz mais sentido? Que credibilidade resta em Deus Pai, sentido como distante do ser humano por seu silêncio, morto para a história por sua obsolescência social, psicológica e filosófica? Como entregar a vida a um Pai que tolhe as potencialidades e a autonomia humanas?

Nota-se uma dupla urgência teológica: de um lado, mostrar a face de Deus Pai não oposta ao ser humano, mas como caminho para a plenificação da humanidade; de outro lado, ativar toda a criatividade da teologia da fé aprofundada pelo Concílio Vaticano II (VELASCO, 2014, p. 12), habilitando a teologia como um lugar para a demonstração da credibilidade de Deus e da pertinência da fé. Ambas as tarefas são executadas por Queiruga em sua obra referida acima, *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*.

Diante da crítica freudiana, Queiruga (1993, p. 103-110) elabora três respostas. A primeira, baseada na tradição, recorda que a paternidade de Deus tem referência analógica com a paternidade humana, mas a supera radicalmente como um símbolo muito maior do que a relação natural entre filho e pai. Até porque, considerando a riqueza do amor experimentado em Deus, seria até melhor descrevê-lo como Pai-Mãe, o que Queiruga só não faz para evitar a sobrecarga linguística. “Em todo caso, fica a constância de que a limitação é meramente de linguagem e que, onde dizemos ‘Pai’, deve-se ler simultaneamente ‘Mãe’” (QUEIRUGA 1993, p. 76).

A segunda resposta, baseada na psicologia religiosa, indica para os riscos de considerar, na paternidade de Deus, apenas o pior da experiência paterna humana, além de fantasiar uma libertação do humano quando não crê em Deus, que pode esconder outros modos de alienação, ligadas às estratégias do desejo e da vontade de potência. Em alguns casos, a rejeição de Deus traz implícita uma onipotência infantil tão imatura e perigosa como aquela do Deus todo-poderoso, culpabilizante e alienante do desejo.

A terceira resposta, baseada na ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur, aponta para o valor simbólico de Deus Pai, não amarrado pela fantasia do desejo humano, mas que possui ampla significação e leitura cultural, com implicações muito positivas para a vida humana com um todo. Nesse horizonte, a tarefa que fica em aberto é a depuração do fantasma do Pai, acusado pela dialética arqueológica de Freud e provocado pela dialética teleológica de Hegel. A integração desses dois movimentos dialéticos poderia libertar o símbolo do Pai, abri-lo para as suas virtualidades mais profundas, vinculadas ao amor e à vida. Nesse caso, além de resgatar o símbolo-Pai, fica patente que a austera crítica filosófica não apenas desmantela a figura paterna, mas pode garantir-lhe o seu melhor e um melhor lugar para ela na vida humana interior e social.

A respeito da crítica social, elaborada emblematicamente no marxismo, Queiruga elabora uma resposta à altura do anseio de liberdade. Destacam-se dois elementos dessa réplica: a opção preferencial pelos pobres como universalidade real e a experiência do *Abbá* (QUEIRUGA, 1993, p. 63-73). Sobre o primeiro elemento, o teólogo traça a existência de duas pretensões de universalidade, uma abstrata e outra concreta. O Reino de Deus só poderá se instalar, efetivamente, entre os humanos quando os menos favorecidos puderem ser favorecidos, antes de quaisquer outros. Esse seria o sinal de uma real preocupação universal, de um amor global como o amor testemunhado e anunciado por Jesus. A opção preferencial pelos pobres não é classista, mas a escuta dos mais necessitados, os “pobres de Javé” (como no AT), e a condição para que reine a justiça e a paz entre todos de modo real, e não apenas ideal.

Todavia, poderia se argumentar, esse posicionamento humanístico poderia advir de outras correntes de pensamento ou de fé. O que seria o propriamente cristão dessa atitude social que não aliena, mas liberta? É a prática do amor do Pai, Deus de ternura e Deus gratuito, que cuida e entrega sem pedir ou esperar retribuição, dando a cada um o que lhe é necessário. Isso “corta pela raiz o ‘princípio de troca’”. Porque – assumido seriamente – subverte todos os cálculos do egoísmo, convidados a dar tudo aos pobres, fazendo dos últimos os primeiros [...]” (QUEIRUGA, 1993, p. 68).

O que se pode perceber, à essa altura, é o papel fundante da teologia no esforço de renovar a prática, a comunicação e a receptividade da fé cristã, especialmente no que toca ao Deus Pai de Jesus. É ela quem, no mundo contemporâneo, avesso a toda forma de paternidade infantilizadora ou alienante, poderá atuar como propedêutica da experiência de fé autêntica, curando a própria fé, internamente, de suas idolatrias todas (QUEIRUGA, 1993, p. 75; 79). Para isso, precisará ser capaz de analisar, criticar e propor caminhos para as dimensões *a priori* do pensamento teológico, que são as emoções humanas (SUNG, 2016, p. 798), discernindo o que é fetiche e o que é Espírito dentro da cultura cristã e no seio dos sinais dos tempos de um mundo avesso ao Pai de Jesus Cristo (SUNG, 2016, p. 793-794).

3. A conversão da ideia de Deus Pai para uma vivência filial

O caminho percorrido até aqui, de constatação da incoerência de muitas posições à ideia de um Deus Pai e como isso foi revelado por Jesus, evidencia não só a necessidade de uma nova proposta capaz de atualizar a compreensão de Deus como Pai no contexto hodierno, senão que essa proposta carece dar conta de duas questões principais. São elas: as imagens que se criam e se reafirmam de Deus, às vezes conflitantes com a autonomia e a liberdade dos sujeitos, conquistadas a um alto valor; e a relação de Deus Pai com a experiência do Mal.

Fala-se de uma urgente e profunda necessidade de mudança na imagem/ideia que se têm individualmente e se anuncia eclesialmente de Deus (CASTILLO, 2010, p. 26-27), pois ela determina toda uma ética a ser colocada em prática. Em outras palavras, tal como se crê em Deus, enquanto concepção do mesmo, assim se vive, moralmente falando, e também se padece. Nas palavras de Queiruga,

Me diz como é tua oração, e te direi como é teu Deus; ou melhor: te direi como é tua imagem de Deus. Me diz como é teu Deus, e te direi como é tua oração; ou melhor te direi como deveria ser tua oração. Me diz como é a oração de tua Igreja, e te direi como está anunciando a Deus na cultura atual; melhor, te direi como está configurando nossa sensibilidade cristã (QUEIRUGA, 2020, p. 96, tradução livre).

Neste sentido, segundo Castillo, para bem compreender o Deus anunciado por Jesus e se relacionar adequadamente com Ele, urge “liquidar com as ‘falsas imagens de Deus’” (CASTILLO, 2006, p. 165), o que ele realiza a partir da contextualização e do

comentário de três perícopes importantes presentes nos Evangelhos de Mateus e Lucas. Atenhamo-nos a duas delas.

Contra a imagem de um Deus que ameaça, Castillo apresenta a parábola dos talentos, buscando recuperar seu sentido autêntico, que muito difere do que normalmente se costuma pregar, como ele afirma. Dizer, a partir dessa parábola, que Deus dá a cada pessoa determinada quantidade de bens e talentos, dos quais se deverá prestar contas ao mesmo, deturpa a parábola, falsifica seu sentido e reafirma a imagem de um Deus que é uma ameaça insuportável (CASTILLO, 2006, p. 167).

Antes de tudo, é preciso compreender que quando Jesus contava parábolas, estas não tinham originalmente sentido de exortação, mas estavam intimamente ligadas as circunstâncias concretas vividas por ele em determinado momento. Jesus viveu em contínuo conflito, sobretudo com as autoridades religiosas de seu tempo, sumos sacerdotes e mestres da lei. Daí que as parábolas manifestam essa realidade de luta, defesa, ataque e inclusive desafio contra o ouvinte, são verdadeiras “armas de combate” (CASTILLO, 2006, p. 167) no sentido de desarmar o adversário por meio da mensagem transmitida, veiculada por esse gênero literário.

A parábola dos talentos, localizada no Evangelho de Mateus logo antes do relato da paixão, é a ‘refutação última, feita por Jesus, das falsas ideias possuídas por aqueles que iam matá-lo muito em breve’ (CASTILLO, 2006, p. 168). A parábola deve ser compreendida de trás para frente, ou seja, a partir daquele que fora castigado e a explicação do porquê isso aconteceu. Jesus explica com clareza que o castigo se deu por conta de sua convicção a respeito de Deus, ou seja, via a Ele como “Senhor”, alguém do qual se deve temer, que “colhes onde não semeaste, ajuntas o que não espalhaste” (Mt 25,24), o que o impeliu a esconder o talento na terra.

Dessa sua compreensão e atitude, decorreu sua perdição. Ou seja, Jesus afirma nessa parábola que o medo desse Deus, justiceiro e ameaçador, paralisa e torna as pessoas que assim creem estéreis (CASTILLO, 2006, p. 169), amputam a sua autonomia e sua liberdade. Em outras palavras, “o Deus que ameaça, *com as contas que devem ser prestadas a ele até o último centésimo*, é um Deus que bloqueia e anula as pessoas, os grupos, as comunidades, as organizações” (CASTILLO, 2006, p. 169).

A compreensão de uma divindade que ameaça se opõe a própria revelação de Deus como aquele que ama, que é amor e, dessa forma, se relaciona com seus filhos numa proximidade que não sufoca, mas, sim, os torna protagonistas (FRANCISCO, 2022). Com essa parábola, Jesus confronta o Deus dos fariseus, justiceiro e ameaçador,

ressaltando ainda mais uma vez que estavam errados na compreensão sobre Ele, a quem serviam e sobre o qual pregavam a muitos, pois se tratava de um ídolo.

A segunda parábola apresentada por Castillo é a do “Filho Pródigo” (Lc 15,11-32), cujo título, segundo ele, já se mostra inadequado diante daquilo que corresponde a chave-de leitura para se compreender a mensagem evangélica (CASTILLO, 2006, p. 170). Longe de centrar-se no filho que desperdiçou e consumiu a herança do pai com coisas fúteis, a parábola, que se encontra no meio do capítulo 15 do Evangelho de Lucas, juntamente com as outras que existem neste capítulo, deseja ressaltar qual o procedimento de Deus com todos aqueles que andam extraviados ou vivem perdidos (CASTILLO, 2006, p. 170).

O contexto entorno no qual Jesus profere esta parábola é a acusação sofrida pelos escribas e fariseus a respeito de sua conduta com os pecadores, ou seja, era amigo das pessoas de má vida. Daí que Jesus, a fim de evidenciar a conduta do Pai, não se limita a contar a parábola da ovelha, mas revela até onde vai a sua misericórdia por meio da parábola do “Filho Perdido”, como prefere chamar Castillo (CASTILLO, 2006, p. 170), na perspectiva proposta por teólogos alemães.

Para o teólogo espanhol, nesta parábola encontramos duas ideias fundamentais. Em primeiro lugar, a evidência de que no texto não se diz em nenhum momento que o jovem voltou à casa de seu pai porque reconheceu seu pecado e seu arrependeu do que fez. Não se faz menção de verbos gregos como *epistrépho* (converter-se, mudar), nem *metamélomai* ou ainda *metanóia* (converter-se; conversão)⁹. Faz-se, sim, menção ao verbo “pequei” no discurso que o filho elabora para pronunciar ao seu pai. Porém, essa fórmula, “Pai, pequei contra o céu e contra ti” (Lc 15,18), tem origem no Antigo Testamento (Ex 10,16; 1Sm 7,6; 24,12; Dt 1,41), do hebraico *hâtá* (pecar) que significa “a-nômalo”, o “desviado”, numa perspectiva formal que apenas expressa o afastamento do sujeito da ordem estabelecida ou desvio do caminho reto (CASTILLO, 2006, p. 171).

A conclusão a que se chega é a de que “o filho percebe que se equivocou e isso o conduziu ao extravio e à miséria mais profunda” (CASTILLO, 2006, p. 172), e jamais de que desse texto se possa extrair ou elaborar um teologia do pecado e da conversão

⁹ Ratifica esse argumento uma recente tradução do Novo Testamento, publicado pelas Paulinas, 1ª reimpressão em 2016, no qual a referida perícopo de Lc 15, 11-32, no v. 17 apenas se diz do filho mais novo que “*Entrando em si mesmo, disse: ‘Quantos empregados de meu pai têm pão em abundância, enquanto eu aqui morro de fome [...]’*”. Da mesma forma na tradução proposta pela Bíblia Pastoral, 31ª reimpressão em maio 2020, e igualmente a versão da Bíblia de Jerusalém, fala-se do filho mais novo que “*Então caindo em si, [...]’*”, sem nenhuma referência as expressões de conversão ou arrependimento explicitamente.

(CASTILLO, 2006, p. 172). Até porque, antes mesmo do filho dizer os motivos pelos quais estava de volta, o pai o acolheu, tamanha era sua vontade de recebê-lo, pois “estava morto e voltou a viver”.

Em segundo lugar, e o mais chocante para Castillo, corresponde a atitude do outro filho, que, como observante irrepreensível da lei, é quem no final acaba recebendo uma séria repreensão de seu Pai. Em outras palavras, longe de ser filho, esse se apresentou durante a vida como verdadeiro cumpridor e observante da lei, mas o fez sempre “*com espírito e com mentalidade de fariseu*” (CASTILLO, 2006, p. 173), ou seja, aquele que era bom, se inflamando de orgulho de si e desprezo pelo “perdido”, já não reconhecia o outro como irmão.

O filho mais velho, longe de ver o pai como tal, o via como chefe a quem se deve submeter, mas também de quem se pode queixar quando não lhe dá aquilo de que tem direito (CASTILLO, 2006, p. 173). Desse modo, segundo Castillo, o filho mais velho é um paradigma com o qual todos nós, em certa medida, nos identificamos, isto é, com um comportamento farisaico em relação a um Deus justiceiro. Por sua vez, Jesus revela por meio desta parábola *como é Deus*, que vê os pecadores como pessoas “más”, porém “necessitadas e desamparadas”, aos quais o Pai espera. Quando de sua volta, ao avistá-los, tem suas entranhas comovidas e tomadas de compaixão correndo ao seu encontro (CASTILLO, 2006, p. 174). A conclusão a que se chega com isso, diz Castillo, é a de que

Deus não é como normalmente nós imaginamos. Deus é tão intimamente humano que nos desconcerta, a ponto de se tornar estranho, extravagante e, para alguns, certamente escandaloso. Dessa maneira, porém, nos revela precisamente não só sua profunda humanidade, mas o grau de desumanização a que chegamos, sem perceber, o que na maioria das vezes acontece conosco (CASTILLO, 2006, p. 175).

Será de acordo com essa mesma perspectiva, de uma profunda humanidade de Deus que nos desconcerta, que se deve compreender, ou melhor, rever como se dá a relação entre Deus e o mal. Se, por um lado, Deus realmente é bom, misericordioso no mais profundo de suas entranhas, assim como aquele que ama, capaz de dar a vida pelos seus amigos, na pessoa do Filho, como entender o mal, experimentado em seu poder destruidor e, de certa forma, muito mais permanente do que a graça de Deus? Trata-se de uma questão legítima que alguns teólogos contemporâneos como Andrés Torres

Queiruga e Adolphe Gesché se desafiaram a compreender de forma atualizada e coerente. Detenhamo-nos no que diz o primeiro deles.

Para Gesché, o deixar-se questionar pelo mal e questionar a presença de Deus diante do mal é profundamente necessário e humano (GESCHÉ, 2003, p. 16), pois se trata de uma experiência que toca a carne da história pessoal e coletiva dos sujeitos, do qual ninguém pode fugir, nem deve. Nessa perspectiva, dirá o autor, a visão e indignação dos ateus em relação ao Deus cristão, culpado pelo mal ou mesmo não existente devido ao mal, pode-se dizer que é um ato de fé mais profundo (GESCHÉ, 2003, p. 16), do que o esforço cristão de excluir Deus da discussão sobre o mal, um *pro Deum*, tentando salvaguardar o seu poderio e a sua transcendência longínqua dos dilemas humanos (GESCHÉ, 2003, p. 18).

Isso porque, segundo Gesché, com esta postura, os ateus acabam pressupondo a existência mesma de Deus, e o que na verdade se nega é uma determinada *ideia* de Deus, que é contradita pelo mal (GESCHÉ, 2003, p. 15), e a proibição do grito humano em relação a experiência do mal. Aliás, esse medo de envolver Deus nos problemas humanos se opõe a própria encarnação e impede uma experiência profunda da sua presença no *locus teologicus* por excelência: o ser humano e tudo aquilo que é verdadeiramente humano. Para o teólogo belga, “[...] aí onde o homem reage porque sangra e porque está animado por um desejo elevado, a questão deve ser acolhida e retomada” (GESCHÉ, 2003, p. 17).

Trata-se, portanto, de enfrentar a questão *In Deum*, “fazer com que o termo Deus a atravesse como uma ‘resistência’ e ver o que acontecerá” (GESCHÉ, 2003, p. 22); *Ad Deum*, dirigindo-se a Ele como a um tu; e *Cum Deo*, pois tornou-se uma questão não mais só humana, senão de Deus. Daí se descobre, com base nas escrituras e na revelação, “um Deus escandalizado com o mal” (GESCHÉ, 2003, p. 29) e que luta contra ele. Em outras palavras, Deus como um Sujeito ativo, o primeiro a se opor ao mal, seu adversário (GESCHÉ, 2003, p. 29). A perspectiva bíblica não dá uma resposta aos moldes filosóficos, e justamente por isso, supera essa forma de pensar ocidental que a tudo racionaliza. Ela manifesta que

Esse mal que surpreendeu toda a criação não deve ter espaço para nenhuma transigência, e deve ser combatido imediatamente. E Deus se apresenta de imediato, como aquele que está com o homem nessa luta. Ou, melhor talvez (sempre a formidável inversão), o homem descobre que a luta que ele trava, como é a mesma de Deus, ele trava com Deus, *cum Deo* (GESCHÉ, 2003, p. 30).

É dessa forma que, pode-se dizer, o homem leva até as últimas consequências o seu ato de fé no Deus de Jesus Cristo, que com a ressurreição de seu Filho, manifesta-se como adversário e vencedor do mal. Fazendo assim com que a perspectiva de um novo céu e de uma nova terra, onde não haverá mais choro, como propõe Ap, 21, 1-5, seja experimentado desde agora com o testemunho dos cristãos de que a eternidade com Deus tem suas raízes plantadas na história. É a irrupção do eterno no presente, tornando a certeza que a fé contém uma ação performativa dos cristãos na história e um modo diferente de encarar as questões que ela apresenta.

Em suma, compreender a Deus como Pai, tal como Jesus nos revelou, é se aproximar desse sem a pretensão de já saber quem é Deus. Pelo contrário, é deixar que a Palavra por excelência pronunciada pelo Pai, ou seja, o Verbo encarnado, desvele a nós a sua identidade. É acolher essa identidade que purifica nossas imagens, muitas vezes deturpadas por ídolos que se apresentam como deuses, para viver a felicidade de filhos no Filho, filhos adotivos de um Pai que não mede esforços para estar e viver conosco em tudo a fim de nos tornarmos humanos como Ele é.

Considerações finais

O percurso feito neste artigo começou no exame da revelação de Deus como Pai, por meio de Jesus Cristo, problematizou essa paternidade à luz das questões contemporâneas e encontrou seu termo na concretização ética da filiação derivada da experiência de Deus Pai.

Ficou esclarecida a novidade cristã da paternidade de Deus, mostrada na personalidade, nas obras e no ensino de Jesus. Não se trata apenas de uma paternidade analógica, como no caso do AT, em que “pai” era uma metáfora sobre Javé ou a sua invocação litúrgica, mas da transferência da experiência do próprio Jesus para os seus discípulos. A intimidade de Jesus conhece o Pai e assim O revela ao mundo. Uma hermenêutica bíblica centrada na imagem do Deus de Jesus Cristo oferece a oportunidade de uma redescoberta do Pai, ferido em sua imagem pela crise moderna e pós-moderna de Deus.

Além disso, ficou reconhecida a problemática sobre a paternidade, em suas expressões sociológicas, filosóficas e psicológicas. De fato, a relação com o pai humano, biológico ou simbólico, pode ser bastante controversa e, por isso, não é

suficiente para compreender a revelação cristã do Pai. Por isso, a teologia deve expor as suas próprias razões, à luz de suas próprias fontes, e demonstrar a legitimidade, a pertinência e a relevância da paternidade de Deus, que é diversa da paternidade dos humanos. Uma hermenêutica teológica radicada nas narrativas evangélicas abre o espaço para respostas eficazes às perguntas feitas sobre o Deus cristão.

Por fim, ficou confirmada a necessidade, quer prática, quer teórica, de se implicar os filhos de Deus em uma prática ética que revele essa sua filiação. Não basta ter um Deus Pai e crer nele, invocando-o em preces e celebrações, mas é preciso viver à altura do Pai. “Sede perfeitos como o vosso Pai é perfeito” (Mt 5,48). Uma hermenêutica ética que engaje os cristãos a partir de sua profissão de fé é um forte impulsionador para viver no Deus de Jesus Cristo, e não nos ídolos paternos que vão sendo criados a cada tempo.

Referências

- ALVES, Rubem. **Religião e Repressão**. São Paulo: Teológica/ Loyola, 2005.
- BOFF, Leonardo. **O Pai-Nosso: a oração da libertação integral**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.
- CASTILLO, José María. **A Ética de Cristo**. São Paulo: Loyola, 2010.
- CASTILLO, José María. **Deus e nossa Felicidade**. São Paulo: Loyola, 2006.
- FRANCISCO. **Regina Caeli**, 29 de maio de 2022. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2022/documents/20220529-regina-caeli.html>. Acesso em: 29 mai. 2022.
- GESCHÉ, Adolphe. **Deus para Pensar - O Mal**. São Paulo: Paulinas, 2003. v. 1
- GOSHEN-GOTTSTEIN, Alon. Deus o Pai no judaísmo rabínico e na cristandade: fundo transformado ou fundo comum?. **Journal of Ecumenical Studies**, v. 38, n. 4, Fall, 2001. Trad. Pedro Von Werden. Disponível em: <http://docplayer.com.br/63509427-Deus-o-pai-no-judaismo-rabinico-e-na-cristandade-fundo-transformado-ou-fundo-comum.html>. Acesso em: 30 mai. 2022.
- GRENIER, Brian. **Jesus, o Mestre**. São Paulo: Paulus, 1988.
- HOFIUS, Otfried. Pai. In BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Vila Nova, 2000. v. 2.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. **Repensar o mal: da ponerologia à teodiceia**. São Paulo: Paulinas, 2003.

QUEIRUGA, Andrés Torres. Seguimos hiriendo com nuestras palabras la ternura infinita de Dios Padre (Madre). *In Covid 19*. MA-Editores: 2020, p. 96-122.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Creio em Deus Pai: O Deus de Jesus como afirmação plena do humano**. São Paulo: Paulinas, 1993.

PIAZZA, Waldomiro O. **Religiões da Humanidade**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1991.

PIKAZA, Xabier. *PAI*. *In* PIKAZA, Xabier; SILANES, Nereo (orgs.). **Dicionário Teológico o Deus Cristão**. São Paulo: Paulus, 1988.

PLÉ, Albert. **Freud y la Religión**. Madrid: BAC, 1969.

STACCONI, Giuseppe. **Filosofia da Religião: o pensamento do homem ocidental e o problema de Deus**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

SUDBRACK, Josef. **Experiência Religiosa e Psiquê Humana: onde a religião e a psicologia se encontram**. São Paulo: Loyola, 2001.

SUNG, Jung Mo. Teologia da libertação e a revolução da estrutura mística do capitalismo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v.76, n. 304, p.792-819, out. 2016.

VELASCO, Juan Martín. Ser Crente Hoje. *In* ALEIXANDRE, Dolores; VELASCO, Juan Martín; PAGOLA, José Antonio. **Olhos Fixos em Jesus**. Petrópolis: Vozes, 2014.

Recebido em: 01/08/2022

Aprovado em: 31/10/2022