

FACULDADES EST  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

FERNANDO CARDOSO BERTOLDO

**SOFRIMENTO E CRUZ NO NEOPENTECOSTALISMO BRASILEIRO  
E EM JÜRGEN MOLTSMANN**

São Leopoldo

2021



FERNANDO CARDOSO BERTOLDO

**SOFRIMENTO E CRUZ NO NEOPENTECOSTALISMO BRASILEIRO  
E EM JÜRGEN MOLTMANN**

Tese de Doutorado  
Para a obtenção do grau de  
Doutor em Teologia  
Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação em Teologia  
Área de Concentração: Teologia  
Sistemática

Pessoa Orientadora: Dr. Oneide Bobsin

São Leopoldo

2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

B546s Bertoldo, Fernando Cardoso  
Sofrimento e Cruz no neopentecostalismo brasileiro  
e em Jürgen Moltmann / Fernando Cardoso Bertoldo ;  
orientador Oneide Bobsin. – São Leopoldo : EST/PPG,  
2021.  
151 p. ; 31 cm

Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de  
Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo,  
2021.

1. Moltmann – Jürgen -1926 -. 2. Sucesso -  
Aspectos religiosos. 3. Pentecostalismo. I. Bobsin,  
Oneide, orientador. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

FERNANDO CARDOSO BERTOLDO

**SOFRIMENTO E CRUZ NO NEOPENTECOSTALISMO BRASILEIRO E EM  
JÜRGEN MOLTSMANN**

Tese de Doutorado  
Para a obtenção do grau de  
Doutor em Teologia  
Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação em Teologia  
Área de Concentração: Teologia  
Fundamental Sistemática

Data de Aprovação: 11 de agosto de 2021

PROF. DR. ONEIDE BOBSIN (PRESIDENTE)  
Participação por webconferência

PROF. DR. FLÁVIO SCHMITT (EST)  
Participação por webconferência

PROF. DR. VALÉRIO GUILHERME SCHAPER (EST)  
Participação por webconferência

Prof.<sup>a</sup> DR.<sup>a</sup> MARY RUTE GOMES ESPERANDIO (PUCPR)  
Participação por webconferência

PROF. DR. RUDOLF EDUARD VON SINER (PUCPR)  
Participação por webconferência



*Dedico esta Tese de Doutorado a todas as amigas e aos amigos que me incentivaram e acreditaram que um dia esse momento se concretizaria...a vocês, minha eterna gratidão!*





## **AGRADECIMENTOS**

Ao Prof. Dr. Oneide Bobsin, por ter dado continuidade à minha orientação após a qualificação do doutorado, compartilhando seu vasto conhecimento na área da presente pesquisa e, também, pela liberdade que me concedeu na escrita da Tese de Doutorado, sem nunca deixar de sempre ter uma leitura muito cuidadosa da mesma.

Ao Prof. Dr. Rudolf Von Sinner, que me acompanhou do início dessa trajetória até a qualificação, sempre de maneira muito solícita e amigável, demonstrando que rigor acadêmico e afetividade não são mutuamente excluídos e, sim, pode ser uma relação muito benéfica quando aliados.

Aos demais professores da Pós-Graduação em Teologia da Faculdade EST com quem tive a alegria de conviver ao longo desses quatro anos, não só pela excelência do ensino, mas, principalmente, pelo ambiente acolhedor proporcionado e, também, pelas inúmeras trocas sempre muito valiosas e de grande aprendizado.

Aos colegas do mestrado e do doutorado pelos momentos agradáveis que passamos juntos, com boas conversas durante as aulas e, também, nos intervalos, nos quais, entre alguns cafés, com muitas discussões calorosas, aprendi o prazer de se fazer Teologia, não só a acadêmica, mas assim, a da convivência, demonstrada com respeito e humildade diante de opiniões convergentes e conflitantes com a minha.

À minha esposa Etiane, por tudo o que fez por nós dois ao longo desses anos, sem os quais dificilmente essa trajetória teria chegado ao fim. Entendeu os momentos de crise e desafios advindos da escrita da Tese. Soube compreender, com muito respeito e dedicação, os conflitos gerados ao longo do Doutorado sem nunca deixar de me incentivar, mesmo quando até eu duvidei.

À CAPES, pela bolsa de doutorado concedida que me permitiu fazer a pesquisa, do contrário teria sido inviável. Em momentos desafiadores como os atuais para a pesquisa, órgãos de fomento à pesquisa e demais pesquisadores têm

lutado para que a pesquisa continue. Sigamos lutando para que essa chama permaneça viva!

Meu muito obrigado!

*Para ir além do bojador, tem que ir além da dor.*

Fernando Pessoa



## RESUMO

A presente tese de doutorado realiza um estudo comparativo entre a Teologia da Prosperidade no contexto do Brasil, com base na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), e a Teologia da Cruz, segundo a perspectiva do teólogo alemão Jürgen Moltmann. Na primeira parte, apresenta uma introdução à temática do sacrifício, que inicia com uma leitura antropológica, posteriormente bíblica, para depois apresentar o enfoque psicanalítico, instrumento de análise da tese para discutir questões referentes ao sofrimento e à culpa. Também nessa primeira parte destaca a leitura teológica do sacrifício na Teologia da Prosperidade, assentada no sacrifício do dinheiro. Na segunda parte, a leitura teológica da Teologia da Prosperidade se dá com base em uma leitura fenomenológica, contrapondo ao que se apresenta na tese ser a Teologia Tradicional. Em seguida, enfoca a escatologia do cotidiano que se defende estar na base da Teologia da Prosperidade. A segunda parte da tese finaliza apresentando outros difusores e aspectos da Teologia da Prosperidade com base na leitura teológica da mesma. Na terceira parte, destaca a Teologia da Cruz segundo a compreensão de Jürgen Moltmann. Inicia com uma contextualização da vida e obra de Moltmann para, posteriormente, apresentar a Teologia da Esperança e, também, apresentar os caminhos que conduzem a Teologia da Cruz após as correções da Teologia da Esperança feitas por Moltmann. Nessa Terceira parte, apresenta as contribuições do diálogo teológico psicanalítico demonstrado por Moltmann como forma de mostrar que o amadurecimento da religião precisa passar pelo fogo da crítica, assim apresentando a presença de sofrimento e culpa na Teologia da Cruz, utilizando o instrumento da psicanálise de Sigmund Freud. Na quarta e última parte, desenvolve um estudo comparativo entre a Teologia da Prosperidade e a Teologia da Cruz, com base em Moltmann, para verificar as contradições presentes, dialogando com a psicanálise Freudiana. Destaca-se que na Teologia da Prosperidade não há a presença do sofrimento, nem da culpa, uma religião sem crítica e infantilizada, uma vez que o sacrifício do dinheiro suprime a necessidade de sofrimento e culpa. Na Teologia da Cruz e religião internaliza o sofrimento e a culpa, com crítica e de forma madura. Por fim, nas considerações finais enfatiza-se o fato de que a Teologia da Cruz faz uma teologia calcada na Teologia da Gratuidade encontrada na Sagrada Escritura, e a Teologia da Prosperidade se distancia da Bíblia uma vez que suas afinidades eletivas com o neoliberalismo não encontram respaldo bíblico e, sim, se trata de uma religião puramente com viés socioeconômico, baseada em promessas de riqueza, saúde e prosperidade.

**Palavras-chave:** Sofrimento. Cruz. Teologia da Prosperidade. Teologia da Cruz. Jürgen Moltmann.



## ABSTRACT

This doctoral dissertation makes a comparative study between the Theology of Prosperity in the context of Brazil, based on the Universal Church of the Kingdom of God (IURD), and the Theology of the Cross, according to the perspective of the German theologian Jürgen Moltmann. In the first part, it presents an introduction to the theme of sacrifice, which begins with an anthropological reading, later biblical, and then presents the psychoanalytic approach, an instrument for analyzing the dissertation to discuss issues related to suffering and guilt. Also in this first part, it highlights the theological reading of sacrifice in the Theology of Prosperity, based on the sacrifice of money. In the second part, the theological reading of Prosperity Theology is based on a phenomenological reading, contrasting with what is presented in the dissertation as Traditional Theology. Then, it focuses on the eschatology of everyday life that is claimed to be at the base of the Theology of Prosperity. The second part of the dissertation ends by presenting other diffusers and aspects of Prosperity Theology based on its theological reading. In the third part, it highlights the Theology of the Cross according to Jürgen Moltmann's understanding. It begins with a contextualization of Moltmann's life and work to, later, present the Theology of Hope and also present the paths that lead to the Theology of the Cross after the corrections of the Theology of Hope made by Moltmann. In this third part, it presents the contributions of the psychoanalytical theological dialogue demonstrated by Moltmann as a way to show that the maturing of religion needs to go through the fire of criticism, thus presenting the presence of suffering and guilt in the Theology of the Cross, using the instrument of Sigmund Freud's psychoanalysis. In the fourth and last part, it develops a comparative study between the Theology of Prosperity and the Theology of the Cross, based on Moltmann, to verify the present contradictions, dialoguing with Freudian psychoanalysis. It is noteworthy that in the Theology of Prosperity there is neither suffering nor guilt; it is an uncritical and childish religion, since the sacrifice of money suppresses the need for suffering and guilt. In the Theology of the Cross, religion internalizes suffering and guilt, critically and maturely. Finally, the final considerations emphasize the fact that the Theology of the Cross does a theology based on the Theology of Gratuity found in Sacred Scripture, and the Theology of Prosperity distances itself from the Bible since its elective affinities with neoliberalism do not encounter Biblical support and, instead, is a religion with a purely socioeconomic bias, based on promises of wealth, health and prosperity.

**Keywords:** Suffering. Cross. Prosperity Theology. Theology of the Cross. Jürgen Moltmann.





## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>17</b>
<b>2 A TEMÁTICA DO SACRIFÍCIO.....</b>	<b>21</b>
2.1 FREUD E AS RELAÇÕES ENTRE SACRIFÍCIO E NEUROSE.....	27
2.3 TEOLOGIA DA PROSPERIDADE: ORIGENS E A TEMÁTICA DO SACRIFÍCIO .....	31
2.4 RESUMO CRÍTICO DO CAPÍTULO .....	46
<b>3 LEITURAS DE DIFERENTES PERSPECTIVAS DA TEOLOGIA DA PROSPERIDADE NO NEOPENTECOSTALISMO .....</b>	<b>49</b>
3.1 DESCRIÇÃO FENOMENOLÓGICA DA TEOLOGIA DA PROSPERIDADE.....	51
3.2 UM DESLOCAMENTO TEOLÓGICO .....	64
3.3 OUTROS DIFUSORES E ASPECTOS DA TEOLOGIA DA PROSPERIDADE .	74
3.4 RESUMO CRÍTICO DO CAPÍTULO .....	77
<b>4 A TEOLOGIA DA CRUZ EM JÜRGEN MOLTSMANN .....</b>	<b>81</b>
4.1 PARÂMETROS PARA UMA TEOLOGIA DA CRUZ EM JÜRGEN MOLTSMANN .....	82
4.2 DIÁLOGO TEOLÓGICO-PSICANALÍTICO: CONTRIBUIÇÕES PARA TEOLOGIA DA CRUZ EM MOLTSMANN .....	88
4.3 DA ILUSÃO RELIGIOSA PSICANALÍTICA À MATURIDADE DA RELIGIÃO NO DEUS CRUCIFICADO .....	91
4.4 DA INFANTILIDADE PSÍQUICA À LIBERTAÇÃO DAS PROJEÇÕES DE ÍDOLOS RUMO À MATURIDADE CRISTÃ.....	93
4.5 A REALIDADE DA PROMESSA APOCALÍPTICA E A TEOLOGIA DA ESPERANÇA .....	98
4.6 A TEOLOGIA DA ESPERANÇA E OS CAMINHOS QUE A LEVAM A UMA TEOLOGIA DA CRUZ .....	102
4.7 RESUMO CRÍTICO DO CAPÍTULO .....	109
<b>5 ANÁLISE COMPARATIVA ENTRE A TP E A TEOLOGIA DA CRUZ DE MOLTSMANN: CAMINHOS E DESCAMINHOS DE UMA SIGNIFICATIVA CONTRADIÇÃO.....</b>	<b>111</b>
5.1 O SOFRIMENTO SEGUNDO A TP E A TEOLOGIA DA CRUZ EM DIÁLOGO COM A PSICANÁLISE .....	113
5.2 SOFRIMENTO NO DIÁLOGO TEOLÓGICO (CRUZ) – PSICANALÍTICO: À GUIA DE CONCLUSÃO.....	126
5.3 RESUMO CRÍTICO DO CAPÍTULO .....	136

<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>139</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>143</b>

# 1 INTRODUÇÃO

Na presente tese de doutorado, apresentamos uma análise comparativa entre a Teologia da Prosperidade, segundo a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), e a Teologia da Cruz, de acordo com a perspectiva do teólogo alemão Jürgen Moltmann, com base nos conceitos de sofrimento e cruz.

Os objetivos visam tratar de uma leitura crítica da Teologia da Prosperidade a partir da Teologia da Cruz de Moltmann, e na medida que verificarmos os pontos de contradição de ambas as Teologias, tentar provar que a Teologia da Prosperidade não supera a Teologia da Cruz de Moltmann.

Também faz um levantamento da Teologia da Prosperidade, analisando sua teologia e também a gênese de seu percurso histórico, e em que medida ela não supera a Teologia da Cruz de Moltmann para assim, compreender as raízes da teologia da cruz em Jürgen Moltmann observando os aspectos centrais e também em que medida ela não pode ser superada pela Teologia da Prosperidade a partir das contradições existentes entre ambas as teologias e verificar pontos de divergência entre a Teologia da Cruz e da Teologia da Prosperidade a partir de uma leitura dos fundamentos de suas teologias para analisar a Cruz e Sofrimento ou ausência destes na Teologia da Prosperidade e também a Cruz e Sofrimento na Teologia da Cruz de Jürgen Moltmann.

A pesquisa se delineou a partir de estudo em materiais disponíveis em fontes bibliográficas, priorizando obras primárias sobre teólogos da prosperidade e Jürgen Moltmann, tanto as disponíveis em português, bem como as em literatura estrangeira. Além de publicações físicas, também se buscou em publicações em revistas virtuais e em banco de dados do CNPq/Capes de teses.

No capítulo um, sobre uma introdução à temática do sacrifício, começamos apresentando o mesmo segundo uma ótica antropológica, a partir de diversos referenciais teóricos, para abordar o que vem a ser o sacrifício. Em seguida, tomamos o enfoque bíblico sobre o sacrifício, apresentando, assim, uma leitura panorâmica acerca da temática. Na sequência do capítulo, introduzimos a leitura psicanalítica do sacrifício alicerçados nas obras sobre religião de Sigmund Freud. Trata-se de um aporte teórico como instrumento de análise a respeito das questões

de sofrimento e de culpa presentes na Teologia da Prosperidade e, também, na Teologia da Cruz. Ainda nesse capítulo, introduzimos a temática do sacrifício na Teologia da Prosperidade, destacando referenciais teóricos sobre as origens norte-americanas da Teologia da Prosperidade para, depois, contextualizarmos a teologia da prosperidade no Brasil. A partir disso, iniciamos uma leitura teológica sobre a Teologia da Prosperidade segundo o sacrifício do dinheiro.

No capítulo dois, damos continuidade à leitura teológica da Teologia da Prosperidade, começando por uma leitura fenomenológica a partir de seus fundamentos e sua forma de cooptação de fiéis com base na temática do sacrifício do dinheiro. Diante dessa introdução a uma leitura teológica acerca da Teologia da Prosperidade, exibimos uma contradição em relação ao que entendemos ser na presente tese, a teologia tradicional, onde há uma formação mais rigorosa, tanto da perspectiva acadêmica quanto da sistemática. É a teologia aprendida em seminários, cursos de bacharelado em teologia, dentre outras instituições que buscam uma formação sólida de teólogo ou teóloga.

Assim, ao longo do capítulo expomos nossa compreensão sobre a Teologia da Prosperidade como sendo uma escatologia do cotidiano, amparada em fundamentações sociológicas para agregar à nossa leitura teológica da Teologia da Prosperidade. Ainda nesse capítulo, apontamos enfoques e outros difusores da Teologia da Prosperidade, retomando as raízes já elencadas no capítulo inicial, e dando sequência à nossa leitura teológica dessa teologia fundamentada, em nosso entendimento, sobre o sacrifício do dinheiro. Fizemos contrapontos a essa forma de sacrifício com suporte em muitos teólogos, tanto luteranos quanto católicos. Introduzimos as contradições que encontramos entre uma leitura neopentecostal do sacrifício, onde o dinheiro deve ser sacrificado, e cujo sacrifício deve partir de todas as pessoas, contrapondo-se ao que entendemos ser uma teologia tradicional, rigorosamente acadêmica e sistemática, a qual apresenta o sacrifício de Jesus Cristo como único e irrepetível, inaugurando, assim, a Teologia da Gratuidade encontrada na Bíblia. Finalizamos o capítulo apontando para um panorama geral sobre a nossa leitura teológica da Teologia da Prosperidade, partindo das já referidas categorias de sacrifício, escatologia e soteriologia, e, também, já inserindo nossas primeiras críticas à Teologia da Prosperidade.

No capítulo três, destacamos a teologia de Jürgen Moltmann, referência central da presente tese. Iniciamos o capítulo apresentando uma introdução à vida e obra de Moltmann, uma vez que sua obra é carregada de traços autobiográficos que precisam ser contextualizados para uma compreensão mais sólida de seu trabalho acadêmico. Destacamos a compreensão da Teologia da Cruz, segundo a perspectiva de Moltmann, apoiados em sua leitura apresentada em sua obra “O Deus Crucificado”, de 1972, utilizada para compreender e fundamentar nossa compreensão da Teologia da Cruz que serve como base para contrapontos à Teologia da Prosperidade.

Desenvolvemos um diálogo teológico psicanalítico segundo as contribuições que a psicanálise pode trazer para Teologia da Cruz. O amadurecimento psíquico, assim como também o amadurecimento religioso, que a psicanálise pode proporcionar à teologia é importante para o abandono de projeções infantis, abrindo caminho para uma maturidade religiosa. Nesse caso, o referencial utilizado é o capítulo “Hermenêutica psíquica da libertação”, presente na obra “O Deus crucificado”, que apresenta as contribuições da psicanálise para o amadurecimento religioso.

Posteriormente, indicamos os caminhos que levam à Teologia da Cruz, segundo Moltmann, ancorados em sua “Teologia da Esperança”, de 1964, obra anterior e, na qual, posteriormente, ele corrige suas leituras da Teologia da Esperança assentado na Teologia da Cruz. Concluimos o capítulo fazendo uma análise crítica da Teologia da Cruz na obra de Moltmann, elencando aspectos de sofrimento e culpa, como também seus desdobramentos teológicos.

No capítulo quatro estabelecemos um estudo comparativo entre a Teologia da Prosperidade e a Teologia da Cruz, fundamentados na leitura de Moltmann. Desenvolvemos uma leitura do sacrifício do dinheiro sob a ótica da Teologia da Prosperidade. Elencamos aspectos referentes à ausência de sofrimento e culpa presentes nessa Teologia, tendo em vista que, a partir da leitura teológica que fizemos dela, o sacrifício do dinheiro acaba suprimindo as questões referentes ao sofrimento e à culpa.

Dando continuidade a esse debate, e se tratando do problema central dessa tese, dialogamos com a Teologia da Cruz de Moltmann, demonstrando as contradições existentes entre ambas as teologias com base nas categorias

teológicas de sacrifício, escatologia e soteriologia. Esse debate se dá com a psicanálise para apresentar as questões referentes ao sofrimento, Cruz e culpa presentes, segundo a nossa ótica, na Teologia da Cruz, conforme os moldes que entendemos ser a teologia tradicional, e ausentes na Teologia da Prosperidade, uma vez que o sacrifício do dinheiro suprime a necessidade de sofrimento e culpa.

Ainda nesse capítulo final, mostramos possíveis contribuições da psicanálise para o diálogo teológico psicanalítico. Destacamos contribuições para se discutir as questões de sofrimento e culpa. Enfatizamos como a leitura tradicional do sofrimento e da culpa pode ser essencial para uma compressão da Teologia da Cruz em Moltmann. Também destacamos a nossa compreensão acerca das distorções feitas pela Teologia da Prosperidade. Concluimos o capítulo com um resumo crítico das contradições existentes entre a Teologia da Prosperidade e a Teologia da Cruz, segundo a perspectiva de Moltmann, em diálogo com a psicanálise, aporte teórico e fundamental nessa tese de doutorado, para elencar e discutir as questões referentes ao sofrimento, à cruz e à culpa.

Nas considerações finais, expomos nossas conclusões sobre as discussões apresentadas ao longo da presente tese de doutorado e, assim, elencamos nossas leituras e críticas das contradições entre as duas perspectivas teológicas que encontramos ao longo da presente pesquisa.

## 2 A TEMÁTICA DO SACRIFÍCIO

Nesse capítulo apresentaremos algumas concepções clássicas sobre o sacrifício a partir de algumas ideias fundamentais de autores que discorrem sobre essa temática. Para introduzir o assunto, apresentamos a obra de Georges Bataille, “Teoria da religião”, que, apesar de ser muito complexa, é seguidamente citada em diversos artigos, tese, etc. Bataille aponta que:

O princípio do sacrifício é a destruição, mas, ainda que chegue por vezes a destruir inteiramente (como no holocausto), a destruição que o sacrifício quer operar não é o aniquilamento. É a coisa – somente a coisa – que o sacrifício quer destruir na vítima. O sacrifício destrói os laços de subordinação reais de um objeto, arranca a vítima do mundo da utilidade e a devolve àquele do capricho ininteligível. Quando o animal ofertado entra no círculo onde o sacerdote o imolará, ele passa do mundo das coisas – fechadas ao homem e que não são nada para ele, que ele conhece apenas de fora – para o mundo que lhe é imanente, íntimo, [...].<sup>1</sup>

A apresentação de Bataille traz importantes aspectos para discutir a temática do sacrifício tendo em vista que no momento do sacrifício do animal, se extrai “a coisa” que faz com que o que há de profano no animal entre na esfera do sagrado. Assim, devolve o animal a um mundo ao qual ele já pertence. Por esta razão, é necessário trazer outros aspectos de seu estudo: “Eu te retiro, vítima, do mundo onde estavas e onde só podias estar reduzida ao estado de uma coisa, tendo um sentido exterior à sua natureza íntima. Eu te chamo de volta à intimidade do mundo divino, da imanência profunda de tudo o que é.”<sup>2</sup> Bataille também apresenta nessa primeira parte da obra a questão de que no sacrifício, o sacrificante não presta a atenção nas relações reais, ao passo que, na mediada em que se tenta devolver um animal ao mundo do inefável, ele não pode se posicionar, se tratando, então, de uma interpretação puramente do sacrificante.

Assim, é possível ter uma compreensão sobre o sacrifício a partir da concepção das religiões de matriz africana, sendo um assunto central para esse capítulo. A IURD tende a criticar duramente os sacrifícios nas religiões de matriz africana, pois, segundo ela, há um derramamento de sangue desnecessário. Quem se aproxima de Bataille é o teólogo José Severino Croatto, que compreende que

---

<sup>1</sup> BATAILLE, Georges. **Teoria da Religião**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. p. 39.

<sup>2</sup> BATAILLE, G., 2015, p 39-40.

“Sacrificar é converter em sagrado o que é entendido como “oferenda” do sacrifício.”<sup>3</sup>Croatto faz uma tipologia do sacrifício: oblação, expiação e de comunhão. Também a oração é vista como um rito.

Croatto vai se ancorar na Fenomenologia de Geo Widengren, tendo em vista sua importância acerca da temática do sacrifício, como também para ter uma conceituação mais ampla.

Por “sacrifício” se entende la acción religiosa, el rito, que, mediante la consagración a uma divindade de um ser vivo, uma espécie vegetal, um líquido o um objeto – si se trata de um ser vivo, com o sin imolación -, crea um vínculo entre esa divindad y la persona que lleva a cabo el rito; todo ele bajo el supuesto de que dicho rito puede influenciar a divindade em el sentido pretendido por el oferente.<sup>4</sup>

Por esta razão, “O sacrifício, portanto, não passa de uma forma de “diálogo”, com dons que valem, sobretudo, como expressão do empenho no diálogo. A natureza do dom e a forma como é oferecida são, certamente, elementos dignos de atenção, porque indicam os significados particulares do sacrifício, mas, no fundo, permanece o significado primordial: uma prece com dons.”<sup>5</sup>

Também Jean Cazeneuve, na obra “Sociologia do Rito”, segue na mesma perspectiva de Croatto uma vez que o sacrifício é apresentado no capítulo em que é desenvolvido o problema da prece e oblação. Outro importante antropólogo, Marcel Mauss, que abordaremos ao longo do capítulo, defende que o sacrifício torna possível a comunicação entre profano e sagrado por meio do sacrifício da vítima. Cazeneuve resume o seu capítulo sobre sacrifício, oblação e prece relatando que:

Desde o sacrifício totêmico, no decurso do qual o animal totêmico é comido pelos membros do seu clã, até os rituais mais elaborados do Deus que se sacrifica a si próprio para renascer em seguida, como se observa nos ritos agrários, a evolução é longa e complexa. Vemos então atenuarem-se as contradições primitivas entre a necessidade que os homens têm do sobrenatural e o princípio segundo o qual os deuses não poderiam cumprir a sua tarefa, senão graças aos homens. Quando o deus se sacrifica a si próprio, e, pela sua morte, chama os humanos a elevarem-se acima da sua condição recebida, as tendências antitéticas do tabu e da magia são verdadeiramente transcendidas e conciliam-se numa verdadeira síntese. Então, a sublimação religiosa eleva-se, finalmente acima das suas contradições.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> CROATTO, José Severino. **As Linguagens da Experiência Religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 365.

<sup>4</sup> WIDENGREN, Geo. **Fenomenologia de la Religión**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976. p. 357.

<sup>5</sup> PIAZZA, W. O. **Introdução à Fenomenologia Religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 116.

<sup>6</sup> CAZENEUVE, Jean. **Sociologia do Rito**. Porto: RES-Editora, LTA. 1987. p. 267.



Desta forma, “O sacrifício assume então a forma de um ‘diálogo’ no qual o homem, através de coisas sacrificadas, adora, súplica, expia, agradece, isto é, manifesta toda a gama de suas relações pessoais para com Deus, e este responde na mesma linguagem, concedendo os seus favores.”<sup>7</sup>

Richard E. Averbeck, em sua análise das diversas teorias sobre o rito sacrificial, critica a adoção de tais definições sem um crivo acrítico, pois segundo o autor, tais visões antropológicas e sociológicas podem não fazer jus ao “*sitz im leben*” bíblico. Assim, Averbeck argumenta que:

(a) a teoria psicológica da redução da ansiedade através da oferta de sacrifícios a uma divindade; (b) os vários tipos de explicações míticas / rituais, em que o ritual de matar o animal representava e repetia o assassinato do deus ou do rei em benefício (c) e as teorias mágicas, que sugerem que, de uma maneira ou de outra, a destruição da vítima sacrificial liberou uma força mágica que se acumulou em benefício do(s) ofertante(s). No entanto, nenhuma dessas visões possuem apoio substancial nas Escrituras, embora sejam de fato fenômenos que podem ser encontrados em muitos outros sistemas rituais religiosos.<sup>8</sup> (tradução nossa).

Por isso, necessita-se verificar o ritual sacrificial a partir de um referencial bíblico-teológico para complementaridade do assunto. Ao analisar o termo sacrifício nas escrituras encontramos 255 referências<sup>9</sup>, sendo 223 somente no Antigo Testamento. Os livros que encontram um número maior de referência a sacrifício são levíticos (34), Números (22), 2 Crônicas (20) e Êxodo (18). Essa análise ainda não inclui termos correlatos como as diversas ofertas, oblações, holocaustos, entre outros termos que serão excluídos dessa nossa análise por motivos de parcimônia.<sup>10</sup>No Antigo Testamento o principal termo hebraico é *zḅh*, utilizado 156

<sup>7</sup> PIAZZA, 1983, p. 111.

<sup>8</sup> AVERBECK, R. E.; VANGEMEREN, W. A. (eds.). **NIDOTTE**. Accordance electronic edition, version 2.5. Grand Rapids: Zondervan, 1997. p. 997. Disponível em <<https://accordance.bible/link/read/NIDOTTE#45249>>. Acesso em 30 mar. 2019. "(a) *the psychological theory of anxiety reduction through offering sacrifices to a deity; (b) the various kinds of myth/ritual explanations, wherein the ritual slaying of the animal represented and replayed the slaying of the god or the king for the benefit of the society; (c) and the magical theories, which suggest that, in one way or another, the destruction of the sacrificial victim released a magical force that accrued to the benefit of the offerer(s). None of these views have any substantial support in Scripture, although they are indeed phenomena that can be found in many other religious ritual systems.*"

<sup>9</sup> A análise foi feita na Bíblia com tradução de Almeida, atualizada, utilizando o software <Accordance Bible Software>.

<sup>10</sup> Entre os principais tipos de ofertas, destacam-se: 1) oferta de holocausto (*’ōlā*); oferta pacificadora (*šēlāmîm*); 3) oferta pelo pecado (*ḥattā’t*); 4) oferta pela culpa (*’āšām*); 5) oferta de grãos; 6) oferta das primícias. REID, D. G.; EVANS, C. A.; PORTER, S. E. (eds.) **DNTB**. Accordance electronic edition, version 2.4. Downers Grove: InterVarsity Press, 2000, p. 1038-1039.

vezes<sup>11</sup>, e traduzido como sacrifício(s), enquanto no Novo Testamento destaca-se o termo *θυσία*, que ocorre 28 vezes, e sua forma verbal *θύω*, que ocorre 14 vezes.

Salmos 106:38 indica uma corrupção de Israel a ponto de sacrificar crianças por influência de outros povos. Há uma indicação de que o termo tenha surgido em relação ao termo acádio *zību*, que indica uma oferta alimentícia, relação nem sempre aceita por estudiosos. Conforme Averbeck, “o termo hebraico *זב*, aramaico *זב*, e Ugarítico *dbh*, que se referem a animais mortos como sacrifícios, podem representar, se a etimologia estiver correta, uma especialização diferente daquela no Acádio”<sup>12</sup> (tradução nossa). Ainda assim, o autor sugere que parece que o termo sugere uma espécie de sacrifício que não se limita ao sacrifício de animais. Vale ressaltar que o valor do sacrifício tanto na cultura ugarítica quanto hebraica era com finalidade de ligação e comunhão entre o ofertante e o deus ao qual era ofertado.<sup>13</sup>

Mas a análise das ideias contidas nas práticas sacrificiais torna-se particularmente difícil por causa do grande número de costumes do Antigo Testamento relativos aos sacrifícios e que não são produtos da fé em Javé. Na região cultivada, Israel entrou num sistema de costumes sagrados muito antigo e largamente difundido. Somente com o tempo é que foi introduzindo nesse sistema suas próprias representações. No que concerne aos ritos particulares do sacrifício, a evolução se processa de maneira diferente da dos outros povos. Os ritos se mantêm e são observados até as épocas mais recentes num conservadorismo surpreendente. As representações, porém, são móveis e se modificam no decurso dos séculos, compensando a fixidez dos ritos que remontam provavelmente a épocas muito antigas.<sup>14</sup>

A expressão sacrifício é derivada dos termos latinos *sacer* (sagrado) e *facere* (fazer). Define-se como o ato de fazer algo santo ou de consagrar. O termo hebraico *זב*, tanto em sua forma substantival quanto verbal, abarca uma gama de sentidos nos textos veterotestamentários. O termo, que tem como sentido principal um sacrifício com caráter sacro, pode ter um significado de morte por abate (Dt 12:15,21; 1 Rs 1:9,19,25; 2 Cr 18:2) ou um abate comunitário (Gn 31:54; Dt 18:3). No primeiro caso, o termo ocorre narrando o compromisso da aliança firmada entre

---

Disponível em <[https://accordance.bible/link/read/IVP-NT\\_Background#11131](https://accordance.bible/link/read/IVP-NT_Background#11131)>. Acesso em 30 mar. 2019.

<sup>11</sup> Esse número apenas em sua forma verbal, sendo 134 vezes em sua forma *qale* 22 vezes em sua forma *piel*. AVERBECK, 1997, p. 1044. Disponível em <<https://accordance.bible/link/read/NIDOTTE#10719>>. Acesso em 30 mar. 2019.

<sup>12</sup> AVERBECK, 1997, p. 997. “*The Heb. זב, Aram. זב, Ugar. dbh, which refer only to slaughtered animals as sacrifices, may represent, if the etymology is correct, a specialization of the meaning different from what it was in Akkadian*”.

<sup>13</sup> AVERBECK, 1997, p. 1042.

<sup>14</sup> RAD, Gerhard Von. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: ASTE, 1973. p. 249

Jacó e Labão<sup>15</sup>, já no segundo inclui-se diversos animais oferecidos como oferta de pacificação, o cordeiro pascal e qualquer outra oferta comunal.

Frequentemente, o termo é ligado à preposição hebraica *le*, que é normalmente traduzida por *para* ou *ao*, indicando o objeto indireto do sacrifício, por exemplo, “sacrifícios ao Deus de Isaque” (Gn 46:11). Outros casos de sacrifício a Deus ocorrem em Êx 5:17. No entanto, nem sempre o destinatário dessa ação é o Deus de Israel. Em Êx 32:8 os sacrifícios são feitos para o bezerro de ouro; em Lv 17:7, Dt 32:17 e Sl 106:37 é oferecido aos demônios. Outras referências são ao deus *dagom* (Jz 16:23) e aos deuses de Damasco (2 Cr 28:23).<sup>16</sup> Outros possíveis sentidos incluem o sacrifício de crianças a ídolos; metaforicamente, o sacrifício de sacerdotes idólatras nos altares (1 Rs 13:2; 2 Rs 23:30), ou o abate de uma nação rebelde comida por aves e outros animais (Ez 39:17-19).<sup>17</sup> As principais formas de sacrifícios incluem: 1) sacrifício matutino e ao pôr-do-sol; 2) Sacrifício aos sábados; 3) Sacrifício do dia da expiação, e 4) sacrifício pascal.<sup>18</sup> Na logística do sacrifício veterotestamentário, o objeto era geralmente um animal específico para a ocasião. Em todo caso, o sacrifício poderia ser visto como individual ou comunitário, legítimo ou ilegítimo, ou até mesmo idólatra. De acordo com von Rad,

A relação dos principais sacrifícios (Lv 1-5) é minuciosa quanto aos processos de preparação e de apresentação, mas quase não se refere às questões relativas ao sentido dos ritos particulares. Sob esse aspecto há uma imensa diferença entre Dt e P, pois sempre que é possível, Dt, com sua constante disposição de explicar, aponta para o sentido das prescrições. Mas é que em Dt tudo é apresentado num espírito de exortação, enquanto em P só temos rituais. Lv também não nos diz em que ocasiões se ofereciam holocaustos, oblações ou sacrifícios de comunhão.<sup>19</sup>

No Novo Testamento *θυσία* refere-se tanto ao 1) ato de oferecer ou ao 2) objeto oferecido em sacrifício. No último caso, o sacrifício pode ser entendido de forma literal (Mt 9:13; 12:7; Mc 9:49; Hb 10:5; 1 Cl 4:2) referindo-se ao sacrifício de alimentos (1 Co 10:18) ou ao sacrifício de Cristo, em contraste com sacrifícios

<sup>15</sup> AVERBECK, 1997, p. 1043.

<sup>16</sup> KOEHLER, L; BAUMGARTNER, W; RICHARDSON, M.E.J. (Eds.). **HALOT**. Accordance electronic edition, version 3.5. Leiden: Brill, 2000. p. 261. Disponível em <<https://accordance.bible/link/read/HALOT#6314>>. Acesso em 30 mar. 2019.

<sup>17</sup> AVERBECK, 2010, p. 1044.

<sup>18</sup> REID, 2000, p. 1040-1044.

<sup>19</sup> RAD, 1973, p. 248.

humanos (Hb 9:23; 10:12; Ef 5:2), e sacrifício figurativo, por exemplo de louvor e ações de graças (Hb 13:15).<sup>20</sup>

O sentido lato do verbo *θύω* indica a ação de queimar algo como oferta.<sup>21</sup> De acordo com Moisés Silva, o sentido atestado ao termo expressa interpretação totalmente nova do conceito de sacrifício.<sup>22</sup> Nos evangelhos sinóticos a oferta é colocada abaixo da reconciliação com o outro (Mt 5:23-34). Jesus, ao ser questionado sobre o fato de comer com publicanos e pecadores (Mt 9:12-13; Mc 2:13-17; Lc 5:27-32), alude que os fariseus deveriam aprender que a verdadeira adoração não estava nos sacrifícios, mas na misericórdia.

A mesma citação “misericórdia quero e não sacrifícios” é utilizada para descredibilizar a observância do sábado que não se atenta para o necessitado (Mc 2:23-28; Lc 6:1-5). Na literatura paulina, a oferta sacrificial aponta, de forma especial, para a morte de Jesus, o cordeiro pascal (1 Cor 5:7-8), que ofereceu a si mesmo em sacrifício a Deus por nós (Ef 5:2). Em Filipenses 4:8, Paulo também fala sobre aceitar a oferta destes como sacrifício aceitável e fala sobre si mesmo em termos de sacrifício regozijante (Fp 2:17).<sup>23</sup>

Talvez a principal utilização do termo grego esteja relacionado ao livro de Hebreus. A analogia principal é a comparação do sacerdote que necessita fazer sacrifícios diários para expiação do pecado (Hb 5:1; 8:3), comparado a Cristo que faz uma vez por todas aniquilando o pecado (Hb 7:27; Hb 9:25-27). Diferente das ofertas de cordeiros, que eram feitas utilizando animais inconscientes de seus sacrifícios, o Cristo é sacrificado por vontade própria (Hb 10:8-10).

Para trabalharmos a temática do sacrifício utilizaremos também o aporte teórico da psicanálise para verificar a questão da presença ou não de sofrimento e culpa tanto na TP quanto na Teologia da Cruz tendo em vista que partimos do princípio que na TP o dinheiro suprime o sofrimento que há na Teologia da Cruz, não havendo culpa, já na Teologia da Cruz existe culpa e sofrimento, elementos que

<sup>20</sup> BAUER, W. DANKER, F. W; et al (eds.). **BDAG**.3d, Accordance electronic edition, version 2.7. Chicago : University of Chicago Press, 2000. p. 462. Disponível em <<https://accordance.bible/link/read/BDAG#12397>>. Acesso em 30 mar. 2019.

<sup>21</sup> SILVA, Moises (ed.). **The New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis**. Accordance electronic edition, version 1.5. Grand Rapids: Zondervan, 2014. p. 478. Disponível em: <<https://accordance.bible/link/read/NIDNTE#9642>>. Acesso em 30 mar. 2019.

<sup>22</sup> SILVA, 2014, p. 485.

<sup>23</sup> SILVA, 2014, p. 485-487.

serão analisados ao longo da presente tese com o aporte da psicanálise<sup>24</sup>, portanto segue uma introdução sobre a temática do sacrifício a partir da psicanálise.

## 2.1 FREUD E AS RELAÇÕES ENTRE SACRIFÍCIO E NEUROSE

Freud também apresenta alguns aspectos relacionados ao sacrifício em seus clássicos. Foi em sua obra “Atos obsessivos e prática religiosa” que atribuiu, primeiramente, o sentimento religioso à neurose obsessiva, caracterizando a religião como uma patologia camuflada que coibiria elementos de ordem inconsciente que, se não contidos, poderiam conduzir a humanidade à sua autodestruição. Para Freud, as pessoas que praticam “[...] atos obsessivos ou cerimoniais pertencem à mesma classe das que sofrem de pensamento obsessivo, ideias obsessivas, impulsos obsessivos e afins”.<sup>25</sup> O fenômeno seria “uma entidade clínica especial, que comumente se denomina de ‘neurose obsessiva’ [Zwangsneurose]”<sup>26</sup>. Ele ressalta, porém, que não se deve “[...] inferir de tal denominação a natureza da enfermidade, pois, a rigor, também outras espécies de fenômenos mentais mórbidos podem possuir características ‘obsessivas’”.<sup>27</sup>

Segundo Freud, toda atividade pode converter-se em um ato obsessivo, “[...] no sentido mais amplo do termo, se for complicada por pequenos acréscimos ou se adquirir um caráter rítmico através de pausas e repetições.”<sup>28</sup> Mais detalhadamente, destaca que:

O conteúdo do distúrbio abrange proibições, impedimentos (abulias), que na realidade apenas levam adiante o trabalho dos atos obsessivos, portanto algumas coisas são completamente vedadas ao paciente e outras só permitidas após a realização de um determinado cerimonial.<sup>29</sup>

Havendo um rompimento na ordem desses rituais, podem ocorrer desorganizações de natureza emocional nas pessoas que professam sentimentos religiosos, pois a religião é fonte de uma estrutura psíquica de segurança, assim

---

<sup>24</sup> A **teoria** psicanalítica foi desenvolvida pelo neurologista austríaco Sigmund **Freud** (1856-1939) e está intimamente relacionada a sua prática psicoterapêutica. É uma **teoria** que procura descrever a etiologia dos transtornos mentais, o desenvolvimento do homem e de sua personalidade, além de explicar a motivação humana.

<sup>25</sup> FREUD, S. **Atos obsessivos e prática religiosa** (1907). Rio de Janeiro: Imago, 1996a, p. 109.

<sup>26</sup> FREUD, 1996a, p. 109.

<sup>27</sup> FREUD, 1996a, p. 109.

<sup>28</sup> FREUD, 1996a, p. 110.

<sup>29</sup> FREUD, 1996a, p. 110.

como uma válvula de escape para elementos que, devido a certos bloqueios, não podem aflorar em sua forma direta.

Assim, a religião, enquanto doença, implicaria no fato de que a pessoa religiosa obedece a uma espécie de compulsão. “É somente através dos esforços do tratamento psicanalítico que ela se torna consciente do sentido do seu ato obsessivo e, simultaneamente, dos motivos que a compelem ao mesmo.”<sup>30</sup> Como suporte à sua interpretação dos atos religiosos, Freud menciona o fato de que a maior parte dos fiéis executa seus ritos com pouca ou nenhuma informação de seus significados simbólicos, agindo mecanicamente e em conformidade com o grupo, como é comum entre pessoas que sofrem de neurose compulsiva:

[...] devemos recordar que em geral também o indivíduo normalmente piedoso executa o cerimonial sem ocupar-se de seu significado, embora os sacerdotes e os investigadores científicos estejam familiarizados com o significado, em grande parte simbólico, do ritual. Para os crentes, entretanto, os motivos que os impelem às práticas religiosas são desconhecidos ou estão representados na consciência por outros que são desenvolvidos em seu lugar.<sup>31</sup>

Freud estende-se, ainda, na questão do cerimonial:

Um cerimonial é um conjunto de condições que devem ser preenchidas, da mesma forma que uma cerimônia matrimonial da Igreja significa para o crente uma permissão para desfrutar os prazeres sexuais, que de outra maneira seriam pecaminosos. A formação de uma religião parece basear-se igualmente na supressão, na renúncia, de certos impulsos instintuais, o instinto sexual, como no caso das neuroses; são instintos egoístas, socialmente perigosos, embora geralmente abriguem um componente sexual.<sup>32</sup>

Há, portanto, uma grande semelhança entre a estrutura das civilizações humanas, que estabelecem restrições aos indivíduos para permitir a vida comunitária, coibindo a selvageria, e a religião – que também cumprem um papel de restringir as escolhas individuais, “[...] desde que [ela] impõe igualmente a todos o seu próprio caminho para a aquisição da felicidade e da proteção contra o sofrimento.”<sup>33</sup> E, mesmo assim, Freud não deixa de reconhecer a função primordial

---

<sup>30</sup> FREUD, 1996a, p. 113.

<sup>31</sup> FREUD, 1996a, p. 113.

<sup>32</sup> FREUD, 1996a, p. 113.p. 113.

<sup>33</sup> FREUD, S. **O mal-estar na civilização** (1929/1930). Rio de Janeiro: Imago, 1996b, p. 92.

das proibições: “o desenvolvimento da civilização impõe restrições a ela, e a justiça exige que ninguém fuja a essas restrições”.<sup>34</sup>

A Freud, porém, também interessa diferenciar a religiosidade individual (para ele, uma neurose) e a religião como entidade social (para ele, uma neurose obsessiva universal):

Diante desses paralelos e analogias podemos atrever-nos a considerar a neurose obsessiva com o correlato patológico da formação de uma religião, descrevendo a neurose como uma religiosidade individual e a religião como uma neurose obsessiva universal. A semelhança fundamental residiria na renúncia implícita à ativação dos instintos constitucionalmente presentes; e a principal diferença residiria na natureza desses instintos, que na neurose são exclusivamente sexuais em sua origem, enquanto na religião procedem de fontes egoístas.<sup>35</sup>

O chamado “totem”(religião primitiva) de um clã é reverenciado por seus membros, homens e mulheres, que se chamam pelo nome desse totem, e que acreditam possuir um só sangue, por serem descendentes de um ancestral comum, e que estão ligados por obrigações mútuas e por uma fé comum em seu totem. Freud conclui, a partir dessa análise, que o totemismo é tanto uma religião como um sistema social.<sup>36</sup>

Em seu aspecto religioso, [o totemismo] consiste nas relações de respeito e proteção mútua entre um homem e o seu totem. No seu aspecto social, consiste nas relações dos integrantes do clã uns com os outros e com os homens de outros clãs. Na história posterior do totemismo, esses dois lados, o religioso e o social, tendem a separar-se; o sistema social às vezes sobrevive ao religioso e, por outro lado, a religião algumas vezes apresenta traços de totemismo em países onde o sistema social baseado no totemismo desapareceu.<sup>37</sup>

Para a psicanálise, a morte simbólica da figura paterna acarreta o desenvolvimento do chamado “animal totêmico”, uma espécie de figura mística protetora, um substituto para o papel do pai. Freud salienta a ambivalência da relação pai-filho, visto que o indivíduo deseja secretamente a morte de seu pai; e, no entanto, sua presença psicológica é sempre requisitada pela mente humana. Esses fatores teriam tido “[...] uma influência determinante sobre a natureza da religião. A

---

<sup>34</sup> FREUD, 1996b, p. 103.

<sup>35</sup> FREUD, 1996b, p. 116

<sup>36</sup> FREUD, 1996b, p. 116.

<sup>37</sup> FREUD, 1996b, p.115.

religião totêmica surgiu do sentimento filial de culpa, num esforço para mitigar esse sentimento e apaziguar o pai por uma obediência a ele que fora adiada.”<sup>38</sup>

Esse sentimento de culpa, para Freud, provém do desejo do indivíduo e de seus irmãos de assassinar o pai a fim de desfrutar de seus privilégios do pai, podendo, assim, cometer atos incestuosos e tornarem-se chefes no clã. Devido à falta de estrutura que os irmãos demonstram para assumir o controle do clã, após assassinar o pai, eles são tomados pela culpa, desenvolvendo um sentimento de solidariedade em função do desamparo. Conseqüentemente, nasce uma idolatria por esse deus-pai, que remonta à morte do pai verdadeiro. Todas “as religiões posteriores [ao totemismo, a religião primeira] são vistas como tentativas de solucionar o mesmo problema.”<sup>39</sup> Apesar de suas diferenças e do estágio civilizacional onde afloram, todas elas “[...] têm o mesmo fim em vista e constituem reações ao mesmo grande acontecimento com que a civilização começou e que, desde que ocorreu, não mais concedeu à humanidade um momento de descanso.”<sup>40</sup>

Freud presume, assim, que o desenvolvimento das religiões se deve ao sentimento de culpa do filho devido à sua rebeldia. Seriam, no entanto, duas forças contrárias: a rebeldia, por um lado, e a culpa, por outro; o crime (imoral) e seu arrependimento (moral).<sup>41</sup> As tentativas feitas para

[...] solucionar os problemas religiosos, os tipos de reconciliação efetuados entre essas duas forças mentais opostas mais cedo ou mais tarde ruíram sob a influência combinada, sem dúvida, dos fatos históricos, das mudanças culturais e das modificações psíquicas internas.<sup>42</sup>

Em suas especulações, Freud escreve em “O futuro de uma ilusão”, no qual afirma que se fica “[...] assim com a impressão de que a civilização é algo que foi imposto a uma maioria resistente por uma minoria que compreendeu como obter a posse dos meios de poder e coerção.”<sup>43</sup> No entanto, ele não acredita que esse tipo de estrutura exploratória seja inerente à natureza da própria civilização; para ele,

---

<sup>38</sup> FREUD, 1996b, p. 152-153.

<sup>39</sup> FREUD, 1996b, p. 153.

<sup>40</sup> FREUD, 1996b, p. 153.

<sup>41</sup> FREUD, 1996b, p. 159.

<sup>42</sup> FREUD, 1996b, p. 159.

<sup>43</sup> FREUD, S. **O futuro de uma ilusão** (1927). Rio de Janeiro: Imago, 1996c. p. 16.



essas dificuldades são “[...] determinadas pelas imperfeições das formas culturais que até agora se desenvolveram.”<sup>44</sup>Freud conclui que o

[...] nosso conhecimento do valor histórico de certas doutrinas religiosas aumenta nosso respeito por elas, mas não invalida o posicionamento da psicanálise, segundo a qual devem deixar de ser apresentadas como os motivos para os preceitos da civilização.<sup>45</sup>

Dentro da perspectiva freudiana, as verdades “contidas nas doutrinas religiosas são, afinal de contas, tão deformadas e sistematicamente disfarçadas, que a massa da humanidade não pode identificá-las como verdade”.<sup>46</sup>

Apresentadas essas considerações daremos continuidade à temática da TP e posteriormente analisaremos a questão do sofrimento e culpa na TP e na Teologia da Cruz com o aporte da psicanálise para analisar questões referentes a sofrimento e culpa.

### **2.3 TEOLOGIA DA PROSPERIDADE: ORIGENS E A TEMÁTICA DO SACRIFÍCIO**

A Teologia da Prosperidade<sup>47</sup> teve origem nos Estados Unidos entre os anos de 1930 e 1940, mas seus ensinamentos só se desenvolveram a partir do ano de 1970. O fator principal para que a Teologia da Prosperidade tenha se propagado foi a abertura para visões, revelações e orientações espirituais contínuas extrabíblicas, tendência que prevalece até hoje.<sup>48</sup>

Seu crescimento acelerado chama a atenção dos mais variados grupos religiosos, tendo em vista que atinge aos mais variados grupos sociais. A forma como a TP atua é bastante sedutora com suas propostas de riqueza, saúde e prosperidade. Ela é imediatista e não parte de um princípio transformador, uma vez que seus objetivos estão tão somente relacionados à construção de riqueza, saúde e prosperidade. Diante disso, surge a questão sobre a natureza da TP: não se trata de uma mercantilização da fé?

---

<sup>44</sup> FREUD, 1996c, p.16.

<sup>45</sup> FREUD, 1996c, p.54.

<sup>46</sup> FREUD, 1996c, p. 54.

<sup>47</sup> Teologia da prosperidade (também conhecida como Evangelho da prosperidade) é uma doutrina religiosa cristã que defende que a bênção financeira é o desejo de Deus para os cristãos e que a fé, o discurso positivo e as doações para os ministérios cristãos irão sempre aumentar a riqueza material do fiel.

<sup>48</sup> PIERATT, Alan. O evangelho da prosperidade. Tradução de Robinson Malkomes. São Paulo: Vida Nova, 1996, p. 21.

Conforme Romeiro, a Teologia da Prosperidade foi fundada por Essek William Kenyon (1867-1948), que nasceu em Saratoga, Nova Iorque, em 1867. Sua possível conversão a Jesus Cristo ocorreu entre a adolescência e a juventude (15-19 anos). Com 19 anos, começou seu ministério público na Igreja Metodista, quando pregou seu primeiro sermão. Kenyon foi adepto de várias religiões passando do congregacionalismo para o universalismo, para o unitarismo, para o transcendentalismo, para o novo pensamento e, por final, à ciência cristã.<sup>49</sup>

A TP é adotada de uma forma notória por grupos cristãos neopentecostais<sup>50</sup> em princípios similares aos aspectos mecânicos da Teologia da Retribuição<sup>51</sup>, que surgiu antes da TP. A TP se desenvolve a partir de um funcionamento mecânico apresentando um deus acionável e subserviente. Assim, a TP parte do princípio da fidelidade a Deus que resultará na prosperidade do fiel.

Segundo Pieratt, Kenyon não teve treinamento teológico profundo e seu ministério passou por igrejas tradicionais e pentecostais. Sua teologia era diferente e isso o levou a ser um evangelista itinerante e independente das igrejas. Escreveu cerca de dezoitos livretos sobre seus ensinamentos. Foi influenciado pelos ensinamentos filosóficos da Faculdade Emerson College, em Boston. Esses grupos, que Kenyon estudou, eram conhecidos como Escola da Unidade do Cristianismo, Ciência Divina, Igreja da Ciência Religiosa, Lar da Verdade, Igreja da Verdade e outros.<sup>52</sup>

Em obras de um dos principais nomes do neopentecostalismo no Brasil<sup>53</sup>, Edir Macedo, consta claramente que quem não pagar o dízimo<sup>54</sup> não será abençoado e assim cairá em desgraça. Num olhar bíblico, a oferta oferecida por Caim e Abel (Gn4) diferencia-se não apenas em conteúdo, mas na intenção de cada

---

<sup>49</sup> ROMEIRO, Paulo. Supercrentes: o evangelho segundo Kenneth Hagin, Valnice Milhomens e os profetas da prosperidade. 2.ed. São Paulo: Mundo Cristão, 2007, p. 22- 23.

<sup>50</sup> O **neopentecostalismo**, assim como anteriormente o pentecostalismo, é um movimento dissidente do protestantismo. Foi iniciado por líderes religiosos dos Estados Unidos nos anos 1960, quando passaram a ser chamados de neocarismáticos ou evangélicos carismáticos.

<sup>51</sup> A perspectiva elementar da **teologia da retribuição** consiste na noção de que a fidelidade a Deus é plenamente recompensada com vida e bênção e a infidelidade é castigada com sofrimento e miséria.

<sup>52</sup> PIERATT, 1996, p. 28.

<sup>53</sup> No **Brasil**, as **igrejas** que representam esse movimento **são**: a **Igreja** Universal do Reino de Deus, a **Igreja** Internacional da Graça de Deus, a **Igreja** Mundial do Poder de Deus, a **Igreja** Renascer em Cristo, a **Igreja** Apostólica Fonte da Vida e a Comunidade Cristã Paz e Vida.

<sup>54</sup> Dentro da tradição judaico-cristã a **palavra dízimo** (com **origem** no termo latino decimus, que **significa** a décima parte de um determinado valor) é um tributo previsto no Antigo Testamento, que era pago voluntariamente como forma, principalmente, de manutenção do clero e de apoio aos pobres.

personagem. A relação não é mercadológica, mas moral e relacional. A TP busca desenfreadamente riqueza, se contrapondo aos ensinamentos bíblicos, e não encontra respaldo na teologia tradicional. Na teologia sistemática

[...] devemos aprender a olhar as coisas como elas são, a ver o que está diante de nossos olhos. A morte de Jesus, asseveram unanimemente as Escrituras e a tradição, foi um sacrifício “por nós”. Mas em que sentido? E neste ponto que a discussão geralmente começa. A discordância centrou-se grandemente em torno da compreensão do sacrifício: sua natureza, seu propósito e sua eficácia vis-à-vis Deus. A razão da discussão e do desacordo é, sem dúvida, que esta ou aquela ideia ou teoria do sacrifício foi usada para interpretar a morte de Jesus na tentativa de conferir-lhe sentido universal. Nossa investigação indica que este certamente deve ser o modo errado de proceder. Deve-se partir mais concretamente da maneira como as coisas são. A morte de Jesus deve interpretar e realizar a natureza do sacrifício, e não vice-versa.<sup>55</sup>

Contrariamente a isso, na TP não pode isso ser observado. Isto porque há um número crescente de igrejas neopentecostais que adotam o princípio de um Deus Cristão diretamente vinculado às questões de prosperidade, já que ser bem-sucedido financeiramente requer a aprovação de um deus acionável e subserviente. Assim, surgem questionamentos sobre as diferenças existentes entre a TP e a conhecida Teologia da Gratuidade encontrada na Bíblia. As dúvidas recaem sobre a leitura que a TP faz da Bíblia, ao passo que não assume a gratuidade, mas sim negócios, saúde e riqueza.

A Teologia da Prosperidade foi fundada por Kenyon, mas Kenneth Hagin (1917-2013) foi o porta voz, ou seja, popularizou esse ensino, que hoje é um dos maiores movimentos dentro do mundo evangélico na atualidade. Kenneth Hagin nasceu em McKinney (Texas), nos Estados Unidos, em 1917, com um problema no coração e, por isso, os médicos o desenganaram. Hagin não teve uma infância fácil, quando foi abandonado pelo seu pai e sua mãe, também doente, indo morar com os avós maternos.<sup>56</sup>

De acordo com Hagin, seu ministério começou em uma Igreja Batista, em 1937. Devido a crer na cura divina, começou a frequentar reuniões de um grupo pentecostal. Também diz que recebeu o batismo no Espírito Santo e falou em línguas estranhas. Foi pastor na igreja do Evangelho Pleno (1939). Pastoreou várias

<sup>55</sup> BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. **Dogmática cristã**. v. 2, São Leopoldo: Sinodal, 1995. p. 92.

<sup>56</sup> HAGIN, Kenneth. **Eu creio em visões**. Rio de Janeiro: Graça, 1996. p. 2-4.

igrejas dessa denominação. Mais tarde, envolveu-se com vários pregadores independentes de cura divina.<sup>57</sup>

Todo o conhecimento obtido por Hagin, segundo Gondim, vinha de uma fonte de conhecimento sobrenatural, que ele intitulava de “Conhecimento de Revelação”, um conhecimento extrabíblico. Hagin afirmava que este conhecimento vinha pelo espírito de revelação e usava a passagem de Efésios 1:17-18 para defender seu conhecimento.<sup>58</sup> Ele insistia que o cristão não pode comunicar-se com Deus mentalmente, pois ele é um espírito, e assim esta comunicação acontece somente por meio do Espírito. Deus colocou na igreja mestres que renovam a mente do cristão e recebem a revelação e o conhecimento da Palavra de Deus.<sup>59</sup>

A lógica do mercado que a TP segue tem um viés puramente socioeconômico, uma vez que ela se fundamenta nos valores do mercado, ou seja, ela parte do princípio do enriquecimento. Isso pode ser observado também na TR (Teologia da Retribuição) que antecede à TP. Mas cabe ressaltar que a TR também parte de lei mecânica, segundo a qual, se o ser humano fizer o bem, ele receberá o bem de volta. Mas na TR Deus é inacessível e austero, já na TP deus é acionável e subserviente, mostrando que essas leituras que a TP faz da Bíblia estão relacionadas à forma de economia presente na atualidade, que é o neoliberalismo<sup>60</sup>. Nesse sentido, Hinkelammert entende que “o ser humano só é livre e racional quando já não é mais que capital humano, que calcula seus lucros e desempenha com perfeição suas funções como capital.”<sup>61</sup>

Na parte financeira, Hagin utilizava a mesma regra de ensino usada na saúde (confessar em voz alta, ter fé, usar o nome de Jesus), ou seja, a prosperidade financeira é um direito do cristão, pois faz parte da expiação efetuada por Jesus, o cristão tem direito a saúde e de ser próspero. Hagin ensinava que, da mesma forma como as doenças nunca representaram a vontade de Deus, a pobreza ou as dificuldades financeiras também não poderiam fazer parte da vida do fiel.<sup>62</sup>

---

<sup>57</sup> HAGIN, 1996, p. 24.32.

<sup>58</sup> GONDIM, Ricardo. **O Evangelho da Nova Era**. São Paulo: ABBA Press, 1993. p. 51.

<sup>59</sup> HAGIN, Kenneth. **O homem em três dimensões**. Rio de Janeiro: Graça, 2004, Vol. 1, p. 8-20.

<sup>60</sup> Na década de 1930, neoliberalismo tratava-se de uma doutrina econômica que emergiu entre acadêmicos liberais europeus e que tentava definir uma denominada "terceira via" capaz de resolver o conflito entre o liberalismo clássico e a economia planificada coletivista.

<sup>61</sup> HINKELAMMERT, Frantz. **A maldição que pesa sobre a lei**, São Paulo: Paulus, 2012.p. 136

<sup>62</sup> PIERATT, 1996, p. 57

Conforme o relato de Romeiro, o ministério de Hagin, em 2007, era um dos maiores da época e sua influência tem se espalhado pelo mundo. Em 1966, estabeleceu o centro de suas atividades em Tulsa, Oklahoma. Depois, em 1974, iniciou a Escola Bíblica por Correspondência Rhema e o Centro de Treinamento Bíblico Rhema, em Tulsa, onde formou cerca de 7 mil alunos. Inclusive, sua revista “World of Faith” (Mundo de Fé) foi enviada a 190 mil lares mensalmente. Calcula-se que cerca de 20 mil fitas cassete de estudos foram distribuídas a cada mês. Foram vendidos cerca de 33 milhões de cópias de seus 126 livros e panfletos. Os bens da organização de Hagin foram avaliados em 20 milhões de dólares. E todo ensino foi fundamentado em uma fé triunfalista e de um evangelho certamente controvertido.<sup>63</sup>

A TP acredita em outra concepção de Deus que a Teologia tradicional rejeita. A TP parte da inversão de papéis no que diz respeito às relações entre o Ser humano e Deus, uma vez que Deus está a serviço das pessoas, e não mais o contrário, onde o ser humano estaria a serviço de Deus. E vem a ser justamente essa inversão de papéis que contribui para o surgimento do neopentecostalismo, ao passo que essas igrejas neopentecostais criaram uma forma de religião, cuja pregação cristã não tem nenhum respaldo bíblico.

Para Kenyon, Deus precisava entrar novamente na Terra, pois Adão tinha dado ela a Satanás, por isso Deus e Abraão firmaram um pacto e foram reconhecidos como irmãos de sangue, ou seja, uma aliança. Desta forma, Deus poderia entrar novamente na Terra de forma legal.<sup>64</sup> Kenyon afirmava que Jesus foi concebido sem pecado, mas seu corpo não era mortal, e que Jesus só passou a ter um corpo mortal quando Deus colocou sobre Ele a natureza pecaminosa da humanidade no momento em que estava pendurado na cruz. Depois de Jesus se tornar pecador é que se tornou mortal e pode morrer.<sup>65</sup>

Dentre seus ensinamentos, Kenyon disse que, se a morte física de Jesus fosse suficiente para cobrir a dívida do pecador, então todo cristão poderia pagar por seus pecados entregando-se igualmente à morte, ou seja, a morte física de Jesus não pagou pelos pecados. Também declarou que todo ser humano que tenha nascido de

---

<sup>63</sup> ROMEIRO, 2007, p. 31.

<sup>64</sup> KENYON, E. W. **The Blood Covenant**. Lynnwood, WA: Kenyon Gospel, 1969a, p. 14- 16.

<sup>65</sup> KENYON, E. W. **The two kinds of Faith**. Lynnwood, WA: Kenyon Gospel, 1969b, p. 10,28.

novo é uma encarnação como foi Jesus Cristo. A partir daí Hagin e muitos outros vêm propagando estes mesmos ensinamentos em muitas igrejas.<sup>66</sup>

Nesse capítulo partimos do princípio de que não há uma continuidade entre a Assembleia de Deus e o Neopentecostalismo, pois acreditamos que se trata de Teologias divergentes. Já pesquisadores como Gaede Neto<sup>67</sup> acreditam que o surgimento da TP no Brasil está relacionado ao surgimento das igrejas Assembleia de Deus em Belém do Pará, em 1910, como também com a Congregação Cristã do Brasil em São Paulo, em 1911. Já nas décadas de 1950 e 1960 começam os movimentos da TP no Brasil trazidos pelos missionários norte-americanos, surgindo a Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo, em 1955, e, também, a Igreja do Evangelho Quadrangular, na década de 1960. Justamente nesses momentos começaram conflitos entre Igrejas pentecostais que deram vazão ao surgimento das igrejas neopentecostais não denominacionais, como a Igreja Evangélica Pentecostal Deus é Amor, em 1961<sup>68</sup> e, a mais expressiva nesse meio, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Assim

A prosperidade está aberta a todos, mas é preciso que se dê o que se tem para a Igreja, quanto mais melhor, de preferência tudo. Quanto mais se dá para Deus, mais se recebe, e isso não é mera retórica. São inúmeras as estratégias e os jogos operados pelos pastores nos cultos para a extração do dinheiro. O ato de dar dinheiro, com a certeza de que ele vai voltar, acrescido, é um gesto investidor. Para os crentes de negócio, os pequenos empresários, os desejosos de se estabelecerem, a nova religião oferece possibilidades de progresso mais ambiciosas: é possível fazer de Deus um sócio nos negócios e prosperar sem limites.<sup>69</sup>

Questões importantes a serem observadas são as diferenças entre o pentecostalismo e o neopentecostalismo, mas também as suas particularidades em comum, porque ambos surgiram de movimentos de retorno à fé cristã nos EUA. Nesse projeto discordamos de uma suposta continuidade entre as duas teologias mencionadas; já Gaede Neto acredita que não há ruptura, e sim uma continuidade entre as duas estruturas teológicas. Outros pesquisadores, como Ricardo Mariano, definem que houve uma ruptura entre as duas Teologias na década de 1970, o momento histórico dessa ruptura, e assim dando surgimento ao neopentecostalismo.

A TP

<sup>66</sup> HANEGRAFF, 1996, p. 362

<sup>67</sup> GAEDE NETO, R., Teologia da prosperidade e diaconia. In: GAEDE N. R. et al. **Teologia da prosperidade e Nova Era**. São Leopoldo: Instituto Ecumênico de Pós-graduação, 1998. p.9.

<sup>68</sup> GAEDE NETO, 1998, p.9.

<sup>69</sup> PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 270.

[...] penetrou em muitas igrejas e ministérios para-eclesiásticos, em especial: Internacional da Graça, Universal, Renascer em Cristo, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, Nova Vida, Bíblica da Paz, Cristo Salva, Cristo Vive, Verbo da Vida, Nacional do Senhor Jesus Cristo, Adhonet, CCHN, Missão Shekinah<sup>70</sup>.

Os Pastores neopentecostais acreditam que foram agraciados com o poder da Cura e, portanto, eles têm o dom de curar as pessoas. Um ponto fundamental de suas mensagens está relacionado às questões referentes à prosperidade. Mas também o processo de cura e exorcismo se tornam uma mensagem muito atrativa que capta um número cada vez mais significativo de fiéis

[...] estabelece conexões com o ideário das massas sob influxo da cultura do consumo plasmada pela mídia. Paralelamente, num nível mais profundo, vai ao encontro do irracionalismo reinante (atávico à chamada pós-modernidade?); ao mesmo tempo contempla a tendência atual para o fundamentalismo religioso<sup>71</sup>.

Um aspecto importante diz respeito ao fato de que ao longo da história do cristianismo houve movimentos legítimos de cura amparados na Bíblia, o que não inibiu inúmeras fraudes.

Foi a partir dos anos 40 que essa teologia foi sendo articulada como movimento doutrinário, nos Estados Unidos da América. Encontrou guarida nos movimentos evangélicos carismáticos daquele país, alcançando reconhecimento, como doutrina constituída, nos anos 70, sendo conhecida também como Confissão Positiva ou Movimento de fé. Papel fundamental coube à pessoa de Kenneth Hagin<sup>1</sup> [...] que em 1962 fundou seu próprio ministério que se caracterizava por transes, visões, profecias, revelações e experiências sobrenaturais. Daí fez nascer sua autoridade espiritual. [...] Pregava a confissão positiva como elemento essencial para a cura divina.<sup>72</sup>

Nas palavras de Campos, a teologia da prosperidade “[...] é uma criação de agentes e instituições especializadas no campo religioso”.<sup>73</sup> Nos anos 1970 esse movimento ganhou expressão no cenário evangélico dos EUA. O “Movimento de Cura” permanece nos moldes dos avivalistas, até que surgiu no cenário evangélico o norte-americano Kenneth Hagin, que desenvolveu algumas ideias centrais referentes ao estabelecimento de sua teologia pessoal do *RhemaBible*

<sup>70</sup> MARIANO, R. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999. p. 156-157.

<sup>71</sup> BITTENCOURT, J. F. Crescimento dos Evangelhos: notas a propósito do CIN. **Revista Tempo e Presença**. v. 14. n. 264. 1992. p. 55.

<sup>72</sup> GAEDE NETO, 1998, p. 6.

<sup>73</sup> CAMPOS, Leonildo S. **Teatro, templo e mercado**. Organização e Marketing de um empreendimento neopentecostal. São Paulo: Vozes, 1997.p.376.

*Training Center*, que assumimos ser a TP, e que se divide em três aspectos centrais: 1) autoridade espiritual; 2) bênçãos e maldições da Lei; e, 3) confissão positiva.

A questão da autoridade espiritual está relacionada aos ungidos por Deus nos dias atuais e cujos ungidos são os porta-vozes de Deus. O próprio Hagin relata ter tido uma revelação de Deus: “[...] dou graças a Deus pela unção de profeta [...] reconheço que se trata de uma unção diferente [...] é a mesma unção, multiplicada cerca de cem vezes.”<sup>74</sup>

O segundo aspecto central é referente às bênçãos e à Lei<sup>75</sup>, que diz respeito às pessoas que passaram pela experiência da conversão pessoal e que estão plenamente libertas das maldições da lei de toda a sorte possível, como problemas de ordem financeira, de saúde e prosperidade. Mas somente quem está liberto, segundo a TP, são as pessoas que foram curadas pelos ungidos por Deus que são os pastores neopentecostais.

O terceiro e último ponto trata da confissão positiva que, por sua vez, tem raízes históricas no esoterismo. A confissão positiva faz uma leitura tendenciosa da Escritura, que se assume numa espécie de fórmula da fé que, como Hagin, acredita ter recebido de Deus, e assim bastaria seguir e almejar o que desejarmos que seremos agraciados com nossos pedidos. Mas isso se apresenta como mais uma prova da distorção que a TP faz das leituras da Escritura, e pode ser percebido na descrição de Hagin:

1) “Diga a coisa” positiva ou negativa, tudo depende do indivíduo. De acordo com o que o indivíduo quiser, ele receberá. Essa é a essência da confissão positiva; 2) “Faça a coisa”. Seus atos derrotam-no ou lhe dão vitória. De acordo com sua ação, você será impedido ou receberá; 3) “Receba a coisa”. Compete a nós a conexão com o dínamo do céu. A fé é o pino da tomada. Basta conectá-lo. 4) “Conte a coisa” a fim de que outros também possam crer. Para fazer a confissão positiva, o cristão deve usar as expressões: exijo, decreto, declaro, determino, reivindico, em lugar de dizer: peço, rogo, suplico; jamais dizer: “se for da tua vontade”, pois isto destrói a fé.<sup>76</sup>

Segundo Kenyon, a força da fé teve origem quando Deus, por meio de palavras carregadas de fé, trouxe o Universo à existência e, em consequência, quem professa palavras de fé governa o Universo hoje em dia, ou seja, tudo acontece conforme o cristão crê e fala. Ainda mais, a fé é medida pelas confissões,

<sup>74</sup> HAGIN, K. **Compreendendo a unção**. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1983. p. 7.

<sup>75</sup> HAGIN, K. **Redimidos da miséria, da enfermidade e da morte**. Rio de Janeiro: Graça Editorial [197?].

<sup>76</sup> HAGIN, [197?], p. 78-94.



que são duas: as confissões positivas, as quais ativam o lado positivo da força, e as confissões negativas, que ativam o seu lado negativo.<sup>77</sup>

Antes de tratarmos da tese do sacrifício da Teologia da Prosperidade, vamos tentar desenvolver uma explicação bíblica para elucidar o problema aqui a ser estudado. Na obra “Sobre o sacrifício”, no capítulo 5, Mauss e Hupert falam sobre “O Sacrifício do Deus”, apresentando mudanças relacionadas ao mundo rural para o urbano. Eles apontam que o Deus sacrificado pode ser o Deus crucificado:

E isso não é um fato acidental e sem importância, haja vista que numa religião tão abstrata quanto o Cristianismo a figura do cordeiro pascal, vítima habitual de um sacrifício agrário e pastoril, persistiu e serve ainda hoje para designar Cristo, isto é, Deus. O sacrifício forneceu os elementos da simbólica divina.<sup>78</sup>

Na tese de doutorado de Mary Ruth Esperandio sobre sacrifício na Igreja Universal do Reino de Deus, o dinheiro é que deve ser sacrificado, aspecto que já havia sido abordado numa obra de 2002, em “Morte Morena do Protestantismo Branco”.<sup>79</sup> Nesse texto, Oneide Bobsin faz uma leitura da substituição da galinha preta pelo dinheiro. Esperandio, em sua tese, desenvolve a temática do sacrifício na IURD ancorando-se em teóricos já apresentados nesse capítulo, como Bataille e Mauss. Segundo Esperandio:

Concordamos com Mauss que o sacrifício diz respeito a uma prática, pois condensa um certo modo de ser no mundo. Isto implica em que o sacrifício não apenas expressa formas religiosas variadas que emergem em diferentes formações históricas, como também revela as relações que se estabelecem em cada configuração onde o sacrifício toma diferentes formas de expressão e de significado. Neste sentido, podemos afirmar que a prática do sacrifício como proposta pela Igreja universal do reino de deus expressa um modo de vida, um modo de se relacionar consigo, com o outro, com o divino. Vejamos, então, como se dá a experiência religiosa iurdiana assentada sobre a prática do sacrifício.<sup>80</sup>

Partimos do pressuposto de que a IURD é sustentada pelo sacrifício do dinheiro, e assim concordamos com Esperandio. Segue Macedo na mesma

<sup>77</sup> KENYON, 1969b, p. 10,28.

<sup>78</sup> MAUSS, M.; HUBERT, H. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosacnaify, 1997. p. 88.

<sup>79</sup> BOBSIN, O.A Morte Morena do protestantismo Branco – Contrabando de Espírito nas Fronteiras Religiosas. In: **Correntes Religiosas e Globalização**. São Leopoldo: PP/CEBI/IEPG, 2002, p. 39-63.

<sup>80</sup> ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. **Narcisismo e sacrifício**: modo de subjetivação e religiosidade contemporânea. São Leopoldo, 2006. 307f. Tese (Doutorado) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2006. Disponível em: <[http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/bitstream/BR-SIFE/518/1/esperandio\\_mrg\\_td53.pdf](http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/bitstream/BR-SIFE/518/1/esperandio_mrg_td53.pdf)>. Acesso em: 1 jun. 2019.p. 132.

perspectiva: “Entretanto, ‘na aliança’ que Deus faz conosco, ele não aceita parte de nós! É tudo ou nada.”<sup>81</sup> Segundo Rossi, “Esta teologia está comprometida em satisfazer os desejos de sua clientela[...] o que importa são os resultados. [...] A questão agora é como satisfazer os desejos do aqui e agora desses clientes que não estão preocupados com o distante mundo futuro.”<sup>82</sup> Contrariamente a isso, partimos do pressuposto que

Jesus morre por nós, e não por Deus. Não há apenas um pouco de perversidade na tendência de dizer que o sacrifício foi exigido por Deus para aplacar a ira divina. Tentamos exonerar-nos da terrível natureza do ato responsabilizando Deus por ele. A teologia do sacrifício toma-se parte de nosso mecanismo de defesa. Isso tem que acabar agora. Não há nada nas Escrituras que justifique isso. O sacrifício de Jesus por nós não pode ser explicado nesses moldes. É necessária uma nova compreensão da natureza desse sacrifício. Esta nova compreensão deve surgir do próprio acontecimento, e não lhe impor teorias construídas previamente.<sup>83</sup>

Contrariamente um dos ensinamentos de Hagin era que Deus quer que seus filhos comam a melhor comida, vistam as melhores roupas, dirijam os melhores carros e tenham o melhor de todas as coisas, pois, se Jesus vivesse na contemporaneidade, dirigiria um Cadillac, sendo que na época de Jesus um jumento era igual ao Cadillac, que era o carro usado por pessoas da alta classe social de sua época. Na concepção de Hagin, a intenção de Deus é que os cristãos não vivam na pobreza e que todos tenham o direito de viver como reis, pois a pobreza não combina com reis, sendo assim todo cristão é filho do rei e tem uma posição elevada para viver uma vida abundante, acumulando riquezas aqui nesta Terra. Para defender esta ideia Hagin, usava a passagem de Romanos 5.17.<sup>84</sup>

Em um dos seus relatos, Hagin conta que Jesus apareceu pessoalmente, quando estava orando por sua esposa, que estava doente. Nesta suposta visão, Jesus atendeu a oração dele para que sua esposa fizesse uma cirurgia, pela qual receberia a cura. Ainda mais, Jesus só fez isto porque ele acreditou, caso contrário Jesus não poderia ter feito nada.<sup>85</sup>

Ele ensinava que na Bíblia há muitas promessas bíblicas de riqueza e prosperidade, e o cristão deve tomar posse destas promessas. Afirmava que, se o

---

<sup>81</sup> ESPERANDIO, 2006, p. 138.

<sup>82</sup> ROSSI, Luiz Alexandre S. **Jesus vai ao Mc Donald's**. Teologia e Sociedade de consumo. 2.ed. Curitiba: Champagnat, 2011.p. 91.

<sup>83</sup> BRAATEN; JENSON, 1995, p. 94.

<sup>84</sup> HAGIN, Kenneth. **A autoridade do crente**. Rio de Janeiro: Graça, [s.d.]a. p. 32-34.

<sup>85</sup> HAGIN, 1996, p. 73-74

cristão não está ficando rico, é porque desconhece seus direitos em relação à prosperidade; ou está faltando fé para declarar tais direitos; ou ainda o Diabo está impedindo de receber a bênção financeira. Hagin também enfatizava que o cristão deve repreender Satanás, falando: “tire suas mãos do meu dinheiro”, então a prosperidade financeira vai chegar em sua vida.<sup>86</sup>

Hagin ensinava que o cristão não deveria duvidar por um só momento de que tem a resposta da oração, não deveria permitir que um quadro mental de fracasso estivesse na sua mente, pois a dúvida seria do Diabo e deveria ser repreendida. Nesse sentido, seria importante o cristão fixar a sua mente na resposta e eliminar qualquer imagem, sugestão, visão, impressão, sentimento e todo e qualquer pensamento que não contribuísse para sua fé, no sentido de receber o que deseja. Hagin acreditava que se o cristão perguntasse por que Deus não respondeu ou por que Deus não ouviu a sua oração e começasse a aceitar a demora na resposta como vontade de Deus para não ter aquilo que pediu, esse cristão seria um derrotado. Pois, se o cristão mantivesse uma fé firme e inabalável em Deus, receberia a resposta.<sup>87</sup> Para Assmann, o conceito de ídolo e idolatria está “diretamente vinculado à manipulação de símbolos religiosos para criar sujeições, legitimar opressões e apoiar poderes dominadores na organização do convívio humano.”<sup>88</sup>

Nas palavras de Campos vemos com clareza que: “Dê adeus às doenças, à miséria e a todos os males, tenha um reencontro com Deus e assuma novamente a sua posição na família de Deus.”<sup>89</sup> Pagar o dízimo, e além dele,

[...] o fiel deve dar a Deus tudo o que ele tem de precioso. No caso, o dinheiro e os bens materiais são as coisas mais importantes para o homem na sociedade capitalista. Ao oferecê-los a Deus, o ser humano arranca parte de suas entranhas, principalmente se lhe der tudo o que tem. Mas adverte Edir Macedo: “Deus nunca vê a importância que a pessoa traz em suas mãos, mas sim aquela que restou no bolso”.<sup>90</sup>

Pode-se pensar que parte da relação consumista dos membros das igrejas é feita por meio do pagamento de uma mensalidade, assim como ocorre em uma

<sup>86</sup> HAGIN, Kenneth. **Novos limiares da fé**. Rio de Janeiro: Graça, [s.d.]c. p. 67. 29

<sup>87</sup> HAGIN, 1987, p. 81, 101

<sup>88</sup> ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz J. **A idolatria do Mercado**: ensaio sobre Economia e Teologia. Série V: desafios da vida na sociedade. São Paulo: Vozes, p. 11

<sup>89</sup> CAMPOS, 1997, p. 233.

<sup>90</sup> CAMPOS, 1997, p. 370.

academia ou clube, representada, nesse caso, pelos dízimos e ofertas. A discussão aqui não é sobre a validade teológica do dízimo e das ofertas, e sim sobre a lógica de consumo que, muitas vezes, está por trás dessa prática. Igrejas que tornam o dízimo uma obrigatoriedade para os membros e que o não pagamento pode gerar uma redução ou corte dos benefícios, fazem do dízimo um elemento fundamental na lógica de consumo. Diferente da sociedade de produtores, que prezava o lucro em longo prazo, e coletivo, os consumidores buscam o lucro imediato e individual.

Assim, segundo Bauman, “nossa sociedade de consumidores talvez seja a única na história humana a prometer felicidade na vida terrena, aqui e agora.”<sup>91</sup> Em algumas igrejas a promessa é a de que o pagamento do dízimo/oferta trará prosperidade financeira, multiplicando o capital do investidor em até cem vezes mais. Esse é justamente um valor característico da sociedade de consumo. Essa leitura teológica permite acreditar na subserviência de Deus e assim se desenvolver uma teologia baseada numa proposta neoliberal, na qual os únicos interesses são a riqueza, saúde e prosperidade, fazendo, assim, uma manipulação de concepção de deus com finalidades puramente lucrativas, colocando esse deus do mercado a serviço do ser humano.

A condição para prosperar seria “a firmeza da fé”. Hagin afirmava que o modo mais eficaz de se orar seria aquele pela qual o cristão requeria os seus direitos. Pois é assim que Hagin fazia e ensinava, ou seja, o cristão deveria exigir seus direitos na oração. Hagin usava a passagem de Atos 3.6, dizendo que Pedro, na Porta Formosa, não orou pelo aleijado; ele ordenou, a fim de que o aleijado fosse curado, pois exigiu os seus direitos.<sup>92</sup>

Conforme Pieratt, a condição para prosperar seria “não duvidar”. Este tipo de fé que obtém resultados exige seus direitos em nome de Jesus, mas também faz isto de uma forma que nunca demonstra dúvida. Esta fé tem que ser segura, a ponto de continuar acreditando, mesmo que o pedido não tenha sido atendido, ou seja, o cristão continua a fazer um quadro mental daquilo que ele quer e não para de crer que obterá o que deseja.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> BAUMAN, Zygmunt. **A ética é possível num mundo de consumidores**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. p. 171.

<sup>92</sup> HAGIN, [s.d.]a, p. 22.

<sup>93</sup> PIERATT, 1996, p. 78.

Segundo Jacques Ellul, “é preciso crer que, tendo passado uma geração inteira, nem a virtude do econômico (sistemas), nem a virtude da polícia (regimes militares) conseguiram extinguir a paixão pelo dinheiro e a subordinação do homem ao dinheiro.”<sup>94</sup> Se o problema fosse o sistema econômico, bastaria mudar tal sistema e o problema estaria resolvido, conforme menciona Ellul:

[...] isto significa dizer que o homem só se tornará justo e bom quando ele souber exatamente o que fazer com o seu dinheiro – que ele não ambicionará mais o bem de seu próximo, que não roubará, que não procurará mais dominar a sociedade através do dinheiro acumulado; que não procurará humilhar os outros com seu dinheiro.<sup>95</sup>

Ellul acrescenta que “amar o Dinheiro, se apegar a ele, é odiar a Deus”.<sup>96</sup> Muitos ainda hoje se perdem nesse caminho em busca de riquezas. A busca do dinheiro pela necessidade é trocada pela busca das satisfações de desejos. Assim, de acordo com Dionísio Oliveira da Silva:

O sentimento de solidariedade e fé é substituído pelo individualismo das relações mercantis do sistema de mercado, onde a principal motivação é o desejo do acúmulo e lucro passa a ser a nova marca de verdadeira espiritualidade e expressão de um ótimo relacionamento de Deus.<sup>97</sup>

Esperandio revela um detalhe importante do raciocínio de Macedo: Deus não olha no coração do doador, mas em seu bolso.<sup>98</sup>

Tendo como pano de fundo as regras que norteiam as transações numa sociedade determinada pelo mercado capitalista, pode-se dizer que o dinheiro dado(d) a Deus (D) retorna majorado ao doador. Assim “d” nas mãos de “D” faz com que o dinheiro se transforma em d+. Se estivéssemos no mundo da produção segundo Marx, poder-se-ia afirmar que o valor acrescido veio da mais-valia produzida por *Deus*. *Mas não* estamos no mundo da produção e sim da circulação. Por isso nada novo fora criado com essa transação entre o crente e seu Deus.<sup>99</sup>

Campos ressalta bem essa troca: “é bem claro que a lei de dar para receber não é apenas uma lei física; é também uma lei espiritual e nem o próprio Deus escapou dessa lei, quando deu o seu Filho, portanto, dar o dízimo é candidatar-se a receber bênçãos sem medida. É preço a ser pago.”<sup>100</sup>A crítica às religiões afro-

<sup>94</sup> ELLUL, Jacques. **O Homem e o Dinheiro**. Brasília: Palavra, 2008.p. 20.

<sup>95</sup> ELLUL, 2008, p. 18.

<sup>96</sup> ELLUL, 2008, p. 88.

<sup>97</sup> SILVA, 2004, p. 64.

<sup>98</sup> ESPERANDIO, 2006, p. 147.

<sup>99</sup> BOBSIN, Oneide. Teologia da Prosperidade ou estratégia de sobrevivência: estudo exploratório. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 35, n. 1, p. 21-38, 1995. Apud ESPERANDIO, 2006, p. 26.

<sup>100</sup> CAMPOS, 1997, p. 232.

brasileiras é assunto de muitas pesquisas por cientistas sociais, das religiões no Brasil, e tem um papel central nas críticas da IURD. Diante disso cabe citara “Morte Morena do Protestantismo Branco:

A batalha entre os fiéis do Senhor e os/as filhos/as de santo é ritualizada em cada culto. Os orixás, os guias, as entidades e os espíritos das religiões mediúnicas são transformados em demônio. [...]. Assim, velhos temas, como possessão, batalha entre bem e mal, diabo presente no cotidiano, doença como manifestação demoníaca, mau-olhado, má sorte, etc., saem dos bastidores e vão para o palco [...] onde disputam, nos corpos das pessoas oprimidas, um espaço para habitar provisoriamente.<sup>101</sup>

Segundo a IURD as religiões de Matriz Africana<sup>102</sup> prendem os seres humanos à miséria, ao fracasso no casamento e na vida profissional. Como diz Pedro Oro,

O neopentecostalismo brasileiro reproduz e exacerba a crença no demônio. Especialmente a Igreja Universal do reino de Deus – esta igreja que há anos constitui a face mais visível (e mais polêmica) dos evangélicos – sustenta dois princípios fundamentais: o primeiro (compartilhado com maior ou menor ênfase por outras igrejas pentecostais): os demônios são os causadores dos males e problemas de toda ordem que afetam as pessoas, os elementos perturbadores da ordem natural das coisas (“natural” no sentido daquilo que está conforme a vontade divina) [...]. Ouçamos as palavras do seu fundador, retiradas do livro Orixás, Caboclos e Guias; deuses ou demônios. Tudo o que existe de ruim neste mundo tem sua origem em satanás e seus demônios.<sup>103</sup>

Ao combater as práticas religiosas dos outros, a IURD as incorpora como sinal trocado. A tese de Almeida confirma esta premissa:

Portanto, ao acreditar que está combatendo uma fé inimiga, a Igreja Universal, na realidade, criou uma cosmologia de seres malignos, povoando o seu inferno com entidades. Logo, por um sincretismo às avessas, a Igreja Universal acabou produzindo sua Pomba-gira, seu Exu Tranca-Rua, sua Maria Padilha... E, como consequência, a Igreja Universal combate aquilo que, em parte incorporou.<sup>104</sup>

Nesse capítulo precisamos resgatar a teoria do sociólogo G. Simmel, tão esquecida entre nós, mas lembrada por Serge Moscovici:

<sup>101</sup> BOBSIN, 2002, p.53.

<sup>102</sup> Temos como exemplo o candomblé que é uma das **religiões afro-brasileiras** mais conhecidas em todo o País, sendo seu panteão constituído pelos orixás, inquices e voduns, divindades dos povos ioruba, banto e jeje, respectivamente.

<sup>103</sup> ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e Afro-brasileiro: Quem vencerá esta guerra? **Debates do NER** – Guerra Santa, Ano 1 – Número 01, p.10-36, 1977.p. 13-14. .

<sup>104</sup> ALMEIDA, Ronaldo. A guerra de Possessões: In: ORO, Ari Pedro: CORTEN, André (Orgs). **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas,2003, p. 196-197.

O drama dos tempos modernos decorre exatamente de os homens não poderem ter entre si nenhum laço onde o dinheiro esteja ausente e que de uma forma ou de outra não seja encarnado por ele. Nem objeto entre objetos, nem simplesmente objeto, o dinheiro tende a se tornar um padrão de medida e um símbolo das relações de trocas e dos sacrifícios que consentimos por seu intermédio.<sup>105</sup>

Diante disso, cabe lembrar que quem é seguidor ou seguidora de Jesus Cristo, que se deu num sacrifício único e irrepetível, não pode seguir a outro: “Ninguém pode servir a dois senhores; porque ou há de aborrecer-se de ume amar o outro; ou se devotará a um e desprezará ao outro. Não podeis servir a deus e ao dinheiro.” (Mt 6: 24). Assim,

O discurso da teologia da prosperidade nega a solidariedade divina. Ela não é altruísta, mas sim egoísta: não favorece a solidariedade, mas sim estimula a competitividade: não faz da vida dom, mas sim posse. Ela defende que o verdadeiro cristão está predestinado a vencer, a ser mais do que um vencedor em todas as esferas da vida. Para a teologia da prosperidade, o sofrimento nega a presença de Deus. Mas por onde andaria Deus quando olhamos para um ambiente mergulhado na miséria? Estamos diante de uma teologia que procura privilégios pessoais e corporativos e que estimula a insensibilidade diante da injustiça presente no cotidiano de grande parte do mundo.<sup>106</sup>

No Brasil, o neopentecostalismo é dirigido por uma organização leiga. Aqueles que se inserem na hierarquia das Igrejas neopentecostais são proibidos de passar por formação teológica tradicional. Essa é uma questão a ser discutida uma vez que assumem comandos religiosos e nem passam pela formação de teólogo. Isso está relacionado à crença de que são *ungidos de Deus*.<sup>107</sup> Assim, acreditam que são autoridades espirituais, pois foram pessoas capacitadas por Deus para seguirem o ofício de pastores das Igrejas neopentecostais. Esses pastores têm uma habilidade de fazer proliferar os membros de suas igrejas cooptando fiéis de uma forma muito eficiente através de diálogos, de maneira bastante informal, conversando assim como *amigo ou amiga*, através das promessas de riqueza, saúde e prosperidade para quem for fiel a esse deus de mercado econômico.

E tem garantia dos pastores de que Deus cumprirá sua parte: Ele ficará na obrigação de cumprir sua Palavra.

A coação que o fiel sofre diante do dízimo é uma estratégia que passa ao largo da liberdade cristã, da espontaneidade a partir da fé, valores básicos

<sup>105</sup> MOSCOVICI, Serge. **A Máquina de Fazer Deuses**. Rio de Janeiro: Imago, 1990, p. 286-287.

<sup>106</sup> ROSSI, 2011, p. 90.

<sup>107</sup> HANEGRAFF, Hank. **Cristianismo em crise**. Rio de Janeiro: CPAD, 1996. p.395-397.

na teologia paulina, centrada na justificação pela graça e fé. Da mesma forma, a coação que é exercida em relação a Deus, através do dízimo, foge às concepções que norteiam a teologia bíblica. Esses dois níveis de coação fazem parte da doutrina de uma Igreja que se diz do reino de Deus.<sup>108</sup>

Assim a TP é puramente imediatista e visa somente ao lucro financeiro. Assim, percebemos que ela não é processual, nem visa a reflexão e muito menos a transformação. Os aspectos referentes à rejeição do estudo da Teologia tradicional demonstram a fragilidade de sua organização sistemática como também sua insuficiência teológica, uma vez que sua falta de crítica impede o diálogo com outras religiões e com outros líderes religiosos. Assim

As metáforas falam por si. A demonização das religiosidades afro-brasileiras que se produzem nesse contexto assume características de verdadeiro etnocídio, porque se estendem, para além do universo religioso, à totalidade de um patrimônio cultural negro, preservado ou recriado ao longo de séculos de história no Brasil, e que sempre constituiu um universo de significados partilhados, permitindo a construção positiva de uma identidade de contraste. Diante de uma religião que se apropria em negativo de todo um conjunto de símbolos que conformam o etos e a visão de mundos próprios às religiosidades afro-brasileiras, na situação limite em que a violência se transforma em terror, o que é grave é que não sobra às pessoas nenhuma opção, sejam elas brancas ou negras. Ou se serve aos desígnios do Maligno, ao se manter qualquer contato com esse universo cultural demonizado, ou se está do lado de Deus, que agora só tem uma face única.<sup>109</sup>

## 2.4 RESUMO CRÍTICO DO CAPÍTULO

Concluo este capítulo na esperança de demonstrar que a TP acredita em outra concepção de Deus, que a Teologia tradicional rejeita. A TP parte da inversão de papéis no que diz respeito às relações entre o Ser humano e Deus, uma vez que Deus está a serviço das pessoas e não mais o contrário, onde o Ser Humano estaria a serviço de Deus. O avanço da TP é percebido pelo crescente número de igrejas neopentecostais que adotam o princípio de um Deus Cristão diretamente vinculado às questões de prosperidade, do sucesso financeiro que requer a aprovação de um deus acionável e subserviente. Assim, surgem questionamentos sobre as diferenças existentes entre a TP e a conhecida Teologia da Gratuidade encontrada na Bíblia. As dúvidas recaem sobre a leitura que a TP faz da Bíblia, ao passo que não assume a gratuidade e, sim, se refere a negócios, saúde e riqueza. Segundo Macedo

<sup>108</sup> GAEDE NETO, 1998, p.13.

<sup>109</sup> MONTES, Maria Lúcia. **As figuras do Sagrado**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.p.87.



Dar o dízimo é candidatar-se a receber bênçãos sem medida [...] sob os aspectos físicos, espiritual e financeiro. Quando pagamos o dízimo a Deus ele fica na obrigação (porque prometeu) de cumprir a Sua Palavra, repreendendo os espíritos devoradores que desgraçam a vida do homem, atuando nas doenças, nos acidentes, nos vícios, na degradação social e em todos os setores da atividade humana, fazendo com que o homem sofra eternamente. Quando somos fiéis no dízimo, além de nos vermos livres desses sofrimentos, passamos a gozar de toda a plenitude da Terra, tendo Deus a nosso lado nos abençoando em todas as coisas. Quando falamos sobre o dízimo, somos sempre alvo de pilhérias, objeções ou críticas por parte de alguns incrédulos. É claro que se a pessoa não é iluminada pelo Espírito Santo de Deus, mesmo que compreenda o significado do dízimo, terá dificuldades para aceitar o fato de ela mesma precisar cumprir essa determinação da parte de nosso Criador.<sup>110</sup>

Pretendeu-se mostrar que a TP é puramente imediatista e visa somente ao lucro financeiro. Assim, percebemos que ela não é processual, nem visa a reflexão, e muito menos a transformação. Os aspectos referentes à rejeição do estudo da Teologia tradicional demonstram a fragilidade de sua organização sistemática como também sua insuficiência teológica, uma vez que sua falta de crítica impede o diálogo com outras religiões e com outros líderes religiosos. Observa-se também que a TP é contraditória à Teologia da Gratuidade<sup>111</sup>, uma vez que na Bíblia encontramos os ensinamentos de uma Teologia da Cruz<sup>112</sup> que prega a gratuidade e não visa o lucro. Outro aspecto central diz respeito ao fato de não haver correlação entre a TP e a Teologia bíblica porque a TP acaba por fazer uma leitura distorcida dos ensinamentos bíblicos, não encontrando respaldo bíblico na construção sistemática de sua teologia.

<sup>110</sup> MACEDO, Edir. **O Espírito Santo**. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 1993. p. 79;83.

<sup>111</sup> O esvaziamento de Jesus realizou-se pela gratuidade divina. Além disso, as palavras de Cristo na sua agonia também evocam essa gratuidade. Humanamente pede para ser poupado do sofrimento, mas assume realizar a vontade do pai: “Pai, se quiseres, afasta de mim este cálice; contudo, não seja feita a minha vontade, mas a tua!” (Lc 22,42). Isso reforça a afirmação da gratuidade: a graça não é mérito humano, mas dom gratuito de Deus. Um Deus que se manifesta ao ser humano unicamente por iniciativa da gratuidade trinitária.

<sup>112</sup> A **teologia da Cruz** (em latim: Theologia Crucis) é um termo cunhado pelo teólogo Martinho Lutero para fazer referência à **teologia** que propõe que a **cruz** é a única fonte de conhecimento.



### 3 LEITURAS DE DIFERENTES PERSPECTIVAS DA TEOLOGIA DA PROSPERIDADE NO NEOPENTECOSTALISMO

[...] por o coração nas riquezas significa mais que simplesmente cobiçar a posse delas. Implica ser arrebatado por elas a nutrir uma falsa confiança. [...] É invariavelmente observado que a prosperidade e a abundância engendram um espírito altivo, levando prontamente os homens a nutrirem presunção em seu procedimento diante de Deus, e a se precipitarem em lançar injúria contra seus semelhantes. Mas, na verdade o pior efeito a ser temido de um espírito cego e desgovernado desse gênero é que, na intoxicação da grandeza externa, somos levados a ignorar quão frágeis somos, e quão soberba e insolentemente nos exaltamos contra Deus.<sup>113</sup>

A temática da Teologia da Prosperidade(TP) está diretamente ligada ao neopentecostalismo, assim como esclarecemos no título, uma vez que nas igrejas neopentecostais são adotados os princípios da TP. Surgem dúvidas sobre as origens do neopentecostalismo, pois a TP encontra espaço nas lacunas das diferentes tradições religiosas cristãs, tanto por parte de católicos, como de protestantes, considerando a crise de sentido contemporânea do ser humano moderno, como também o contexto da pós-modernidade. Assim, “a sociedade moderna criou uma série de instituições especializadas na produção de sentido.”<sup>114</sup> Segundo Berger, “Em situações pré-modernas, há um mundo de certeza religiosa, ocasionalmente rompido por desvios heréticos. Ao contrário, a situação moderna é um mundo de incerteza religiosa, ocasionalmente evitada por construções mais ou menos precárias de afirmação religiosa.”<sup>115</sup> Diante da crise de sentido contemporânea cabe destacarmos o pensamento de Touraine, para quem “o sujeito é vazio”. Ele continua explicando o que tal afirmação significa:

Quero dizer com isso que o concebo, inicialmente e antes de tudo, como luta de sobrevivência em face da enorme pressão da economia, do consumo, da cultura de massa e também do comunitarismo. Para mim, o sujeito é o olhar sobre o corpo individual, não-social, apenas vivo e sexuado<sup>116</sup>.

Com o conflito entre pensadores que divergem entre o nascimento da pós-modernidade e o fim da modernidade, ou até mesmo que supõem que não exista a

---

<sup>113</sup> CALVINO, J. **A verdadeira vida cristã**. São Paulo: Novo Século, 2000.p. 60.

<sup>114</sup> BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**: a orientação do mundo moderno, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 70

<sup>115</sup> BERGER, Peter L. **Heretical Imperative**: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. Nova York: Doubleday, 1980. p. 28.

<sup>116</sup> TOURAINE, Alain. **A busca de si**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil Ltda, 2004. p. 34.

pós-modernidade, há traumas e conflitos significativos para Teologia tendo em vista que se falar em pós-modernidade é também retratar a dissolução da metanarrativa e, conseqüentemente, abandonar tantas conjecturas que a Teologia fez sobre Deus. Desta forma, seria impossível falar sobre Escatologia? Talvez não. Provavelmente vem a ser justamente nesse ponto que encontramos a apocalíptica, uma vez que nos deparamos com a dissolução da metanarrativa e, nesse momento, podemos entender o verdadeiro sentido da escatologia que não pode ser compreendido de maneira linearizada e lógica. Pensando na identidade dos homens e mulheres contemporâneos,

[...] seja pessoal ou coletiva, a identidade pressupõe significado; mas também pressupõe o processo constante de recapitulação e reinterpretação [...]. A identidade é a criação da constância através do tempo, a verdadeira união do passado com um futuro antecipado. Em todas as sociedades, a manutenção da identidade pessoal, e sua conexão com as identidades sociais mais amplas, é um requisito primordial de segurança ontológica.<sup>117</sup>

Falar na relação entre modernidade e pós-modernidade implica em falar em traumas. Como o próprio Derrida descreve em sua filosofia, a tentativa de desconstruir a modernidade pressupõe sua existência, mas uma questão emergente é com relação ao fato de que quando falamos em pós-modernidade, na tentativa de desconstruir as contradições da modernidade, entramos em conflitos sobre a (im)possibilidade de conseguirmos vencer a modernidade, ou até mesmo se a pós-modernidade passa a ser puramente uma análise da modernidade em sua tentativa de desconstrução. Assim,

[...] o comportamento coletivo é [...] o comportamento de indivíduos. É o mundo que se apresenta em separado a cada pessoa, o mundo com base no qual ela deve construir a sua vida individual. A descrição de qualquer civilização resumida em poucas dezenas de páginas deve necessariamente colocar em relevo as normas do grupo e expor o comportamento individual porque ele exemplifica as motivações dessa cultura [...] a sociedade e o indivíduo não são antagonistas. A cultura fornece a matéria-prima com a qual o indivíduo faz a sua vida.<sup>118</sup>

Hoje em dia, a tese da secularização ligada à morte da religião é bastante questionável tendo em vista que autores como José Casanova afirmavam que haveria uma redução na influência da religião nas esferas sociais da vida pública, mas que não se confirmou. Na verdade, houve um aumento dos grupos religiosos

---

<sup>117</sup> GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. p. 100.

<sup>118</sup> BENEDICT, Ruth. **Padrões de cultura**. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 171.

como uma maior influência e participação na esfera pública, não ficando restrita às esferas da vida privada dos indivíduos.

Um tema recorrente na TP é a mercantilização da fé, se tratando diretamente de uma religião de mercado a serviço de um deus, por assim dizer, que justifica um modelo econômico neoliberal. Nesse capítulo buscamos compreender essa dinâmica de mercado da TP, através de sua organização sistemática, religiosa, e, principalmente, teológica, para compreender essa mercantilização da fé dentro do que se denomina neopentecostalismo no Brasil.

As relações humanas com Deus podem ser observadas de maneira fenomenológica ou de maneira religiosa. A relação fenomenológica depende da experiência individual prática. Já a relação religiosa depende de formulações institucionalizadas, que podem influir sobre a forma como as pessoas vivem a experiência divina, uma vez que o religioso atinge o homem através de mediações culturais. Existem inúmeras imagens de Deus, mesmo em uma única religião. A tendência, porém, é ajustar-se a uma imagem só, a predominante naquela religião, com o objetivo de encontrar uma representação coerente para a relação de Deus com o mundo.<sup>119</sup>

Para compreendermos a TP são abordadas as pregações das igrejas neopentecostais. Percorreremos sistematicamente: 1) Descrição fenomenológica da Teologia da Prosperidade; 2) O deslocamento teológico da TP, 3) Outros difusores e aspectos da Teologia da Prosperidade.

### 3.1 DESCRIÇÃO FENOMENOLÓGICA DA TEOLOGIA DA PROSPERIDADE

Comece hoje, agora mesmo, a cobrar dele tudo aquilo que Ele prometeu [...] O ditado popular de que 'promessa é dívida' se aplica também para Deus. Tudo aquilo que Ele promete na Sua Palavra é uma dívida que tem para com você [...] Dar dízimo é candidatar-se a receber bênçãos sem medida, de acordo com o que a Bíblia diz [...] Quando pagamos o dízimo a Deus, Ele fica na obrigação (porque prometeu) de cumprir a Sua Palavra, repreendendo os espíritos devoradores [...] Quem é que tem o direito de provar a Deus, de cobrar d'Ele aquilo que prometeu? O dizimista! [...] Conhecemos muitos homens famosos que provaram a Deus no respeito ao dízimo e se transformaram em grandes milionários, como o Sr. Colgate, o Sr. Ford e o Sr. Caterpillar.<sup>120</sup>

A TP parte de uma dinâmica de mercado com ênfase na riqueza, saúde e prosperidade, partindo do princípio de que quem pagar o dízimo será abençoado e

<sup>119</sup> DILON, Gláucio Ary; RAMOS, Paola Novaes. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: ISER, v. 23, n. 1, 2003. p. 39.

<sup>120</sup> MACEDO, E. **Vida com abundância**. Rio de Janeiro: Universal Produções, 2001. p. 36; 54; 79; 84.

conseguirá o que quiser e atingirá os seus objetivos partindo do princípio de crer para ter. Essa lógica teológica da TP não parte de um princípio transformador, gradual, e sim, é imediatista e somente visa o lucro e riqueza material. Diante disso,

Não importa que estejamos negociando com Deus. Não há ninguém melhor para se negociar. Ele é justo, bondoso e quer o melhor para nós. Ele não visa apenas lucros 'pessoais' e sempre cumpre a Sua Palavra. Pense bem o leitor se há alguém melhor com quem possamos 'negociar'.<sup>121</sup>

A TP acredita em outra concepção de Deus que a Teologia tradicional rejeita. Parte da inversão de papéis no que diz respeito às relações entre o Ser humano e Deus, uma vez que Deus está a serviço das pessoas e não mais o contrário, onde o Ser Humano estaria a serviço de Deus. Para justificar essa linha de pensamento, concordamos com Touraine, para quem o Sujeito se define como não-social. Sujeito é *desejo*. Sujeito é *luta*. Sujeito é *busca*. Sujeito é *força* (orientado para si próprio). Sujeito é *resistência*. Sujeito é *capacidade*. Sujeito é *procura*. Sujeito é *cuidado*. Sujeito é *defesa*. Sujeito é *liberdade*. Sujeito é *negação*. Sujeito é *força criadora*. Sujeito é *libertação*. Sujeito é *amor*. Sujeito é *rejeição*.<sup>122</sup> Afirma Touraine que: “Quando digo o sujeito é vazio, quero dizer que o sujeito só se torna pleno ao tornar-se ator social ou ator de uma relação interpessoal, mas sem nunca perder a relação do Eu<sup>123</sup> ao eu”.<sup>124</sup> É relevante entender a relação entre *sujeito* e *ator*, dois conceitos cujos sentidos não podem ser separados ou desconectados. “Sujeito é o desejo de ser ator, e o ator é sempre ‘social’, não um ator no vazio”.<sup>125</sup>

Para Alain Touraine,

A subjetivação é o contrário da submissão do indivíduo a valores transcendentais: o homem se projetava em Deus; doravante, no mundo moderno, é ele que se torna o fundamento dos valores, já que o princípio central da moralidade se torna liberdade, uma criatividade que é seu próprio fim e se opõe a todas as formas de dependência.<sup>126</sup>

<sup>121</sup> SOARES, R. R. **As bênçãos que enriquecem**. 3. ed. Rio de Janeiro: Graça, 1998. p. 82.

<sup>122</sup> Estas palavras qualificadoras não foram inventadas. Numa leitura atenta dos textos de Touraine, o leitor as encontra. Estas palavras, em si e por si, não possuem conteúdo social. Todas estas têm o sentido de significarem o que Touraine entende ser sujeito.

<sup>123</sup> O Eu maiúsculo significa o desejo de ser, o sujeito, sem conteúdo social. O eu minúsculo representa o indivíduo, que não se identifica com o sujeito, mas as duas noções não podem ser separadas. Indivíduo também não se identifica com ator.

<sup>124</sup> TOURAINE, 2004, p. 35.

<sup>125</sup> TOURAINE, 2004, p. 35.

<sup>126</sup> TOURAINE, Alain. **Crítica da modernidade**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 223

Quando nos referimos à Teologia tradicional<sup>127</sup> ignorada pela TP, nos referimos a uma teologia que transita entre a linguagem comum, cotidiana e a linguagem científica condicionada às regras pautadas pela própria comunidade científica, apresentando uma linguagem própria. Para se fazer entender, utiliza-se da simbologia, da arte, da iconografia. Usa a linguagem da fé e quer provocar no ouvinte uma ação à luz da fé, esclarecida pelo teólogo no meio da comunidade de fé. Tendo em vista as considerações feitas, cabe repensar as origens do diálogo entre teologia e ciência devido ao fato de se falar não só da *possibilidade* de diálogo entre teologia, ciência e cultura do povo, mas também da *necessidade* desse mesmo diálogo, especialmente no contexto atual, onde a teologia é tantas vezes colocada cada vez mais como que de *escanteio* no ambiente público, tornando-se algo meramente útil apenas privadamente. Embora a teologia não produza a fé ou mesmo a Igreja, ela, porém, procura entender o que se crê no testemunho de fé da Igreja. Parte-se de uma fé, mas de uma fé que inquieta a pessoa humana na busca de sua mesma compreensão. Encontramos então o princípio da fé à procura da inteligência (*fides quaerens intellectum*).

O teólogo devera buscar sempre um nível mais alto de formação intelectual, como exigência de seu ofício. O teólogo não têm mais sua autoridade reconhecida pelo simples fato de pertencer à “classe” sacerdotal ou dos estudiosos das coisas sagradas, pois cada vez mais aquilo que diz sofrerão a crítica racional dos fiéis, também no que diz respeito à linguagem. ‘O mesmo estendemos para a teóloga. Amedeo Cencini<sup>128</sup> aponta para a importância da *ascese* e da *disciplina* em um programa de formação inicial e permanente, acostumados a ter tudo pronto, sempre. E que esta disciplina se torne cada vez mais *autodisciplina*, e não se reduza à piedosa simulação. Para isso, não se deve temer exigir hábitos e habilidades no campo intelectual, como: “tomar nota com rapidez e clareza; resumir com perfeição seja de maneira escrita seja oral; esquematizar com facilidade; consultar livros e

---

<sup>127</sup> Optamos na presente tese de doutorado pelo conceito de Teologia tradicional para definir a Teologia apreendida em seminários e cursos de ensino superior para justificar a necessidade de um estudo profundo e rigoroso da Teologia como forma de ser fiel à Sagrada Escritura.

<sup>128</sup> CENCINI, Amedeo. **A arte de ser discípulo**: ascese e disciplina – itinerário de beleza. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 57. “Ascese e disciplina não significam simplesmente austeridade e rigor, penitência e rostos fechados, mas estão a indicar também, ou acima de tudo, que no caminho de maturação humana e espiritual existem regras e leis que não podem ser negligenciadas, e que quem leva a sério o próprio amadurecimento deve conhecer e respeitar” (CENCINI, 2011, p. 74).

revistas; fazer sinopses; captar o essencial de uma frase.”<sup>129</sup> Isso se inicia pelo tempo destinado à formação intelectual. “Somos o que lemos, somos o que escrevemos, somos o que pesquisamos, somos o que ensinamos. Nessa perspectiva, a responsabilidade da vida intelectual recebe nova luz e se torna mais séria e pesada de consequências.”<sup>130</sup>

O crente vive a sua fé na alegria da comunicação com o infinito, muitas vezes com a sua precariedade intelectual, porém esta não é de prima exigida, pois a vivência em comunidade supre a carência de entendimento imediato do dado revelado, sendo a fé a legítima vida na relação com o transcendental. Tanto para o teólogo como para o crente, “não basta o discurso sobre Deus, mas é preciso ouvir o que Ele tem para nos dizer.”<sup>131</sup> Não há atividade teológica, como não há crente sem o pressuposto da fé, que prepara os ouvidos para a mensagem revelada, assim como prepara o ser humano todo para viver uma vida que foi enxertada na vida natural, uma vida sobrenaturalizada, em comunicação com o infinito e com a Verdade para o gênero humano.

Ambos, como membros de uma realidade maior que é a Igreja, tanto o teólogo como o crente existem a partir deste anúncio de Deus.<sup>132</sup> Não compete à Igreja elaborar teologias, ou seja, definir o que cada teólogo deve criticar ou contribuir no seu tempo, mas cabe à Igreja, através do seu Magistério, definir limites para que os teólogos também não extrapolem para além do dado revelado, para não acabarem criando somente uma teologia da especulação pela especulação. Do mesmo modo que o crente possui limites, que são os mesmos objetivos da Igreja, ele também adere com a sua razão a obediência dentro da salutar vida comunitária, com seu culto. É radical, mas precioso também, dizer que uma das maravilhas do crente seria obedecer com a fé e o teólogo o compromisso de obedecer criticamente com a fé.

Ao teólogo, poderíamos também citar de modo simplista, sua função é atualizar em linguagem a mensagem revelada para o crente a viver na fé. Este viver na fé do crente como o do teólogo é através da experiência cotidiana. Esta experiência cotidiana sobrenaturalizada pela fé como resposta a Deus pode avançar

---

<sup>129</sup> LIBANIO, João Batista. **Introdução à vida intelectual**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006. p. 56.

<sup>130</sup> LIBANIO, 2006, p. 111.

<sup>131</sup> ZILLES, Urbano. **História da Teologia Cristã**. Porto Alegre: Editora Suliani, 2014. p. 193.

<sup>132</sup> ZILLES, Urbano. **Teologia da Pregação**. Porto Alegre: Editora Suliani, 2013.



para uma experiência mística, que leva tanto o crente como o teólogo para um comprometimento de uma vida mais íntima com Deus, uma resposta para além do que é comunicável entre as pessoas, sendo expressa a experiência de modo muito limitado, num linguajar que descreverá apenas precariamente o que não pode ser descrito, mas apenas experimentado, vivido.

Falar em um cristianismo a-religioso em mundo tornado adulto pressupõe diversos aspectos que não necessariamente implicam na exclusão de Deus do contexto da existência humana, tendo em vista que o mundo passa a ser um lugar de reencontro com a unidade. Assim, a relação da humanidade com Deus não passa a ser mais mediada pelo conflito e, sim, por uma relação de dialogicidade entre o Ser Humano e Deus, uma vez que a humanidade atinge a vida adulta e assim se estabelece uma nova relação entre Deus e a humanidade. Contrariamente a isso, Touraine, quando trata do tema no livro “Poderemos viver juntos?”, destaca que:

Já não sabemos quem somos. A nossa patologia principal teve sua origem por longo tempo no peso repressivo que as proibições, as leis exerciam sobre nós; vivemos uma patologia às avessas, a da impossível formação de um eu, afogado na cultura de massa ou encerrado em comunidades autoritárias.”<sup>133</sup>

De acordo com Bonhoeffer, Jesus Cristo não virá para julgar a humanidade e, sim, tem um papel de conciliador, uma vez que da mesma forma que existe um ser humano que vive no conflito transitando entre o Bem e o Mal, também há as pessoas em Cristo que terão seu juízo revertido para o bem do outro. Assim se estabelece uma nova relação no ser humano com Deus, não mais marcada pelo narcisismo e pela disputa, mas pela justiça e pela analogia.

Ao assumirmos que a reflexão conceitual está diretamente vinculada à reflexão metodológica, presumimos que a fé busca a compreensão uma vez que

Não procuro, Senhor, penetrar a Tua profundidade, porque de maneira nenhuma lhe comparo a minha inteligência, mas desejo entender, de certa forma, a tua verdade que o meu coração crê e ama. Nem procuro entender para crer, mas creio para entender. Pois, até isto eu creio: que, se não acreditar, não entenderei. Portanto, Senhor, Tu que dás o entendimento da

---

<sup>133</sup> TOURAINE, Alain. **Poderemos viver juntos?** Petrópolis: Vozes, 1998. p. 71.

fé, concede-me que, quanto sabes ser-me conveniente, entenda que existes como acreditamos e que és o que acreditamos [seres].<sup>134</sup>

Hoje também há que se utilizar a argumentação racional para fundamentar e compreender os conteúdos revelados da própria fé e da doutrina da Igreja, pois a fé requer a compreensão de seu objeto com a ajuda da razão. A interface com a ciência, como parceira de diálogo, então, é não só útil, mas indispensável. E a teologia, como *ciência da fé* (glaubenswissenschaft), é um modo qualificado de compreender a experiência da fé contra fideísmos, fundamentalismos e outros radicalismos da sociedade hodierna.

Contudo, se o programa *fides quaerens intellectum* visava a atualização da linguagem da fé para dentro da cultura e da visão de mundo de determinada época (no caso medieval), a questão que se nos coloca hoje é se falta a nós a competência para fazer tal atualização para o mundo de hoje.

O fenômeno da *subjetivação da fé* faz com que não só um crescente número de cristãos, mas também os seminaristas, manifestem menor sensibilidade ao conjunto global e objetivo da doutrina da fé. Preferem uma adesão subjetiva ao que agrada, ao que corresponde à própria experiência.<sup>135</sup>

Muitas vezes nos seminários e casas de formação, com a desculpa de se formar pastores (para o trabalho pastoral), se descuidou da formação intelectual. Considerava-se o suficiente saber atender o povo e estar engajado com as pessoas, e que o estudo era como que desnecessário/supérfluo. “E continuamos a formar padres de maneira pior do que antes do Concílio Vaticano II, pois antes sabiam até grego e latim e hoje sequer português.”<sup>136</sup> Há, então, em muitos casos, uma separação entre a pastoral e a dimensão intelectual.

Sua linguagem assume o compromisso com a fé e a Palavra de Deus na comunidade, e se põe à serviço desta prática e não dos interesses da comunidade científica ou de qualquer outra instituição.<sup>137</sup> A linguagem do teólogo é exercida

<sup>134</sup> ANSELMO. Proslogion, cap. I-II. Para um aprofundamento acerca da relação entre fé, razão e verdade em Santo Anselmo indicamos: ROMIO, Jocimar; HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. Fé, razão e verdade: a contribuição de Anselmo de Cantuária. In: **Teocomunicação**, Porto Alegre, EDIPUCRS, v. 38, n. 159, p. 47-63, jan./abr. 2008.

<sup>135</sup> ZILLES, Urbano. **Formação intelectual dos futuros presbíteros**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 14-15.

<sup>136</sup> ZILLES, 2005, p. 7.

<sup>137</sup> LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à Teologia**: perfil, enfoques, tarefas. São Paulo: Loyola, 1996. p. 89-90.

dentro da sua comunidade de fé, assim como a do crente, porém, o teólogo deve interpretar esta linguagem que é a expressão da experiência de fé da mesma comunidade a qual pertence, de forma crítica e com método rigoroso. É missão do teólogo atuar como um balizador para que o crente e a cultura não extrapolem a experiência de fé para além do que foi revelado ou que estejam em contraste com a mesma revelação. Aqui encontramos essa dupla tarefa, nem sempre explícita ou fácil de se concretizar: inculturação da fé e evangelização da cultura.

É possível perceber a tendência de se falar em uma experiência espiritual realizada por pessoas concretas. Considerando a América Latina como o nascedouro da Teologia da Libertação, percebemos a emergência de um modo de ser cristão experienciado na forma da espiritualidade, efervescendo no contexto latino-americano um modo *vivendi cristão*.

A vivência em comunidade também passa por uma experiência de solidão que posteriormente busca uma vertente comunitária. Ao passo que quando os homens e mulheres atingem uma existência cristã autossuficiente, essa mesma autossuficiência busca a comunhão que é possibilitada pela vivência comunitária, pois a vida em comunidade anuncia o Reino. Portanto, existe um elo tensionante entre a experiência de solidão e a experiência comunitária, uma vez que elas se complementam, ou seja, não são mutuamente excludentes.

Diante disso cabe mencionar o fato de que a secularização é vista de modo muito negativo dentre os contextos religiosos, porém se trata de uma mudança extremamente complexa tendo em vista as contradições e até mesmo as distorções que tendemos a fazer do processo de secularização<sup>138</sup>. Corroboro com a tese de Gogarten, de que a secularização é um desdobramento da fé cristã ao passo que induz a humanidade ao desenvolvimento e responsabilização por seus atos. Para isso precisamos esclarecer o conceito de identidade na contemporaneidade. De acordo com Castells:

A construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Porém todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que

---

<sup>138</sup> O conceito de **secularização** diz respeito ao **processo** de separação, ou gradual abandono, das formas tradicionais de estruturação social baseadas na religiosidade. Um desses fenômenos é o que hoje nos referimos como o **processo** de "**secularização**."

reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo e espaço<sup>139</sup>

Discutir secularização está diretamente relacionando a se falar em um processo de esclarecimento e de autonomização dos homens e das mulheres em um mundo tornado adulto, e não necessariamente em se falar em uma contraposição à fé cristã. Quando pensamos no Espírito percebemos que:

A posse do Espírito é [...] produto de um método. [...] O fato das manifestações do espírito suscitarem “desordem” não é ainda um critério que nos desse o direito teológico de rejeitar estas manifestações. Pelo contrário, é a dinâmica do espírito que torna possível que se distinga entre a defesa da fé e a defesa de um status quo. Graças ao espírito, é possível, sob certas circunstâncias, levantar a exigência de defender a fé contra o status quo, contra a ordem eclesiástica, contra a instituição. Apenas ali onde uma instituição eclesiástica concede esta possibilidade em relação a si mesma, é possível falar efetivamente de liberdade cristã.<sup>140</sup>

Portanto, “É bastante duvidoso que a última palavra do espírito seja ‘ordem’, a despeito de ‘desordem’ ser algo pouco aprazível”.<sup>141</sup> Na atualidade, o fenômeno da secularização desempenha um papel significativo, embora isso traga importantes questionamentos. Falar em morte da religião, por exemplo, é uma temática muito complexa, uma vez que em regiões como a África e a Ásia a religião ocupa um papel central na vida pública. Até mesmo na Europa, que era considerada o berço da secularização nos escritos de Max Weber, são discutíveis, tendo em vista o retorno da religião nos países europeus. Desta forma, se torna um assunto central diante da crise religiosa contemporânea, abrindo espaços para tradições como o neopentecostalismo que preenchem o vazio gerado pela crise religiosa contemporânea, substituindo o sofrimento da cruz pelo dízimo.

O que realmente nos amedronta é o fato de que com isso, perdemos o Deus transcendental que garante o significado do Universo, o Deus como Mestre oculto que manipula os fios - em vez disso, temos um Deus que abandona essa posição transcendente e se atira em sua própria criação, envolvendo-se nela totalmente até morrer, de modo que nós, seres humanos, perdemos o Poder superior que nos observa e somos deixados apenas com o terrível fardo da liberdade e da responsabilidade pelo destino da criação divina, e, desse modo, do próprio Deus.<sup>142</sup>

<sup>139</sup> CASTELLS, Manuel. **O poder da Identidade**. V. 2. São Paulo: Paz e Terra, 2001. p. 23.

<sup>140</sup> BRANDT, Hermann. **O Espírito Santo**. São Leopoldo: Sinodal, 1985. p. 38.

<sup>141</sup> KÄSEMANN, E. Der Ruf der Freiheit. Tübingen, 1968, p. 75 apud: BRANDT, 1985, p. 42.

<sup>142</sup> ZIZEK, Slavoj. MILBANK, Jonh. **A monstrosidade de Cristo**: Paradoxo ou dialética. São Paulo: Três Estrelas, 2014. p. 36.

Após ter elencado alguns aspectos introdutórios sobre uma análise teológica da TP em diálogo com o que nessa tese entendemos ser uma Teologia tradicional rigorosamente acadêmica já é possível perceber diferenças consideráveis entre a TP e a Teologia tradicional tendo em vista que a busca por prosperidade na TP é distinta de questões relacionadas à Teologia acadêmica.

Diante disso o avanço da TP não pode não ser observado tendo em vista o número crescente de igrejas neopentecostais que adotam o princípio de um Deus cristão diretamente vinculado às questões de prosperidade, uma vez que ser bem-sucedido financeiramente requer a aprovação de um deus acionável e subserviente. Surgem questionamentos sobre as diferenças existentes entre a TP e a conhecida Teologia da gratuidade encontrada na Bíblia. Contrapondo-se a isso, Zizek afirma que “o legado cristão autêntico é precioso demais para ser deixado aos fanáticos fundamentalistas.”<sup>143</sup> As relações humanas estão atravessadas por questões de poder, hierarquizadas e demandadas por preconceitos e discriminações no tocante a certos grupos. Sistemas semióticos, discursos, enunciados e sujeitos podem ser rotulados, avaliados, situados, dentro de uma trama de conflitos envolvendo questões de poder.<sup>144</sup>

As dúvidas recaem sobre a leitura que a TP faz da Bíblia, ao passo que não assume a gratuidade e, sim, negócios, saúde e riqueza.

Deus deseja que Seus filhos gozem de perfeita saúde física tanto quanto de excelente vida espiritual [...] Para viver plenamente a vida abundante e receber, conseqüentemente, a cura de todas as enfermidades, um dos passos mais importantes é saber que o tempo dos milagres não passou. Nos tempos bíblicos, os doentes eram curados, os leprosos eram purificados, os paralíticos andavam e os cegos passavam a enxergar. Esses milagres continuam a acontecer atualmente, porque o nosso Deus é o mesmo e Ele jamais muda!<sup>145</sup>

Assim com a intensão de ensinar os cristãos a ficarem ricos, Hagin também produziu fitas cassetes com seus ensinamentos. Ele chegou a usar o exemplo de um rapaz que, de tanto escutar suas fitas, em especial “Como Treinar o Espírito Humano”, usou sua fé e deixou seu emprego de assalariado (US\$ 5.500) e adquiriu

---

<sup>143</sup> ZIZEK, Slavoj. **O Absoluto frágil**. Ou por que vale a pena lutar pelo legado cristão? São Paulo: Editora Boitempo, 2015. p. 27.

<sup>144</sup> PANNENBERG, Wolfhart. **Was ist der Mensch?** Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1962.

<sup>145</sup> MACEDO, E. **Estudos bíblicos**. Rio de Janeiro: Universal, 2000. p. 104.

um patrimônio de US\$ 30 milhões com apenas 38 anos de idade. Também afirmava que é bíblico tanto os líderes como os cristãos possuírem riquezas neste mundo.<sup>146</sup>

Diante disso é possível perceber as relações existentes entre a TP e uma busca desenfreada por riqueza, se contrapondo aos ensinamentos bíblicos e não encontrando respaldo na teologia tradicional.

- a) O capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente à serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta. A demonstração da estrutura religiosa do capitalismo, que não é só uma formação condicionada pela religião, como pensou Weber, mas um fenômeno essencialmente religioso nos levaria ainda hoje a desviar para uma polêmica generalizada e desmedida.<sup>147</sup>

Touraine afirma que o indivíduo quando deixa de ser sujeito e ator e se torna um reduzido indivíduo consumidor, que deixa se envolver pelo seu ambiente social, “[...] é verdadeiramente a expressão de uma dominação social.”<sup>148</sup> Para que o indivíduo não seja reduzido a consumidor e verdadeiramente afirme-se como sujeito, que seria um processo mais defensivo do que conflituoso, “[...] deve impor-se mediante contra-ataques ao espaço público, o que acarreta um conflito com as forças econômicas e com o poder”.<sup>149</sup> Touraine distingue, portanto, indivíduo de sujeito e ator.

O sujeito não é um indivíduo concreto. Um indivíduo pode ou não se comportar como sujeito. No centro, deve-se situar o vazio, não as normas; portanto, o ser humano na condição de sujeito em face de si mesmo. (...) capacidade de se olhar. (...) Se me deixo distrair, então todo o espaço interior é preenchido. É preciso que eu me afaste de minhas atividades, de minhas distrações, de meus deveres para definir minha relação comigo.<sup>150</sup>

Após apresentarmos a perspectiva de Ser humano na TP com base na leitura de Touraine, onde existe um constante empoderamento do Ser humano pós-moderno na sociedade de consumo, buscamos um contraponto em Rubem Alves, uma vez que ele propõe uma nova linguagem da fé. Presume-se que essa linguagem diz respeito a uma síntese entre o humanismo político e a teologia da

<sup>146</sup> HAGIN, Kenneth. **É necessário que os cristãos sofram?** Rio de Janeiro: Graça, 1988a, p. 20.

<sup>147</sup> BENJAMIN, Walter apud SUNG, Jung Mo. Mercado religioso e mercado como religião. Revista Horizonte – Dossiê: Religião, Mercado e Mídia. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 12, n. 34, p. 290-315, abr./jun. 2014. Disponível em: <http://200.229.32.55/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n34p290/6660>. Acesso em 27 ago. 2019.

<sup>148</sup> TOURAINE, 2004, p. 33.

<sup>149</sup> TOURAINE, 2004, p. 36.

<sup>150</sup> TOURAINE, 2004, p. 97.

graça protestante ao mesmo tempo, que os dois polos acabam por se diluir tendo em vista as contradições e a inviabilidade de um diálogo entre os dois posicionamentos, uma vez que a teologia da graça protestante rejeita o momento presente e se preocupa unicamente com o futuro e o humanismo político mantém todo foco no contexto social, rejeitando a religião. Rubem Alves, ao propor essa nova linguagem da fé por meio da síntese e dissolução de dois polos incompatíveis, desenvolve uma perspectiva de humanismo messiânico no qual o crente se preocupa com a salvação sem perder de vista o contexto social em que está inserido.

O autor propõe uma nova perspectiva teológica ao fazer uma crítica à forma como o protestantismo se comportou ao longo da história. Conclui que a teologia da graça protestante tende a castrar o espírito criativo do homem na história, pois o impede de olhar para sua condição no momento presente, da mesma forma que também percebe que as tendências do humanismo político não tem espaço no contexto teológico, tomando por base suas tendências ateístas e que não é capaz de resolver sozinho o problema da sociedade contemporânea com sua leitura puramente sociológica.

Conceituar teologia está diretamente relacionado a se falar de Deus nas diversas formas de culto, oração para assim dar glória a Deus enquanto doxologia em um sentido mais amplo. Já em um sentido mais estreito, significa basear-se em uma reflexão responsável no que concerne a aspectos metodológicos assim usando uma linguagem descritiva.

As pessoas de um modo geral podem fazer teologia das duas formas, seja pela forma conceitual, seja pela forma metodológica. Mas também cabe ressaltar que na formação teológica tradicional os teólogos tendem a fazer uso das ferramentas metodológicas para se fazer uma reflexão teologicamente responsável. O que também não exclui fazer teologia de forma conceitual tendo em vista que os teólogos devem se aproximar da linguagem do crente também para que seja possível vivenciar a teologia em comunidade através do diálogo com os fiéis que não têm uma formação teológica.

A relação entre religião e ciência, mais especificamente, entre a teologia cristã e as diversas ciências da natureza, assumiu nesta perspectiva histórica desde

o “[...] conflito aberto, à separação, à fusão e ao diálogo.”<sup>151</sup> Com precariedades poderíamos dizer que a questão heliocêntrico-geocêntrica foi o pivô de uma crise que nos séculos seguintes veio acentuar um abismo entre teologia e ciência. Esta emancipação do saber humano começou na renascença, e Duquoc a descreve bem na principal característica da época, ou seja, que até o período do Iluminismo houve um detrimento processual das questões teológicas em favor de um pensamento com base na verificação empírica, observada e repetida, mais segura em relação às deduções lógicas puras, com base na razão instrumentalizada por uma metafísica do ser.<sup>152</sup> Nos séculos XVII e XVIII, a teologia não mediu com interesse este abismo em relação ao seu método usado, com base nas Escrituras, defendidas com fervor, mas deixou passar despercebida uma falta grave cometida pela ciência empírica, que foi a indiferença “[...] em relação às formas poéticas e simbólicas de apreensão e de interpretação da experiência humana, feliz ou trágica.”<sup>153</sup>

A hermenêutica moderna tem suas raízes em Schleiermacher que visa demonstrar o valor desse instrumento de análise para interpretação de textos que não ficam restritos unicamente a questões de ordem filológica. Contribuições significativas estão relacionadas ao fato de que o texto se torna uma fonte inesgotável de interpretação, ao passo que cada leitura em cada época e contexto gera novas reflexões mostrando que existe uma espiral interpretativa que nunca é concluída, apresentando-se, assim, o grande valor da hermenêutica.

Os desdobramentos na hermenêutica na questão bíblica têm um importante impacto na hermenêutica existencial de Rudolf Bultmann, tendo em vista que ele em sua interpretação da escritura percebe que toda tentativa de chegar ao Jesus Histórico acaba por somente chegar ao Querigma da Igreja primitiva. Por isso, propõe uma leitura hermenêutica da escritura baseada na demitologização, onde o Querigma passa a ter uma função imanentista e, portanto, resolvendo o problema da impossibilidade de se chegar ao Jesus Histórico, aspecto central buscado pela Teologia do séc. XIX.

---

<sup>151</sup> SANCHES, Mário Antonio. O diálogo entre teologia e ciências naturais. **O mundo da saúde**, São Paulo, São Camilo, ano 31, v. 31, n.2, abr/jun, 2007. p. 179.

<sup>152</sup> DUQUOC, Christian. **A Teologia no Exílio, o desafio da sobrevivência da teologia na cultura contemporânea**. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

<sup>153</sup> DUQUOC, 2006, p. 19.



A relação entre comunidade primitiva e experiência cristã traduzida nos textos sagrados se faz atual. Um fato central diz respeito à relação à atualidade e força do pluralismo religioso, uma vez que é “[...] à luz deste pluralismo religioso que somos convidados a reinterpretar algumas verdades fundamentais do cristianismo.”<sup>154</sup> No contexto da virada hermenêutica da teologia, o pluralismo religioso exerce a função legítima de um novo paradigma teológico.

A reflexão teológica – inteligência da fé – surge espontânea e ineludivelmente naquele que crê, em todos aqueles que acolhem o dom da palavra de Deus. A teologia é, com efeito, inerente à vida de fé que procura ser autêntica e plena, portanto, à colocação em comum dessa fé na comunidade eclesial. Em todo crente, mais ainda, em toda comunidade cristã, há, pois, um esboço da teologia, de esforço da inteligência da fé. Algo assim como pré-compreensão de uma fé que se fez vida, gesto, atitude concreta. Sobre esta tese, e só graças a ela, é que se pode erguer o edifício da teologia, no sentido preciso e técnico do termo. Não é só um ponto de partida. E o solo em que a reflexão teológica mergulha tenaz e permanentemente suas raízes e extrai seu vigor.<sup>155</sup>

Segundo Geffré, “a teologia é, inseparavelmente, hermenêutica da Palavra de Deus e hermenêutica da existência humana. A teologia se torna hermenêutica à medida que compreende que toda afirmação sobre Deus implica uma afirmação sobre o homem.”<sup>156</sup> O Teólogo faz uma hermenêutica da fé e deve ir além dos enunciados dogmáticos, pois a Teologia deve não ficar atrelada unicamente aos dogmas e, sim, fazer uma permanente interpretação e reinterpretação da Escritura trazendo-a para os dias atuais. Desta forma, a Teologia deve conciliar a realidade da humanidade com os ensinamentos da Escritura por meio da hermenêutica. Acreditamos que a experiência trinitária se desvela na descoberta de uma nova postura diante do outro, que remete a uma dimensão *genuína* de inclusão respeitosa das diferenças. É a reciprocidade fundamental de um bem-querer que ultrapassa o simples “agrado religioso” e aventura-se pela parceria inter-religiosa, que possibilita uma “melhor inteligência da própria identidade” e uma experiência transparente da fé. Tal experiência não é privilégio da tradição cristã, mas é perceptível no testemunho das diversas religiões, ao seu modo e nas suas próprias categorias.

<sup>154</sup> GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar**: a virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 131.

<sup>155</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1986 (1972). p. 15.

<sup>156</sup> GEFFRÉ, 2004, p. 30.

Após essa explicação teológica com base na Teologia Tradicional que parte de uma hermenêutica profunda da Escritura, percebemos que a compreensão cristã de salvação parte de um futuro vindouro que ainda não se estabeleceu. Contrariamente a isso a TP acredita em uma Escatologia mundana, onde é possível a salvação no momento presente, não se preocupando com o que está por vir, como entende ser o foco da Teologia tradicional, assim a seguir introduziremos a Escatologia do cotidiano que segundo nossa leitura está da base da TP.

### 3.2 UM DESLOCAMENTO TEOLÓGICO

A Escatologia do Cotidiano<sup>157</sup> parte de uma perspectiva totalmente diferente da compreensão que temos da Escatologia dentro da perspectiva bíblica, pois ocorre uma antecipação do que aconteceria futuramente para o imediato agora, se tratando de um tema central para nas questões referentes à TP. Segundo Moreira,

O neopentecostalismo, com sua escatologia intramundana, sua estética fragmentada e eclética, sua mensagem de contínua mobilização positiva, seu não questionamento das estruturas de funcionamento da economia e da política, seu marketing agressivo e sua mística da guerra espiritual contra as forças do mal e do demônio, parece ser a mensagem religiosa mais adaptada às características socioculturais da sociedade capitalista periférica ou emergente. Também aí se exige dos indivíduos, constantemente ameaçados de descenso social ou miserabilidade, uma racionalização dos seus recursos, otimização das próprias forças, coragem de arriscar, uma racionalidade pragmática que não é contrária, mas muitas vezes inclui e funcionaliza a própria magia.<sup>158</sup>

Durkheim esclareceu com muita propriedade que: “Há algo de eterno na religião que está destinada a sobreviver a todos os símbolos particulares com que o pensamento religioso sucessivamente se envolveu.”<sup>159</sup> Considerado o fundador do método sociológico, Durkheim utiliza a religião como um de seus principais objetos de análise para explicar como a sociedade funciona. A religião é, para Durkheim, um fato social e, por isso, tem uma força moral que constitui vínculos de sociabilidade, constituindo uma sociedade como coletividade, através dos seus valores

---

<sup>157</sup> Conceito desenvolvido inicialmente na obra: MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

<sup>158</sup> MOREIRA, Alberto da Silva. *As Muitas Faces do Pentecostalismo*. **Anais do Simpósio Nacional do CEHILA**, Goiânia, UCG, 2005. p. 5.

<sup>159</sup> DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo, Paulinas, 1996. p. 472.

compartilhados. Ao se submeterem à religião, que é como uma força exterior que se impõe, os seres humanos submetem-se à própria sociedade.

Além disso, em toda devoção, em todo altar, o centro de culto não é outra coisa senão a própria sociedade. Em última instância, a sociedade cria o sagrado. Paralelamente a isso

[...] reside na objetivação e na oficialização de fato levados a cabo pela nomeação pública, diante de todos, e cujo principal efeito consiste em extrair a particularidade [...] do impensado ou até mesmo do impensável [...]; esta oficialização encontra sua plena realização na manifestação, ato tipicamente mágico [...] através do qual o grupo prático, virtual, ignorado, negado, reprimido, torna-se visível, manifesto, tanto para os outros grupos como para si mesmo, atestando sua existência enquanto grupo conhecido e reconhecido, e afirmando sua pretensão à institucionalização. O mundo social é também representação e vontade; existir socialmente é também ser percebido, aliás, percebido como distinto.<sup>160</sup>

Segundo Otto Maduro, é uma “produção bem-sucedida.”<sup>161</sup> Assim, utilizando marketing, essa teologia possui grande capacidade de cooptar adeptos e de gerar mudanças notáveis nas ações sociais de seus fiéis. Para Neto, é “[...] o acesso direto às revelações divinas e o conteúdo das revelações.”<sup>162</sup>

Segundo Hagin, “o cristão não precisa ir para o céu para desfrutar dos seus direitos e privilégios que tem em Cristo, mas pode desfrutar aqui e agora nesta Terra”.<sup>163</sup> Hagin acreditava que a razão de os cristãos não alcançarem a vitória financeira é porque vivem em descrença e têm uma fé obstruída; sendo assim, a falta do conhecimento e dos direitos na redenção é o maior inimigo da fé.<sup>164</sup>

A partir do sistema de obrigação mútua de dar-receber-retribuir, Mauss cria sua teoria sobre Fato Social Total, presente na dádiva dos sistemas de trocas. A vida social é assim estabelecida por alianças organizadas a partir da lógica de dar-e-receber. Essas prestações e contraprestações, embora se constituam de formas particulares dependendo do grupo humano, são estruturas universais, segundo o sociólogo. As obrigações religiosas são assim dádivas porque se inserem na relação prestação e contraprestação.

<sup>160</sup> BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998. p. 112.

<sup>161</sup> MADURO, Otto. **Religião e luta de classes**. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 138.

<sup>162</sup> GAEDE NETO, Rodolfo. **Teologia da prosperidade e nova era**. São Leopoldo: IEPG, 1998. p. 7.

<sup>163</sup> HAGIN, Kenneth. Compreendendo como combater o bom combate da fé. Rio de Janeiro: Graça, 2002a, p. 53-54.

<sup>164</sup> HAGIN, 2002, p. 9.

A vivência da fé precisa de um modelo de ação que funcione. Para isso, se faz necessário voltar à Escritura e perceber seus nuances, e, assim, o passado deve servir de inspiração para o tempo presente. Na Bíblia percebemos a presença de Deus entre os homens e as mulheres, mas também vem a ser justamente através da releitura da Bíblia que também a humanidade pode dialogar com Deus.

O desejo da humanidade em ser fiel aos desígnios divinos tem suas raízes na comunidade primitiva, mas vale ressaltar que a comunidade primitiva não estava interessada em uma defesa apologética, uma vez que isso presumiria defender o passado. A preocupação da comunidade primitiva era demonstrar a revelação do momento presente e, assim, provocar as pessoas a serem fiéis a Deus. Nossa crítica parte do princípio de que a ideia é entender, então, “a cruz como tribulação.” A mudança das regras medievais do fazer teológico, de *lectio, oratio* e *contemplatio* para *oratio, meditatio* e *tentatio*, indica a razão do entendimento da cruz como tribulação. Isso porque a “*tentatio*”, introduzida por Lutero, é a própria tribulação que um teólogo ou teóloga da cruz passa quando busca “dizer as coisas como elas são”<sup>165</sup>, que é, entretanto, o que cabe a quem tenta fazer Teologia da Cruz. A *tentatio*, ou a tribulação, então, é um aspecto importante da Teologia que Lutero quer produzir e instruir.

Westhelle trata de uma busca particular de Lutero: encontrar um Deus misericordioso e entender a sua justiça. Lutero lidava com a ideia de um Deus “aterrorizador”<sup>166</sup>, e era, ele mesmo, carregado por um sentimento de culpa. Podemos resumir a angústia de Lutero a respeito da justiça de Deus no seguinte questionamento: “como Deus pode ser justo e, ainda assim, ser um Deus amoroso?”<sup>167</sup> E aqui é importante ressaltar um princípio jurídico lembrado pelo autor: “o suum cuique (a cada um o seu).”<sup>168</sup> Isso significa que, se tenho uma dívida, e de fato a temos, ou pagamos ou somos punidos por ela. Outros questionamentos que perturbavam Lutero vão aparecer, como: “[...] quem fará agora o pagamento pelo fato de a humanidade ter matado o próprio Filho de Deus?”<sup>169</sup> Entender esta busca de Lutero é importante para entender a sua Teologia. A resposta que o reformador

---

<sup>165</sup> WESTHELLE, Vitor. **O Deus escandaloso**: o uso e abuso da cruz. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2008. p. 49.

<sup>166</sup> WESTHELLE, 2008, p. 50.

<sup>167</sup> WESTHELLE, 2008, p. 52.

<sup>168</sup> WESTHELLE, 2008, p. 52.

<sup>169</sup> WESTHELLE, 2008, p. 52.

encontrou foi exposta assim: “Eis a nova definição de justiça [...]: justiça é o conhecimento de Cristo.”<sup>170</sup> Ter conhecimento de Cristo é saber que existe uma troca na vinda redentora de Cristo: nós no lugar dele e ele em nosso lugar. E os dois lados desta troca são deveras importantes de serem reconhecidas. Lutero vai, então, contra a compreensão de justiça mais difundida de sua época, o “*suum cuique*”, basicamente dizendo: “para nós o que não é devido a nós [mas vem como uma dádiva].”<sup>171</sup>

Após apresentarmos aspectos de uma leitura da Teologia da Cruz na perspectiva Luterana é possível perceber que o sacrifício é único e parte de Jesus Cristo, o que inaugura a Teologia da Gratuidade, contrariamente a isso, a TP acredita que o sacrifício deve partir de todos, consumado no pagamento do dízimo.

A manipulação através do dízimo está muito presente ao fazermos uma leitura fenomenológica da TP uma vez que todo sucesso financeiro do fiel está associado ao dízimo, uma vez que se faz necessário dar tudo o que o fiel tiver em seus bolsos para Igreja. Assim, será abençoado e terá a retribuição tão desejada. Para Edir Macedo, dízimo é:

Uma contribuição estritamente voluntária na qual o dizimista assume um compromisso diante de Deus em colaborar com a Sua Igreja. Em troca, Deus lhe promete abrir as janelas do céu e derramar bênçãos sem medida [...] qualquer pessoa pode dar o seu dízimo na Igreja Universal do Reino de Deus. Não é um privilégio apenas dos membros e nem deve ser considerado como um pagamento, do qual se exija recibo, pois dado voluntariamente [...] e não existe nenhuma pena ou disciplina para aquele que não contribui dessa forma [...]. É claro que a partir do momento em que a pessoa rouba a Deus, então ela passa a ter crédito com o devorador. E esse devorador jamais sairá da vida dela enquanto ela não acertar a sua vida com Deus [...] Nunca alguém amou a outrem sem que expressasse o seu amor com um presente, uma oferta; e a qualidade de oferta que se dá exprime a qualidade do amor que se tem.<sup>172</sup>

Nessa linha de pensamento a aposta de Hinkelammert é que o jogo seja dominado pelo projeto liberal: “interesses e iniciativas individuais quando não atrapalhados por intervencionismos e deixados em completa liberdade são a única matéria-prima disponível no progresso da história.”<sup>173</sup> Edir Macedo ressalta bem essa troca afirmando que: “é bem claro que a lei de dar para receber não é apenas uma lei física; é também uma lei espiritual e nem o próprio Deus escapou dessa lei,

<sup>170</sup> WESTHELLE, 2008, p. 53.

<sup>171</sup> WESTHELLE, 2008, p. 54.

<sup>172</sup> CAMPOS, 1997, p. 234.

<sup>173</sup> ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 40.

quando deu o seu Filho, portanto, dar o dízimo é candidatar-se a receber bênçãos sem medida. É preço a ser pago”<sup>174</sup>. Assim percebemos que a relação da troca e da barganha se justifica em uma leitura sociológica e antropológica segundo a interpretação de Mauss, mas não é justificável segundo a leitura feita com base na Teologia da Gratuidade, inaugurada com um único sacrifício irrepitível, já apresentado no capítulo 1 dessa tese. Marcel Mauss, influenciado pelos estudos de Durkheim, investigou os rituais que envolviam “Dádiva”<sup>175</sup> e “Sacrifício”<sup>176</sup> em sociedades primitivas. O ato sacrificial religioso é uma forma de contrato com o divino no qual se estabelece uma troca entre fiel e figura divina. O elemento de uma vítima viva e a comunicação entre mundo profano e mundo sagrado são características importantes do sacrifício. Segundo Macedo:

O sacrifício de sangue é o preço pago por algo que realmente vale a pena. Tudo na vida tem o seu preço ou o seu valor, e ninguém consegue adquirir coisa alguma sem que pague o seu preço. (...) o preço da salvação de alguém custou a vida do Senhor Jesus, mas isto não significa que ele está definitivamente salvo, absolutamente não! O Senhor Jesus nos salvou sacrificando-se a Si mesmo. Todavia, para que possamos conservar ou manter esta salvação, temos que pagar o nosso próprio preço. Ele mesmo disse isto, em outras palavras, quando afirmou: ‘... quem não toma a sua cruz e vem após mim, não é digno de mim’ (Mateus 10.38). Tomar a cruz e ir após Ele é, nada mais, nada menos, do que conservar a salvação, pagando o preço da renúncia da sua própria carne ou vontade a cada dia.<sup>177</sup>

Segundo Mauss e Hubert, há duas formas de sacrifício: o de sacralização, que são ritos de entrada, nos quais o sacrificante recebe as forças da vítima sacrificada, e o de dessacralização (expição), ritos de saída, pois a vítima expiada carrega para si as impurezas do sacrificante. É por meio do sacrifício religioso, da abnegação dos indivíduos, que é reforçada a força coletiva (Superior/Sagrada) e que estas se tornam aptas a fortalecer os indivíduos.

Nas pregações da TP dois aspectos centrais estão relacionados às questões norteadoras, como a saúde e a prosperidade. O fiel deve gozar de boa saúde e prosperidade, se tratando de dois pilares centrais dessa teologia. Assim, o ato de crer se torna poder, sendo uma das questões centrais da confissão positiva, tema

<sup>174</sup> CAMPOS, 1997, p. 232.

<sup>175</sup> MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In : MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. v. II. São Paulo: Edições 70, 2008.

<sup>176</sup> MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac & Naify, 2005. p. 83-109.

<sup>177</sup> MACEDO, Edir. **Aliança com Deus**. Rio de Janeiro: Universal, 2001. p. 17.

apresentado por Hagin, e que foi abordado no capítulo da presente tese. Para Macedo,

[...] o estudo das alianças com Deus pretende colocar o seguidor de Cristo a par de seus deveres, obrigações e privilégios como aliado de Deus, [...], mas, sobretudo, prepará-lo com uma base de fé, de tal forma que venha a ser um conquistador em potencial para a glória de Deus.<sup>178</sup>

Assim, se por acaso tais desejos não são alcançados, a culpa está diretamente vinculada ao fiel por uma possível falta de fé, uma vez que está diretamente vinculado ao fiel e ao poder de sua fé atingir os desejos sonhados, cabendo ao pastor abençoá-lo e empoderá-lo para atingir suas tão desejadas conquistas. Segundo Hagin:

Nós, como cristãos, não precisamos sofrer reveses financeiros; não precisamos ser cativos da pobreza ou da enfermidade! Deus proverá a cura e a prosperidade para seus filhos se eles obedecerem aos seus mandamentos... Deus quer que seus filhos tenham o melhor de tudo [...] Ele [Deus] nos deu, individualmente, um cheque assinado, dizendo: "Preencha-o". Deu nos um cheque assinado, cobrável aos recursos do céu.<sup>179</sup>

Contrariamente a isso, ancorados em Westhelle e sua obra sobre o Deus Escandaloso sobre sua crítica a Lutero, o autor apresenta que contra a compreensão escolástica de sua época, que sugeria que a razão era levada à perfeição pela fé, Lutero defendia que a fé pressiona a razão até seu limite, "[...] até o ponto em que ela não funciona mais e tem que ser abandonada em troca daquilo que ele chama de fé."<sup>180</sup> Ou seja, o "escândalo da cruz"<sup>181</sup> só faz sentido se, no final das contas, não fizer sentido racionalmente, mas só através da fé. Entender o sofrimento, a cruz e a morte também são cruciais para se iniciar o labor teológico. E a resposta não está na lógica da economia, e sim no entendimento da graça. Devemos aceitar como dádiva que é dada sem esperar de nós nada em troca. Dar algo em troca, inclusive, destrói essa noção de graça. Pois é "em face da morte que a vida é uma dádiva; é em face da cruz que a ressurreição é uma palavra de graça. É no sofrimento que a salvação (saúde) é recebida gratuitamente."<sup>182</sup> Para Lutero a teologia deve ser trabalhada em um contexto de fé.

---

<sup>178</sup> MACEDO, 2001, p. 8.

<sup>179</sup> HAGIN, Kenneth. **É necessário que os cristãos sofram?** Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1990. p. 39.

<sup>180</sup> WESTHELLE, 2008, p. 59.

<sup>181</sup> WESTHELLE, 2008, p. 61.

<sup>182</sup> WESTHELLE, 2008, p. 62.

Westhelle ainda traz à luz a discussão a respeito da abscondidade de Deus em Lutero. Deus estaria abscondido na cruz e atrás da cruz, ao mesmo tempo. “Esse duplo sentido que se encontra em Lutero não representa opções alternativa para a interpretação. Ambos são válidos.”<sup>183</sup> Segundo Westhelle, se Deus está oculto na cruz, então ele participa da paixão de Cristo, mas se Ele também está oculto atrás da cruz, a sua majestade e poder não são afetados pela cruz. Assim encontramos contrapontos entre o sacrifício único de Jesus Cristo e o sacrifício que deve ser feito por todos segundo a TP através do pagamento do dízimo. Na citação abaixo podemos observar as inversões de valores associadas a uma leitura tradicional da religião.

Nas palavras de Ricardo Mariano:

Esta teologia está operando e promovendo forte inversão de valores no sistema axiológico pentecostal. Faz isso ao enfatizar quase que exclusivamente o retorno da fé nesta vida, pouco versando acerca da mais grandiosa promessa das religiões de salvação: a redenção após a morte. Além de que, em vez de valorizar temas bíblicos tradicionais de martírio, auto sacrifício, isto é, a “mensagem da cruz” – que apregoa o ascetismo (...) e a perseverança dos justos no caminho estreito da salvação, apesar do sofrimento, das injustiças e perseguições promovidas pelos ímpios contra os servos de Deus –, a Teologia da Prosperidade valoriza a fé em Deus como meio de obter saúde, riqueza, felicidade, sucesso e poder terrenos.<sup>184</sup>

A forma como a TP atua é bastante sedutora tendo em vista suas propostas de riqueza, saúde e prosperidade externa e social.

Assmann ironicamente acredita que:

Aliás, ela funciona muito melhor quando a gente nem se dá conta de que está realizando atos devocionais e tendo experiências de caráter religioso. O deus dessa ‘religião econômica’ detesta aparecer, é de uma infinita modéstia, apesar de estar ativo, tão poderosa e providencialmente, em tudo o que se refere à economia.<sup>185</sup>

Assim a TP é bastante imediatista e não parte de um princípio transformador, tendo em vista que seus objetivos estão tão somente relacionados à construção de riqueza, saúde e prosperidade. Um aspecto central na Bíblia diz respeito às regras associadas à consciência israelita relacionada às questões de catástrofes e como estavam associadas aos devidos culpados diante de situações

<sup>183</sup> WESTHELLE, 2008, p. 69.

<sup>184</sup> MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 2005. p. 158.

<sup>185</sup> ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 177



de culpabilidade.<sup>186</sup> Isso gerava celebrações litúrgicas associadas a arrependimentos do povo israelita para com Deus que partiam do pressuposto de um pecado coletivo. Em alguns relatos presentes na Bíblia, como sobre a “Derrota de Israel” em Js 7 e em outras perícopes,

O negócio que Deus nos propõe é simples e muito fácil: damos a Ele, por intermédio da sua Igreja, dez por cento do que ganhamos e, em troca, recebemos d’Ele bênçãos sem medida. [...] Quando damos as nossas ofertas para a obra de Deus, estamos nos associando a Ele em seus propósitos. É maravilhoso saber que Deus deseja ser nosso sócio e que podemos ser sócios de Deus em sua missão de salvar o mundo. Ser sócios de Deus, significa que nossas vidas, nossas forças, nossos dons e nosso dinheiro, passam a pertencer a Deus, enquanto, suas dádivas, como a paz, alegria, felicidade e prosperidade passam a nos pertencer.<sup>187</sup>

Esses pastores têm uma habilidade de fazer proliferar os membros de suas igrejas cooptando fiéis de uma forma muito eficiente através de diálogos, de maneira bastante informal, através das promessas de riqueza, saúde e prosperidade para quem for fiel a esse deus de mercado econômico. Na perspectiva de Giddens,

Com o advento da modernidade, a reflexividade assume um caráter diferente. Ela é introduzida na própria base de reprodução do sistema [...] A reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter.<sup>188</sup>

Em “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”, Weber explica como a Reforma Protestante influenciará não só as instâncias religiosas, mas o *ethos* social, político e econômico da nascente modernidade. Weber aborda a religião para explicar como o sistema capitalista não se restringe a um sistema econômico, mas que justamente o sistema econômico é parte de uma lógica social que influencia as ações dos indivíduos.

As doutrinas religiosas de confessionalidade protestante, segundo o sociólogo, favorecem a produção de excedentes, gerando o acúmulo de capital. Weber não engessa a causalidade entre o surgimento do protestantismo e consequente estabelecimento do capitalismo. Mas, argumenta que valores ligados ao individualismo, sucesso a partir do trabalho, garantia à propriedade privada e

<sup>186</sup> RAD, Gerhard von. **Sabiduria em Israel**: Provérbios, Jó, Eclesiastes, Eclesiástico, Sabiduria. Madrid: Crisandad, 1980. p. 248.

<sup>187</sup> SOARES, 1998, p. 63.

<sup>188</sup> GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1991. p. 45.

liberdade de ação só foram possíveis de serem construídos a partir do ascetismo presente em algumas confessionalidades protestantes, como o calvinismo. A vocação para o trabalho e o sacerdócio universal substituíram os ritos místicos de Salvação e Sacrifício, presente na tradição Católica.

Sobre o compromisso de reflexões críticas, entende Weber que, em primeiro lugar, a Teologia deve criticar a si mesma, seus próprios fundamentos. Depois, não se fechar em si mesma, passando a ter uma reflexão crítica com relação aos condicionamentos econômicos e socioculturais da vida e da comunidade cristã. A reflexão teológica deve estar apta a fazer uma crítica construtiva da sociedade e da Igreja, enquanto convocada e interpelada pela Palavra de Deus. Assim, acreditamos na importância do agir cristão no mundo, saindo das fronteiras da Igreja, estando aberto aos problemas universais, e aberto diante das transformações que exigem atitudes e respostas corajosas.

Não imaginamos que seja fácil crer em três pessoas sendo um único Deus, quando a dificuldade já é enorme apenas para crer em um só Deus. Mas, se este Deus em sua multiforme sabedoria decidiu se revelar à sua criatura e se relacionar com ela, jamais deixando de ser o Deus na pessoa de seu filho, é possível pensar que podemos atuar neste mundo terrestre de maneira mais consciente, respeitosa e igualitária. Nós compartilhamos desse mundo. As escrituras são, ou ao menos deveriam ser, a maior fonte de inspiração para todo e qualquer ser humano, o cristão especialmente. Crer nesse Deus, significa, pois, dar importância, pertinência, colocar em destaque tudo o que Ele criou e projetou para nós antes mesmo de nosso nascimento. Mais que isso, significa uma “tentativa de retribuir” em partes esse amor incondicional de um Ser completo, inefável, que me conhece, que me ajuda, que me orienta, que me guia, mais do que possamos imaginar.

O que estou sugerindo é que o dogma trinitário é relacional, puro, harmônico, é revelador, e até certo ponto constrangedor, pois, ao menos para mim, a maravilhosa comunhão entre Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito, incita-me a desenvolver um olhar menos incisivo, fechado, religioso (no sentido negativo de quando assume uma forma fanática de pensar e agir) sobre a vida em todas as suas esferas. Se observarmos atentamente, podemos, sem reservas, atribuir que o pensamento trinitário não é senão uma resposta de Deus aos problemas egocêntricos de uma igreja cristã que caminha a passos largos para um

distanciamento cada vez mais perceptível de falta de respeito e amor ao próximo. Da mesma maneira, estamos distantes de termos uma consciência do valor da alteridade. Portanto, a despeito de outras possíveis reflexões, posso afirmar que a Trindade representa o amor de Deus na sua totalidade, na sua forma mais completa e abrangente. Na Trindade o Reino de Deus é revelado na figura central e histórica de Jesus Cristo abarcando toda a perfeição do divino. A importância, então, é percebida se, e somente se, as três pessoas forem entendidas como uma única substância de amor, justiça, bondade e outros tantos atributos inesgotáveis pertencentes e existentes nesse Deus sempre maior. Segundo Jesus:

Então, ele me disse: A minha graça te basta, porque o poder se aperfeiçoa na fraqueza. De boa vontade, pois, mais me gloriarei nas fraquezas, para que sobre mim repouse o poder de Cristo. Pelo que sinto prazer nas fraquezas, nas injúrias, nas necessidades, nas perseguições, nas angústias, por amor de Cristo. Porque, quando sou fraco, então, é que sou forte (2 Co 12.9,10).

Procurei brevemente mostrar o poder influenciador, libertário da Trindade - seu significado e importância para os cristãos – especialmente visando uma reflexão de dentro para fora, da teoria para ação e da ação para transformação da realidade dentro do contexto de vida de cada um segundo o que foi trabalhado por Leonardo Boff.<sup>189</sup> É um tema tão vasto e recorrente que poderia se assemelhar a uma viagem quase que sem fim, nesse caso, com um horizonte sempre mais desafiador e confrontante. Metaforicamente falando, trata-se de uma “viagem ao coração de Deus” que é, em si, ilimitado e ilimitável. Certamente que a construção e o desenvolvimento do futuro dependem de um reconhecimento sempre constante por parte do ser humano em busca de um Deus que possui a resposta para todos os mistérios da vida. Seguindo o exemplo trinitário, faz-se necessário que o ser humano se deixe envolver pelo outro como o próprio Deus o faz sempre em perfeita comunhão. Este é, ou deveria ser, o impulso vital que devem ter as relações interpessoais e para uma vida mais aberta ao valor da alteridade, do amor, da igualdade e da fraternidade. Se assim for e decidirmos começar a grande mudança partindo por nós mesmos em direção ao outro, a Trindade então terá alcançado seu objetivo de demonstrar que o verdadeiro amor não é egoísta, nem exclusivo, mas inclusivo, uma expressão maior do ideal de Deus, na mais pura vontade de Deus para nossas vidas.

---

<sup>189</sup> BOFF, 2009.

Assim, após apresentar novamente alguns aspectos da Teologia Cristã em moldes tradicionais, a seguir elencaremos outras questões relacionadas a uma leitura teológica da TP em contraponto a Teologia acadêmica a qual detém um arsenal teológico mais rigoroso e embasado sistematicamente.

### 3.3 OUTROS DIFUSORES E ASPECTOS DA TEOLOGIA DA PROSPERIDADE

O perdão, em última instância, deve-se sempre ao fato de Deus ser o que é, e não a qualquer coisa que o ser humano possa fazer. Por Deus ser Deus, ele tem de agir da maneira mais forte possível ao pecado do ser humano, e assim atingimos o conceito de ira divina. Mas por Deus ser Deus, a ira não pode ser a última palavra. O Senhor é bom; a sua misericórdia dura para sempre (Sl 5).<sup>190</sup>

Ao longo da História, a TP foi associada ao pensamento de Kenneth Hagin. Os difusores da TP no e para o Brasil são muitos, e seus nomes estão ligados entre outros aspectos a questões referentes à busca de riqueza, sucesso e saúde. Os pastores, teólogos e responsáveis pelo avanço da TP, as igrejas brasileiras, são<sup>191</sup>, entre outros, Kenneth Copeland, Benny Hinn, David Robertson, Oral Robertson, Fred Price e Paulo Crouch. Todos eles norte-americanos.

O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada da congregação cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911). [...] A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1915), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962)... A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Seus principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980).<sup>192</sup>

A Teologia da Prosperidade sustenta a crença de que o fiel está destinado a ser próspero, saudável e feliz neste mundo, havendo assim um deslocamento teológico e escatológico para o presente como já citado anteriormente. Ocorre uma rejeição relacionada ao asceticismo e austeridade no mundo, sendo que a salvação ocorre no presente através do gozo do dinheiro e do status social. Afirma Mariano:

O apego dos neopentecostais ao mundo é indisfarçável. Em contraste, sobretudo, com o pentecostalismo clássico, que enfatiza a salvação celestial e exorta constantemente o fiel a permanecer firme na fé diante da

<sup>190</sup> SMITH, R. L. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2001. p. 205.

<sup>191</sup> GONDIM, 1993, p. 5.

<sup>192</sup> MARIANO, 2005, p. 28.

proximidade do Juízo Final, a preocupação primordial que transparece na mensagem neopentecostal é com esta vida e com este mundo. O que interessa é o aqui e o agora. E, para isso, nada melhor do que ter Cristo no coração, meio infalível de alcançar a vitória sobre o Diabo e obter a retribuição divina agora e sempre.<sup>193</sup>

Quando falamos na relação e humanidade de Jesus com a comunidade primitiva, devemos ficar atentos para o fato de que as promissões de Deus, porém, não devem ser concebidas historicamente apenas porque sucederam na história e necessitam ser interpretadas de maneira sempre nova na história, mas também porque inauguram uma determinada história. Assim,

O núcleo da evangelização – a tarefa da Igreja – é o querigma que pode ser enunciado teologicamente (“Deus é o único Pai de todos os homens e de todos os povos”), cristologicamente (“Cristo, enviado do Pai, morreu e ressuscitou para nossa salvação”) ou soteriologicamente (“o homem deve se converter e deixar de pecar”). A proclamação do querigma desperta a fé (“uma típica relação do homem com Deus, com Cristo”).<sup>194</sup>

Concordamos com Juan Luis Segundo, que sustenta que a fé tem duas dimensões, a antropológica e a religiosa. A fé não diz respeito necessariamente a uma religião, uma vez que antes de ser uma fé religiosa, passa por uma fé antropológica inerente à existência humana e que também confere sentido a essa existência. Portanto, tanto as pessoas de diferentes confissões religiosas como os ateus e agnósticos, só para citar uma pequena amostra, também têm fé, que pode ser uma fé antropológica, como também ser uma fé religiosa a partir do desdobramento da fé antropológica. Assim, a distinção entre a fé religiosa e a fé antropológica se dá devido à fé religiosa ser o resultado de tradições religiosas e a fé antropológica o resultado se limita aos testemunhos históricos.

A fé busca enraizar-se num sujeito histórico coletivo ‘e não simplesmente na soma total de indivíduos’. Estes sujeitos coletivos são os povos com sua cultura, seus modos de ser particulares, sua consciência coletiva. Estas são as condições em que o querigma e seus valores se farão concretos.<sup>195</sup>

Em Luis Segundo, a ideologia não pode estar desvinculada da fé da mesma forma que a fé não pode estar desvinculada da ideologia, uma vez a fé antropológica confere sentido à existência humana através de uma concepção complexa de valores que impulsionam o homem a buscar sua realização. Então, a ideologia tem a função de contribuir para os homens e mulheres atingirem os seus objetivos. De

<sup>193</sup> MARIANO, 2005, p. 44.

<sup>194</sup> MÍGUEZ BONINO, José. **A Fé em busca de eficácia**. São Leopoldo: Sinodal, 1987. p. 60.

<sup>195</sup> MÍGUEZ BONINO, 1987, p. 61.

acordo com Luis Segundo, a fé não pode ser dissociada da ideologia tendo em vista que sem um objetivo pelo qual lutar, a fé se extingue, da mesma forma que sem o ato de crer não existe uma motivação ideológica pela qual lutar.

Justificamos isso a partir perspectiva da teodiceia que, através da razão, justifica a presença de Deus no mal e no sofrimento. Chamamos a atenção que esta preocupação, em grande parte, só existe com aquelas pessoas que não passam necessidades, pois os problemas centrais das pessoas pobres e sofridas vão além de saber como e onde está Deus. Nos pobres jogam-se o sucesso e o fracasso de Deus. É necessário deixar de lado o triunfalismo e olhar para uma teodiceia prática, que provoque indignação com o sofrimento humano, que tenha esperança na força concedida por Deus para manter a esperança humana, e que pratique justiça caminhando humildemente na escuridão com as pessoas necessitadas. A questão última da teodiceia acaba sendo a pergunta pelo amor. Nisso encontramos um contraponto a lógica de mercado neoliberal que aqui defendemos ser a da TP.

Na linha de pensamento da IURD, Sung<sup>196</sup> expõe que o *sistema de mercado capitalista* substituiu a cosmologia antes fundamentada nas religiões. Assim, “a totalidade da ordem social através de mecanismos de sacralização ou de absolutização dos seus fundamentos”<sup>197</sup> é dada pelo sistema capitalista. “A mão invisível do mercado”, os sacrifícios diários em nome da nobreza do trabalho, a dádiva de receber um aumento salarial, os ritos escolares que garantam melhores ocupações no mercado de trabalho: todos são elementos religiosos presentes no não tão secular capitalismo. Como explica o autor, os sacrifícios, em um mundo de desencanto secularizado, são agora ofertados no interior do próprio sistema capitalista. De acordo com Giddens:

Se formos compreender adequadamente a natureza da modernidade, quero argumentar, temos que romper com as perspectivas sociológicas [...] Temos que dar conta do extremo dinamismo e do escopo globalizante das instituições modernas e explicar a natureza de suas descontinuidades em relação às culturas tradicionais.<sup>198</sup>

Sung apresenta algumas características que comprovam o capitalismo como religião: “a mão invisível do mercado”, termo clássico de Adam Smith - a providência divina do mercado trará prosperidade a toda a sociedade se cada indivíduo defender

---

<sup>196</sup> SUNG, 2014.

<sup>197</sup> SUNG, 2014, p. 252.

<sup>198</sup> GIDDENS, 1991, p. 25.

racionalmente seus interesses; a fé na autorregulamentação nesse mercado livre que resultará em prosperidade social. Essa fé pressupõe a relação de dádiva e, portanto, todos os sacrifícios são legitimados. Cabe ressaltar que

As religiões mantêm hoje uma força considerável, quaisquer que sejam o enfraquecimento dos dogmas e o recuo de práticas no âmbito dos regimes democráticos. Elas fazem parte das principais forças de mobilização e são elementos centrais da identificação simbólica dos indivíduos, dos grupos e das comunidades. Não é em torno de questões de interesse político ou econômico que os homens geram conflitos que podem chegar à luta de morte, mas por valores simbólicos, principalmente religiosos. É sobre as questões de ordem simbólica que a vida dos homens lhes parece menos importante que a sua crença <sup>199</sup>

Levando-se em consideração os aspectos tratados nesse capítulo, pode-se inferir a relevância do estudo dos sistemas religiosos para se compreender uma dada sociedade. Entender a relevância da reforma protestante não é tarefa apenas para fieis que professam essa fé, é salutar a todos e todas que querem melhor entender o processo que culminou com a atual configuração social. Os argumentos demonstram que rituais de sacrifício e recebimento de dádivas não são práticas longínquas de povos primitivos ou de grupos religiosos praticantes. Esses sistemas de prestação e contraprestação permeiam a cultura ocidental. Portanto, existe um deus mercado do sistema capitalista, um concorrente que exige duros sacrifícios em troca de suas dádivas.

### 3.4 RESUMO CRÍTICO DO CAPÍTULO

A TP acredita em outra concepção de Deus e que a Teologia tradicional rejeita. A TP parte da inversão de papéis no que diz respeito às relações entre o ser humano e Deus, uma vez que Deus está à serviço das pessoas e não mais o contrário, onde o ser humano estaria à serviço de Deus. Segundo a TP, o desejo de Deus é que todos os seus filhos desfrutem de uma vida de saúde e prosperidade na terra. Saragoça afirma que:

[...] de acordo com essa teologia, o fiel só não será recompensado com dádivas se não tiver fé suficiente. Segundo essa orientação, deve-se exigir de Deus o que é seu por direito. É preciso querer e crer que aquilo que se

---

<sup>199</sup> ZARKA, Yves Charles. **Difícil Tolerância**. A coexistência de culturas em regimes democráticos. São Leopoldo: Unisinos, 2013. p. 28.

busca é possível, e deve-se ainda agradecer antecipadamente, o que será uma demonstração de fé, de crença de que o 'pedido' já foi respondido.<sup>200</sup>

Essa perspectiva é contrária a tudo que defendemos no presente capítulo dentro de uma perspectiva teológica, mais precisamente nesse caso Cristológica. Ressaltamos uma crítica final com base na proposta de Leonardo Boff em seu livro "A Santíssima Trindade é a melhor comunidade" que foi a de praticar uma exposição da Trindade partindo da comunhão das três pessoas (Pai, Filho e Espírito Santo) e depois, passo a passo, examinando as características de cada uma. É uma crítica direta às concepções trinitárias que partem ora de uma pessoa, ora de outra, e assim, portanto, prejudicando a perfeita harmonia trinitária.<sup>201</sup>

Antes de mais nada, antes de qualquer análise da aplicação e da representatividade que o dogma trinitário possa ter na vida das pessoas, em especial nos cristãos, precisamos situá-lo no cenário histórico-bíblico. Para isso, é necessário entender o que significa Trindade. Trindade, segundo a concepção até os dias de hoje aceita, é uma interpretação analítica das Sagradas Escrituras onde, através de passagens específicas, percebe-se o Divino, o Distinto, o Deus único, atuando concomitantemente com outras duas pessoas – o Filho e o Espírito Santo. Logo, temos Pai, Filho e Espírito Santo como sendo uma *ousia* de três *hipóstases*, ou seja, um único Deus de uma única essência, coabitando em três pessoas. Isso é Trindade. Há uma mensagem, um recado bem pragmático quando se trata deste assunto: "Deus é um ser distinto, mas igualmente relacional". É tão distinto em sua grandeza que possui a mesma essência atuando na história da humanidade com o mesmo poder e glória desde a criação dos céus e da terra (Gn1.1).

É desse modo, tão relacional, que decidiu descer e assumir a forma humana através de seu filho Jesus Cristo e se relacionar com sua criatura direcionando-a sempre para o sentido mais pleno do amor (João 3.16). Ele (Jesus) é o *logos* de Deus, o verbo encarnado, é o Deus que veio ao mundo para salvar, não para julgar, para libertar, não para aprisionar, para ser o único Deus conhecido que coabitou com o ser humano na mais bela imagem de aventura que qualquer deus (em referência aos deuses criados e não criador) jamais poderia sonhar em realizar.

---

<sup>200</sup> SARAGOÇA, Y. C. B. **Evangelizando homens de negócios**: o pentecostalismo e o empresariado. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, SP, 2004. p. 37.

<sup>201</sup> BOFF, L. **A Santíssima Trindade é a melhor comunidade**. São Paulo: Vozes, 2009. p. 24-25.



Tudo isso deveria nos levar a refletir sobre nossa maneira de ser e de viver. Será que estamos vivendo neste mundo em perfeita harmonia com a terra, com os outros seres vivos e com os demais seres humanos? Será que estamos entendendo nosso papel, enquanto criatura, de desenvolver o amor, o respeito e etc. pelo nosso próximo? Será que estamos respeitando o meio ambiente e entendendo que tudo que somos faz parte de um plano maior que inclui igualmente o outro em sua maneira de viver, de estar, de ir e vir?

A pergunta sobre como o sofrimento afeta Deus está centrada na crucificação de Jesus Cristo, descrita no Evangelho. Percebe-se uma impotência nas palavras ditas na cruz. Essa passagem nos ajuda a ter claro que o nosso Deus não é um Deus trivial, que nos ajuda por milagres, mas é aquele que está com as vítimas até o final, é solidário com elas. O Deus crucificado tem afinidade com as pessoas pobres, está próximo, fazendo disso a verdadeira salvação. Portanto, o mistério da salvação por meio do Deus crucificado está na sua dupla condição, alteridade e afinidade.



## 4 A TEOLOGIA DA CRUZ EM JÜRGEN MOLTSMANN

Jürgen Moltmann produziu uma vasta obra teológica, carregada de aspectos autobiográficos que vão desde sua juventude, quando foi recrutado pelo exército alemão para lutar na Segunda Guerra, até as consequências de sua prisão na Inglaterra. Moltmann descreve o impacto que esses fatos tiveram em sua obra, refletindo também sobre o que ele entende como o esvaziamento de sentido da sociedade contemporânea. Esses aspectos podem ser vistos nas obras “Teologia da Esperança” (1964), “O Deus crucificado” (1972) e “Trindade e Reino de Deus” (1986), dentre outras obras.

Moltmann é um dos teólogos mais respeitados e influentes do mundo contemporâneo. Seu trabalho teológico é muito expressivo. Ele é uma das figuras mais representativas da teologia protestante contemporânea, depois de grandes líderes anteriores como Barth, Cullmann, Tillich e Bonhoeffer.<sup>202</sup> Moltmann é de confissão cristã reformada, nascido em 18 de abril de 1926 na cidade de Hamburgo, Alemanha.<sup>203</sup> Aos dezessete anos, após ver a sua cidade destruída em julho de 1943, foi convocado para o *front* alemão como soldado recém-incorporado. Depois de seis meses em guerra, foi feito prisioneiro e levado ao campo de prisioneiros<sup>204</sup> de Northon Camp<sup>205</sup>. Essas experiências foram extremamente dolorosas para Moltmann, causando-lhe muito sofrimento e lhe sugerindo que a condição humana é marcada pela ausência de perspectivas, e repleta de desesperança.

Se a esperança não trazer essa inquietude e esse anseio pelo reino vindouro, não passará de uma falsa esperança, segundo a definição de Moltmann, e frustrará o ser humano já em seu presente. O indivíduo torna-se, nessa perspectiva, um prisioneiro do passado, sem qualquer projeção de futuro.<sup>206</sup> Moltmann acredita que a verdadeira esperança traz à tona um motivo pelo qual viver em uma contemporaneidade destituída de sentido:

---

<sup>202</sup> MONDIN, B. **Os grandes teólogos do século XX**. v. 2. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 28.

<sup>203</sup> KUZMA, C. A. A esperança cristã na “teologia da esperança”: 45 anos da teologia da esperança de Jürgen Moltmann: sua história, seu caminho, sua esperança. **Revista PistisPraxis**, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 443-467, jul./dez. 2009. p. 446.

<sup>204</sup> Nas traduções brasileiras feitas das obras de Moltmann, sempre se traduz que ele esteve preso em campo de concentração, mas, na verdade, a tradução correta seria campo de prisioneiros.

<sup>205</sup> KUZMA, 2009, p. 446.

<sup>206</sup> KUZMA, 2009, p. 457.

Moltmann nos insere dentro do contexto de sua obra. Como ele mesmo diz, ele não é apenas o único autor, mas como todos os leitores, ele foi influenciado por ela [sua própria obra]. Em algumas vezes, durante os anos que se seguiram pós-obra, ele mudou de posturas em relação à esperança, fato que ocorreu pelo retorno que sua obra lhe trouxe quando entrou em contato com outros horizontes e com outras visões hodiernas da teologia.<sup>207</sup>

Tais experiências não levaram Moltmann à amargura e à descrença de sentido na existência humana. Elas o conduziram a repensar o sentido da esperança em uma sociedade que, para ele, simplesmente havia se perdido em meio ao caos. Assim, essas experiências o levaram a desenvolver uma concepção teológica que tenta dar conta das necessidades do mundo contemporâneo, levando em consideração os elementos conflituosos que estão conduzindo a humanidade a uma suposta crise global que, para ele, expande-se em todos os sentidos: ecológico, econômico, social, etc.

Com base nas explanações que fizemos sobre a esperança, acrescentamos que a teologia de Moltmann constitui-se de estudos tanto filosóficos quanto bíblicos. O autor trabalha em “Teologia da Esperança” os conceitos de esperança apocalíptica, teologia do apostolado<sup>208</sup>, teologia bíblica da promessa e a filosofia da esperança de Ernst Bloch.

#### 4.1 PARÂMETROS PARA UMA TEOLOGIA DA CRUZ EM JÜRGEN MOLTSMANN

A evolução da cristologia de Moltmann acaba culminando em uma visão do Deus Trino que sofre – não como uma divindade imóvel e impassível, mas em uma dinâmica de real relação entre o Pai e o Filho, cuja cruz é a base da argumentação teológica cristã<sup>209</sup>. Essa capacidade divina de sofrer implicaria na quebra do estereótipo teológico no qual Deus é apático ao sofrimento humano, contrariando, assim, a “guinada antropológica” que retrata a ordem cosmológica focando-se somente na humanidade, sem nenhum traço de divindade. De acordo com Moltmann, o homem que atinge a maturidade cristã torna-se a medida de si mesmo e um espelho da própria divindade<sup>210</sup>. Deus torna-se prova subjetiva, necessária

<sup>207</sup> KUZMA, 2009, p. 447.

<sup>208</sup> A Teologia do Apostolado que Moltmann teve contato foi por meio das leituras da obra de Gerd Von Rad.

<sup>209</sup> ALBUQUERQUE, B. S.; CORTES, R. J. M. Espírito Santo: caminho da liberdade: elementos de pneumatologia da libertação em Basílio, Gutiérrez, Boff e Codina. **Pós-Escrito**, Rio de Janeiro, v. 6, p. 3-20, 2012. p. 4.

<sup>210</sup> ALBUQUERQUE; CORTES, 2012, p. 27.

para conferir consistência à subjetividade humana. Dessa forma, a prova cosmológico-objetiva seria substituída por uma existencial-subjetiva<sup>211</sup>.

Para Moltmann, a crucificação de Cristo representa o abandono de Deus ao sofrimento humano, e a compreensão desse abandono conduziria os indivíduos a se libertarem das distorções religiosas, tendo em vista essa solidariedade de Deus com a dor humana. Essa perspectiva seria o fundamento da maturidade cristã, de acordo com Moltmann, que acredita serem a crucificação e a ressurreição fundamentos sólidos para a busca de sentido tanto na história quanto na própria vida.

Assim “a cruz e a ressurreição de Cristo devem ser entendidas, em termos mais efetivos, como sua ação feita a nós. As rosas têm que ser finalmente removidas. Jesus veio e morreu porque Deus é misericordioso, não para tornar Deus misericordioso.”<sup>212</sup> De acordo com Moltmann:

No abandono do Filho o Pai também se abandona a si mesmo. Na entrega do Filho se entrega igualmente o Pai a si mesmo, *mas não da mesma maneira*. Pois Jesus sofre a morte por intermédio do abandono, mas não a morte em si, pois a morte já não pode “sofrer”, visto que o sofrimento pressupõe a vida. Mas o Pai, que lhe abandona e lhe entrega, sofre a morte do Filho com a dor infinita do amor. Ou seja, que aqui não se pode dizer, ao modo patripassiano, que também o Pai sofreu e morreu. A paixão e a morte do Filho no abandono por parte do Pai é um sofrimento distinto do sofrimento do Pai por ocasião da morte do Filho. A morte de Jesus tampouco deve ser entendida em sentido teopassiano como a “morte de Deus”. Deve-se falar trinitariamente para compreender o que ocorreu na cruz entre Jesus e o seu Deus e Pai. O Filho sofre o morrer, o Pai sofre a morte do Filho. A orfandade do Filho corresponde à carência do Filho por parte do Pai, e se Deus se constitui em Pai de Jesus Cristo, então ele sofre na morte do Filho também a morte de sua paternidade. Se assim, não fosse, a doutrina da Trindade ainda teria um pano de fundo monoteísta.<sup>213</sup>

Ainda segundo Moltmann, o futuro de Deus é a origem criadora de todas as coisas na contingência da sua existência, e é, ao mesmo tempo, o último horizonte para o significado definitivo; é, portanto, a essência de todas as coisas e acontecimentos.<sup>214</sup> Para o autor, “Reino de Deus significa originariamente reino em promessa, fidelidade e cumprimentos. A vida neste reino significa, portanto,

<sup>211</sup> MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**: uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 28.

<sup>212</sup> BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. **Dogmática cristã**. v. 2, São Leopoldo: Sinodal, 1995. p. 91

<sup>213</sup> MOLTSMANN, 1975, p. 344-345. (Grifo nosso).

<sup>214</sup> PANNENBERG, W. **Teologia sistemática**. v. 3. Santo André: Academia cristã, 2000. p. 698.

peregrinação histórica, movimento e obediente prontidão frente ao futuro”<sup>215</sup>. Desta forma, o que se aguardava como promessa, e, portanto, esperado pelo *apocaliptismo* judaico-cristão, apresentava-se agora, já cumprido?

Na obra de Moltmann a fé é transpassada pela esperança assim como a esperança é transpassada pela fé. Uma vez que os homens abandonam projeções, ídolos e tabus, eles conseguem encontrar o caminho da esperança, que seria a finalidade da teologia e da escatologia. Entra aqui a dimensão histórico-salvífica de Jesus que ascende para uma compreensão escatológico-soteriológica de sua missão.<sup>216</sup> Diante disso acreditamos que:

O que aconteceu efetivamente? Trata-se basicamente de uma estória simples. Jesus veio pregando o perdão dos pecados, fazendo sinais e prodígios, anunciando a vinda do Reino, e nós o matamos. Nós não queríamos isso. “Ninguém pode perdoar pecados exceto unicamente Deus” , dissemos nós (Mc 2.7 par.) A acusação fundamental foi blasfêmia. Somos capazes até de invocar o nome de Deus para proteger nosso reino contra invasão. Blasfêmia contra a ordem fundamental das coisas— em termos religiosos, políticos, econômicos e sociais— esta é a acusação.<sup>217</sup>

Ao colocar a escatologia como esperança, Moltmann afirma que “ela toma seu ponto de partida em uma determinada realidade histórica e prediz o futuro da mesma, suas possibilidades futuras e sua eficácia futura”<sup>218</sup>. Assim, contemplaremos “[...] um Deus que olha com infinito respeito à autonomia de suas criaturas e cuja ação consiste em afirmá-las com um amor incondicional.”<sup>219</sup> As implicações desse respeito à nossa autonomia não só sugerem a possibilidade do livre-arbítrio, que está associado à maturidade psicológica, como também da natureza humana de Deus. Assim, a esperança não seria algo que se adiciona à fé, ou que se anexa a ela, mas o outro lado da fé mesma, na medida em que ela se compreende como fé cristã.<sup>220</sup>

Segundo Moltmann, “à medida que o homem desenvolve o seu parâmetro de vida, com relação à divindade do seu Deus, devemos nos perguntar: quem é o

<sup>215</sup> MOLTSMANN, J. **Teologia da Esperança**: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. 3. ed. ver. atual. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005. p. 273.

<sup>216</sup> SCHILLEBEECKX, E. **Jesus**: a história de um vivente. São Paulo: Paulus, 2007. p. 144.

<sup>217</sup> BRAATEN; JENSON, 1995, p. 92.

<sup>218</sup> MOLTSMANN, J. **El Dios Crucificado**: la cruz de Cristo como base y critica de toda teologia cristiana. Salamanca: Sígueme, 1975. p. 30.

<sup>219</sup> TORRES, A. **Fim do cristianismo pré-moderno**. São Paulo: Paulus, 2003. p. 248.

<sup>220</sup> MOLTSMANN, Jürgen. **Experiências de reflexão teológica**: caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2004. p. 53.

homem perante o Filho rejeitado, que ressuscitou na liberdade de Deus?"<sup>221</sup> Assim, o Deus crucificado é um Deus humanizado que sofre com o ser humano e não é apático ao seu sofrimento. Tendo isso em vista, as enfermidades de um mundo caótico como o nosso não implicariam que Deus tenha abandonado o ser humano, e sim que ele se abandonou no sofrimento dos homens. Segundo Moltmann,

[...] se tentarmos sustentar as consequências da teologia do Deus crucificado para antropologia, não poderemos permanecer dentro do monólogo da antropologia teológica, mas teremos que entrar em diálogo com outras imagens do homem. Se tentarmos traçar a libertação do homem, o primeiro passo é inevitavelmente um diálogo com a ciência antropológica, que se preocupa com a terapia do homem enfermo. Acima de tudo, essa é uma questão da psicanálise de Sigmund Freud.<sup>222</sup>

O diálogo entre psicanálise e teologia nunca foi uma tarefa simples, ocorrendo sempre de modo conflituoso e conturbado. Quando Freud desenvolveu suas primeiras pesquisas em psicanálise, já ali se revelavam suas críticas ao monoteísmo judaico. Toda a obra de Freud é transpassada pela crítica à religião. Suas críticas caracterizam a religião como um fruto das elucubrações e distorções do inconsciente humano. Essa análise de Freud aponta a religião como o resultado de neuroses obsessivas, e que a religiosidade tem a função de evitar que a humanidade se autodestrua – sugerindo, assim, ao longo de sua obra, que a religião é uma forma de proteger a humanidade de si mesma.

Moltmann opõe-se à visão de Freud, para quem Deus é fruto de uma idealização da figura paterna. Para o teólogo, que aborda questões como a natureza humana de Deus e sua passibilidade diante do sofrimento da criação, Deus não poderia ser uma projeção ou uma idealização dos anseios humanos.

Notavelmente, a crítica freudiana restringiu-se a categorizar a religião sob perspectivas antropológicas e nosológicas. Moltmann acredita ser possível encontrar interpretações alternativas para a aparente ausência de sentido da religião na contemporaneidade, apostando na explicação de que Deus também tem uma natureza humana, questão que veremos adiante.

---

<sup>221</sup> MOLTSMANN, Jürgen. **O Deus crucificado**: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. São Paulo: Academia Cristã, 2014. p. 355.

<sup>222</sup> MOLTSMANN, 2014, p. 355.

Independentemente de a natureza religiosa ser autêntica ou ilusória, é inegável seu papel fundamental na contemporaneidade. Ela pode e deve ser repensada como Moltmann instruiu em suas obras, como “Teologia da Esperança” e “O Deus Crucificado”, dentre tantas outras obras que apresentam a importância da religião e sua necessidade no presente – através de questionamentos tais como: qual o papel da esperança nos dias de hoje? Atualmente, o que restou da esperança das comunidades primitivas?

Mesmo com as repetidas tentativas de Freud de destruir o sentimento religioso dos homens, ele não conseguiu fugir a uma questão de ordem escatológica dentro de sua teoria psicanalítica, uma vez sua intenção também era libertar a humanidade dos sofrimentos de ordem emocional e mental. Tendo isso em vista, acreditamos que esse diálogo entre psicanálise e religiosidade é fundamental tanto para a religião quanto para a própria psicanálise, uma vez que ela por si só não dá conta de curar a sociedade de seus males. A psicanálise começa a sua investigação pelo indivíduo, mas fica sempre presa ao aspecto neutrozante da religião. A religião, por sua vez, necessita dialogar com áreas do conhecimento tais como a psicanálise se quiser buscar um autoesclarecimento, evitando possíveis aspectos negativos como a constituição de ilusões, projeções e idolatria.

Assim, tendo em vista essa perspectiva, percebemos que a passibilidade divina aponta para uma possibilidade de sentido na fé cristã – que, hoje, busca retornar às origens da religião e da fé. Se não assumimos Deus como centro de nossa existência, ficaremos presos a amarras e ilusões insuperáveis. Através desse diálogo teológico-psicanalítico, pode-se argumentar que a semelhança entre as relações parentais e a relação do ser humano com Deus é verdadeira, como sugere Freud, mas que seu significado pode ser outro: através do livre-arbítrio em relação a uma figura superior, somos impelidos ao amadurecimento com relação à nossa responsabilidade de nossas próprias decisões. A passibilidade divina seria, assim, um incentivo ao amadurecimento e à libertação psíquica pessoal, na verdade o próprio sentido da existência cristã. Também por meio do livre-arbítrio, encontramos possíveis respostas para nossas dúvidas e questionamentos no mundo de hoje.

Pode supor-se, assim, que se assumirmos essa finalidade escatológica da teologia seremos capazes de encontrar uma saída para a crise de sentido do homem moderno. Assim, acreditamos que o diálogo entre a religião e a psicanálise



pode trazer contribuições importantes para um mundo onde os sentidos são cada vez mais relativizados ou perdidos; portanto, concordamos com Moltmann que, diante da passibilidade divina, Deus parece sofrer com sua criação, sugerindo nesse abandono ao sofrimento uma possibilidade de redenção para o ser humano.

Moltmann defende, assim, que para que o homem moderno se liberte de sua desesperança e da crise de sentido, faz-se necessário que a teologia dialogue com outras áreas como a antropologia e a psicanálise. Na obra de Moltmann, a fé é transpassada pela esperança assim como a esperança é transpassada pela fé. Uma vez que os homens abandonam projeções, ídolos e tabus, eles conseguem encontrar o caminho da esperança, que seria a finalidade da teologia e da escatologia. Entra aqui a dimensão histórico-salvífica de Jesus, que ascende para uma compreensão escatológico-soteriológica de sua missão.<sup>223</sup> Essa compreensão escatológica e soteriológica torna-se possível na medida em que nos libertamos das amarras das ilusões e distorções religiosas.

Essa relação entre a fé e a esperança, como vimos, só seria possível por meio da maturidade e da cura psíquica, de acordo com Moltmann. Segundo ele, “a conversa teológica com Freud realmente só começou nas últimas décadas. Uma discussão sobre a crítica da religião de Freud é, portanto, importante para teologia crítica.”<sup>224</sup> Para o autor, a esperança não pode mais ser direcionada apenas ao final, como era apresentada no passado, sendo como um apêndice da teologia. Ela deve envolver o todo, pois faz parte do todo.<sup>225</sup>

Tal mudança de paradigma pode se tornar possível através da hermenêutica psicológica, pois a esperança pressupõe maturidade psicológica dentro da perspectiva antropológica: “Qualquer um que segue a Paulo, falando sobre a liberdade dos filhos de Deus na fé em Cristo, também deve buscar apresentar essa liberdade em termos psicológicos e políticos específicos.”<sup>226</sup> Essas questões encontram eco no início da obra “Teologia da Esperança”, onde Moltmann refere a redescoberta da escatologia com a base nas investigações sobre o Jesus histórico, mas relatando a não-efetividade dessa descoberta. Ressaltamos, porém, o importante aspecto que a não-efetividade dessa descoberta vai ter na obra de

---

<sup>223</sup> SCHILLEBEECKX, 2007, p. 144.

<sup>224</sup> MOLTSMANN, 2014, p. p. 355.

<sup>225</sup> KUZMA, C. A. *op. cit.* p. 451.

<sup>226</sup> MOLTSMANN, 2014, p. 356.

Moltmann, uma vez que ele vai encontrar a solução para o esvaziamento de sentido contemporâneo na esperança.<sup>227</sup>

#### **4.2 DIÁLOGO TEOLÓGICO-PSICANALÍTICO: CONTRIBUIÇÕES PARA TEOLOGIA DA CRUZ EM MOLTSMANN**

Observamos, assim, possibilidades de um diálogo profícuo para ambas as partes: a psicanálise não ficaria enredada em questões unicamente de ordem patológica, e a religião também passaria a dialogar com outras ciências de ordem antropológica, assim estendendo suas pesquisas para além da reflexão teológica. O que une a religião e a psicanálise é, acima de tudo, seu objetivo de libertar o homem e levá-lo à plena maturidade.

Moltmann ressalta, no entanto, que “Sigmund Freud desenvolveu a psicanálise na terapia de indivíduos doentes. Mas, com o passar do tempo, ele se interessou mais pelos condicionamentos sociopsicológicos e culturais das doenças.”<sup>228</sup> Assim, ele identifica um dos limites da psicanálise:

Sua análise da sociedade, com a ajuda dos padrões das doenças individuais, geralmente sobe para as nuvens de especulação e não possui mais um efeito terapêutico. Aqui está um limite para psicoterapia que deve ser observado, se uma metapsicologia não verificável pretende ser evitada: a análise demonstra a doença da sociedade pelo exemplo do homem doente, mas a terapia só pode começar com o indivíduo. Isso não a torna supérflua, já que as pessoas doentes não podem ser consoladas pela promessa de uma cura da sociedade como um todo.<sup>229</sup>

Por mais importante que seja a terapia em casos de pessoas enfermas, Moltmann argumenta que ela também apresenta fragilidades que podem e devem ser suprimidas através da verdade cristã. “A terapia [sic] deve estar ciente dessa limitação de sua potencialidade, na qual os círculos viciosos psicológicos estão ligados a círculos viciosos na sociedade e na política.”<sup>230</sup> Diante disso, ele busca apontar a importância da esperança como resposta para um mundo em crise. Moltmann acrescenta, ainda, que a finalidade da teologia é a escatologia. Na perspectiva de Bruno Forte, a fidelidade ao mundo presente deve estar

---

<sup>227</sup> KARLIC, 1996.

<sup>228</sup> MOLTSMANN, 2014, p. 359.

<sup>229</sup> MOLTSMANN, 2014, p. 359-360.

<sup>230</sup> MOLTSMANN, 2014, p. 360.

indissoluvelmente unida à fidelidade ao mundo que deve vir.<sup>231</sup> Ou seja, aquilo que esperamos no porvir integra-se na fé que nos compromete a uma missão neste mundo.

A existência cristã, por si só, apresenta críticas à religião, uma vez que a orientação escatológica do cristianismo abarca a totalidade da religião. Ou seja, ela contempla as respostas para as múltiplas críticas dirigidas ao cristianismo. Portanto,

A fé cristã pode se identificar com aquilo que Freud criticou como “religião” ou como “caricatura de religião”. Nesse caso, ele é considerado o “pior inimigo da religião” por Marx, uma posição com a qual ocasionalmente concordava. Contudo, um cristianismo que se identifica com a religião, à medida que é atacado e criticado dessa maneira, entregou sua própria crítica da religião.<sup>232</sup>

Em sua abordagem sobre Freud, Moltmann busca demonstrar que mesmo a crítica psicanalítica à religião é incapaz de fugir à realidade da promessa divina, ressaltando que “o melhor curso apologético para uma tipologia religiosa equivalente seria não rejeitar Freud como um irreligioso, mas demonstrar em sua crítica a religião, as implicações religiosas que ele mesmo criticou.”<sup>233</sup> E mesmo assim, apesar de a psicanálise incluir de certa forma uma atitude escatológica, de acordo com Moltmann, reiteramos que a maturidade psíquica proporcionada pelas teorias de Freud não é capaz de curar sozinha a sociedade como um todo.

Concordamos, assim, com Ratzinger quando ele afirma que a fé “foi sempre uma decisão que envolveu toda a profundidade da existência, exigindo sempre uma virada do ser humano condicionada por uma decisão”<sup>234</sup>. A fé seria o pilar fundamental da maturidade cristã, junto à maturidade psicológica. Portanto, encontramos pontos de convergência entre a crítica à religião em Freud e as ideias de Moltmann, uma vez que

A crítica da religião encontra dificuldade em escapar do mover escatológico do seu conteúdo. Teólogos sentem que devem defender a religião cristã contra Freud e positivistas que querem se livrar da religião e da crítica da religião; deveriam, no entanto, reconhecer que Freud não identificou religião como neurose. Ele simplesmente viu a neurose como “uma caricatura da religião”, da mesma maneira com que viu a histeria como caricatura da arte e a paranoia como a caricatura da filosofia. É, portanto, mais apropriado

---

<sup>231</sup> FORTE, 1991, p. 71.

<sup>232</sup> MOLTSMANN, 2014, p. 361.

<sup>233</sup> MOLTSMANN, 2014, p. 361.

<sup>234</sup> RATZINGER, J. **Introdução ao cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2005. p. 40.

levar a crítica de Freud de maneira positiva, a fim de libertar a fé das caricaturas dos jogos patológicos que aparecem na superstição.<sup>235</sup>

Reconhecer o sofrimento divino é, para Moltmann, reconhecer a humanidade de Deus – pré-requisito para uma compreensão madura da religião. Assim, as pessoas que permanecem apegadas a rituais obsessivos, que obedecem a uma religiosidade caricatural, são as que não atingiram a maturidade necessária para discernir entre o que é saudável e o que é neurótico, não entendendo Deus em sua totalidade. Abandonar essa religiosidade caricatural, assim como as ilusões e obsessões, é o único caminho possível para que o ser humano encontre a plenitude.

À medida que o indivíduo amadurece e consegue superar suas conflituosas relações de ordem edipiana, indo ao encontro de sua maturidade psicológica, ele descobre-se capaz de vencer a onipotência (imatura, presumida) para encontrar-se com sua própria finitude, reconciliando-se com Deus.

A psicanálise de Freud, principalmente em suas obras sobre religião, fez duras críticas às origens do monoteísmo judaico e cristão. Supomos que essas críticas estavam contaminadas por um grande ranço judaico, que Freud teria carregado ao longo de sua vida, e a psicanálise seria, assim, transpassada por um mal-estar religioso.

Assim, as críticas que Freud dirigiu à religião não foram capazes de desconstruir a integridade do cristianismo, e ainda podem proporcionar esclarecimentos à cristologia escatológica, tendo em vista que, ao apresentar a escatologia com o centro da teologia, Moltmann conseqüentemente acaba por exigir dos cristãos um esclarecimento sobre o que significa ser cristão. Portanto, como já vimos, a libertação psíquica deve estar alinhada com o esclarecimento da promessa de salvação no futuro.<sup>236</sup>

Segundo Moltmann, como vimos, é teologicamente legítimo aceitar a crítica de Freud à religião. Para ele, “a religião que se ossificou no ritual e está alienada do seu significado real”<sup>237</sup>. Assim, “uma vez que a religião pública se torna uma

---

<sup>235</sup> MOLTSMANN, 2014, p. 362.

<sup>236</sup> MOLTSMANN, 2014, p. 82.

<sup>237</sup> MOLTSMANN, 2014, p. 367.

caricatura de si mesma e não pode mais contribuir com uma restrição significativa dos impulsos, ela não leva mais o homem a uma maturidade e não o socializa”.<sup>238</sup>

De acordo com Moltmann, “se pretende ser cristã, a fé cristã deve constantemente distinguir entre sua própria forma de religião e sua natureza particular, e fazê-lo de maneira autocrítica.”<sup>239</sup> Por conseguinte, “nesse caso, essa crítica da religião é considerada como *aquafortis*, de modo a revelar o ouro da verdadeira fé da escória da religião, que passou pelo fogo da crítica.”<sup>240</sup> A crítica religiosa pode ser extremamente importante para um posicionamento consciente da religião.

#### **4.3 DA ILUSÃO RELIGIOSA PSICANALÍTICA À MATURIDADE DA RELIGIÃO NO DEUS CRUCIFICADO**

Nessa seção, pretendemos abordar a crítica de Moltmann às obras de Freud sobre religião: “Atos obsessivos e prática religiosa” (1907), “Totem e tabu” (1913), “O futuro de uma ilusão” (1927) e “O mal-estar na civilização” (1931).

Foi por volta de 1907 que Freud parece ter começado a relacionar as ações obsessivas nos neuróticos aos rituais religiosos.<sup>241</sup> As questões relacionadas às obsessões na religião vão assumir uma substancial importância na obra de Moltmann, que escreve, em concordância com Freud: “o paciente neurótico é inclinado a se submeter a rituais particulares, a fim de se desvencilhar da dor, da pressão ou da ansiedade”.<sup>242</sup> Esse comportamento, para Moltmann, seria uma espécie de desvio da religião. Moltmann afirma que os povos antigos, notadamente os gregos, exerceram uma influência decisiva na formação do conceito de apatia divina, viés muito similar à leitura psicanalítica da religião.

Ao contrário da caricatura religiosa proposta pela psicanálise, na visão de Moltmann, acreditamos que o envolvimento de Deus na Paixão de Cristo não foi um ato de abandono. Acreditamos que Deus abandonou-se em seu sofrimento.

---

<sup>238</sup> MOLTSMANN, 2014, p. 367.

<sup>239</sup> MOLTSMANN, 2014, p. 362.

<sup>240</sup> MOLTSMANN, 2014, p. 362.

<sup>241</sup> MOLTSMANN, 2014, p. 365.

<sup>242</sup> MOLTSMANN, 2014, p. 365.

Portanto, se Cristo sofreu, seu Pai também sofreu e sofre.<sup>243</sup> O que implicaria, para Moltmann, em uma severa crítica à ausência de sentido na religião proposta por Freud.

Destaquemos, aqui, algumas críticas de Moltmann em relação à perspectiva dos gregos sobre a apatia de Deus, uma vez que a filosofia grega teve um grande impacto da formulação da teologia ocidental, principalmente na conceptualização da divindade – e na formulação da teoria psicanalítica de Freud. Moltmann afirma que os gregos acreditavam que a substância divina deveria ser apática e, portanto, autossuficiente enquanto substância absoluta. Também concordamos com Moltmann quando ele afirma que a mensagem apresentada por Cristo se revela de outras formas que não enquanto apatia divina. Em sua vida de constante entrega e serviço, ele pôde ser identificado como “*Ebedlahweh*”,<sup>244</sup> o Servo de Deus<sup>245</sup>, e sua entrega diante do ato da crucificação, na morte de cruz, demonstrou sua relação de Pai e Filho, com a qual foi Filho de Deus.<sup>246</sup>

Moltmann identifica, ainda, possíveis contraposições nas críticas freudianas, argumentando que “ele observou que o desaparecimento de uma religião pública, de caráter geralmente impositivo, contribuiu para o aumento no número de neuróticos e da caricatura da religião privada.”<sup>247</sup> A redução da religião, assim, não implicaria necessariamente na diminuição das neuroses.

No âmbito social, Moltmann argumenta que ações de religiões públicas possuem uma importância simbólica. Somente quando aqueles que creem na religião pública deixam de se perguntar pela importância dessas ações e de seus símbolos religiosos, não mais os compreendendo, é que os fardos se tornam alienações. Somente nesse caso, para Moltmann, os símbolos se tornariam ídolos e os rituais se converteriam em ações obsessivas. Com a alienação dos significados, a religião assumiria de fato as características de uma neurose compulsiva universal. Ela se tornaria, como mencionamos, uma caricatura de si mesma, produzindo homens doentes. A declaração freudiana de que “a religião é uma neurose

---

<sup>243</sup> MOLTSMANN, Jürgen. **O caminho de Jesus Cristo**: cristologia em dimensões messiânicas. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 236-247.

<sup>244</sup> CULMANN, Oscar. **Cristologia do Novo Testamento**. São Paulo: Custom, 2004. p. 86-112.

<sup>245</sup> Isaías 53.

<sup>246</sup> Mateus 27, 54; Marcos 15, 39.

<sup>247</sup> MOLTSMANN, 2014, p. 366.

obsessiva universal” seria verdadeira nesse caso.<sup>248</sup> “Ainda assim, essa fé com suas consequências é adequada para libertar as pessoas de suas ilusões culturais, soltá-las dos seus contextos ofuscantes e confrontá-las com a verdade de sua existência e sua sociedade.”<sup>249</sup>

Diante disso acreditamos que a maturidade cristã é transpassada pela renúncia a ídolos e distorções da religião, tendo em vista que a onipotência conduz a uma deformação do entendimento da religião, e como ressaltamos anteriormente a adulez é atingida quando renunciamos a toda onipotência, para assim assumirmos nossa humanidade e fragilidade e conseqüentemente nos libertamos das ilusões e distorções religiosas tornando-se possível assim internalizarmos a natureza humana de Deus e conseqüentemente entendermos o sentido de ser cristão.

#### **4.4 DA INFANTILIDADE PSÍQUICA À LIBERTAÇÃO DAS PROJEÇÕES DE ÍDOLOS RUMO À MATURIDADE CRISTÃ**

As pessoas que permanecem apegadas a rituais obsessivos, como vimos, não atingiram a maturidade necessária para discernir entre a religiosidade saudável e a religião infantilizada. Moltmann destaca, porém, que o desenvolvimento psíquico rumo à maturidade e em afastamento à infantilidade é um processo que nunca se completa: “devido às experiências da infância opressiva – e, porque o processo de amadurecimento nunca pode ser visto como algo completo, no fim, isso se refere a todos os homens – sempre faz para si ídolos e valores que, para ele, se tornam idênticos a si mesmo, pois faz com que a existência dependa deles.”<sup>250</sup>

Moltmann assume, como Freud, que questões referentes ao princípio do prazer são uma fonte de alienação para os indivíduos, não permitindo que os homens atinjam uma maturidade psicológica e mantendo-os presos a vivências infantis. “Os homens continuam dependentes do princípio do prazer e enraizados no predomínio de suas vontades, ou amadurecem e aceitam o princípio da realidade e entram em acordo com a realidade. O caminho para a maturidade é o caminho do prazer em direção ao princípio da realidade.”<sup>251</sup> Acreditamos que:

---

<sup>248</sup> MOLTSMANN, 2014.

<sup>249</sup> MOLTSMANN, 2014, p. 48-49.

<sup>250</sup> MOLTSMANN, 2014, p. 370.

<sup>251</sup> MOLTSMANN, 2014, p. 378.

É fácil perceber que a experiência religiosa cristã não está livre da suspeita de ilusão e autoengano. Igualmente, não está livre da projeção em Deus do desejo de onipotência que leva consigo uma perturbadora, conflituosa ambivalente experiência: amparo, apoio, segurança, por um lado, e medo, revolta e sentimento de culpa, por outro. Não é novidade a constatação de quanto está espalhado, em nossas comunidades eclesiais, um certo tipo de infantilismo religioso, que se situa no polo oposto da atitude de fé adulta proposta pela revelação bíblica. Como poderá viver uma fé amadurecida a pessoa que está prisioneira de um psiquismo imaturo, de infantilismo, das ilusões e da mentira – normalmente inconscientes? Como poderá viver essa fé a pessoa que não superou adequadamente a problemática edipiana com os sentimentos de culpa que a acompanham? [...] Será que a religião é um campo privilegiado para a fuga e a alienação da realidade?<sup>252</sup>

Portanto acreditamos que por mais que a religião não esteja livre de suspeitas relacionadas à ilusão e aos autoenganos na perspectiva que Freud sustentou, também acreditamos que a religião não se restringe a ilusão e ao autoengano, portanto se faz necessário o diálogo da Teologia com as ciências antropológicas tais como a psicanálise, com a finalidade da religião se libertar das ilusões e distorções que impedem a humanidade de professar a religião sob a perspectiva da maturidade cristã.

Portanto, concordamos com Antoine Vergote: “Tudo que é humano e, portanto, o sentido de Deus e do pecado, tem uma dimensão psicológica. Mas nada do que é humano é exclusivamente psicológico”.<sup>253</sup>

Portanto internamente a crítica freudiana sobre a humanização através da libertação psíquica, essa mesma crítica não consegue se libertar do fato de que na superação da onipotência nos humanizamos, e nos reconciliamos com Deus, ou seja, não nos auto divinizamos e sim nos humanizamos. Isso também ilumina e demonstra *retrospectivamente* o próprio mistério da paixão e morte do Senhor exaltado, revelando, assim, o significado da cruz<sup>254</sup>.

Mas a cruz e a ressurreição são acontecimentos para o qual toda a história de vida de Jesus se encaminha e que, ao mesmo tempo, dá sentido a todos os demais eventos contados pela tradição cristã sobre ele. Caracteriza a essência do seu trabalho, da sua mensagem, da sua pessoa. Revela que Jesus se tornou humano e se entregou na mais profunda experiência de humanidade. E mostra

<sup>252</sup> RUBIO, 2003, p. 312 – 313.

<sup>253</sup> VERGOTE, Antoine. **Processos psicológicos – vergonha, sentimento de culpa – e sentido bíblico do pecado, em particular em Romanos 7**. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 128.

<sup>254</sup> KESSLER, Hans. **La resurrección de Jesus: aspecto bíblico y sistemático**. Salamanca: Sigueme, 1989, 257-258.



também, por outro lado, que Jesus é a mais contundente revelação de Deus ao mundo, conforme a tradição bíblica.<sup>255</sup>

Assim o processo de amadurecimento psicológico está associado à libertação de projeções de ídolos associados a uma deificação da figura paterna. Guardadas a devida autonomia as áreas de conhecimento estudadas na presente pesquisa, a psicanálise e a teologia, acreditamos que o amadurecimento psíquico implica em um processo que envolve nos libertarmos de questões de ordem infantil para a partir disso nos humanizarmos e nos libertarmos de nossa onipotência. Segundo Freud o processo de amadurecimento psicológico implica em nos libertarmos de projeções que nos impedem de nos humanizarmos.

Em vias de concluir o capítulo partimos da perspectiva da relacionalidade de Deus que antes de mais nada vem a ser a alteridade diante do todos os serem humanos, uma vez que contempla o mistério da totalidade, portanto acreditamos que quando assumimos a relacionalidade de Deus com os homens é possível ver em sua humanidade, entrega e abandono o encontro com os homens. Diante do sofrimento da criação percebemos que Deus também tem uma face humana demonstrada em sua passividade diante do sofrimento da criação.

Assim acreditamos que a fé tem uma dimensão psicológica, mas que também não se resume só a isso; diante disso buscamos apresentar nossa crítica da psicanálise uma vez que Freud não contemplou em sua teoria o mistério da religião como um todo, como também não percebeu que internamente a sua crítica da religião as contribuições da psicanálise para experiência religiosa madura são muito importantes tais como libertar os homens das ilusões e distorções proporcionada pela onipotência. Mas acreditamos que Freud ficou restrito em suas pesquisas a observar a religião unicamente como neurose obsessiva e não enquanto fenômeno religioso. No capítulo dois apresentamos a importância do diálogo da teologia com a psicanálise, assim acreditamos que a renúncia da onipotência vem a ser um ponto central para nos libertarmos de as distorções religiosas e conseqüentemente amadurecermos como cristãos.

Como solução proposta por Moltmann, a maturidade deve passar pela compreensão do amor divino.<sup>256</sup> Para ele, Deus é amor e, enquanto amor, ele não é

---

<sup>255</sup> TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 366.

um Deus insensível ao sofrimento humano, como já vimos. Enquanto amor, ele se adapta à sua criação e se entrega totalmente. A onipotência divina, assim, não seria uma onipotência enquanto insensibilidade e sim quanto passividade, revelada na entrega de Cristo diante da crucificação<sup>257</sup> – que, como já destacamos, concede o significado mesmo de ser cristão.

O conceito de parricídio, como vimos, exerce um papel basilar na psicanálise. Em “Totem e tabu”, Freud defende que “a interpretação da ansiedade pela culpa, por meio da história de Édipo, essencialmente faz com que o parricídio seja a lei de acordo com a qual nós avançamos.”<sup>258</sup> Para Moltmann, no entanto, “a fé cristã não se encontra na situação de uma autoridade paterna divina e tirânica, que é desejada como uma função divina e protetora e odiada como um privilégio divino.”<sup>259</sup> Acreditamos, assim, que se tornam plausíveis as críticas de Moltmann, para quem “[...] a fé cristã deve primeiro purificar suas igrejas dos ídolos e tabus, das concepções de autoridade e expiação, cujas estruturas edípias Freud analisou de maneira adequada.”<sup>260</sup>

Recorremos, ainda, à obra “Por que Deus se fez homem?”, do teólogo e filósofo medieval Santo Anselmo (1033-1109), onde é apresentada a teoria da expiação pela compensação<sup>261</sup>, que corrobora a crítica de Moltmann na defesa de que é possível repensar o sofrimento divino.<sup>262</sup>

Essa questão abre precedentes para questionamentos, tendo em vista que, de acordo com a perspectiva teológica de Brakemeier, “Deus, antes de ser juiz, é pai amoroso, a quem o ser humano pode dirigir-se sem medo e com toda a confiança, como filhos amados ao querido pai”.<sup>263</sup> Jesus, ao longo de sua trajetória, demonstrou que Deus agia por compaixão com a humanidade, uma vez que isso era uma reação ao sofrimento humano, algo mostrado na realidade da esperança apocalíptica.

De acordo com Moltmann, “o pai desconhecido de Jesus Cristo não tem nada a ver com aqueles ídolos do pai que levam ao complexo de Édipo. O Cristo

---

<sup>256</sup> BLANK, Renold J. **Deus na história**: centros temáticos da Revelação. p. 263.

<sup>257</sup> KITAMORI, 1975, p. 199-206.

<sup>258</sup> MOLTSMANN, 2014, p. 375-376.

<sup>259</sup> MOLTSMANN, 2014, p. 376.

<sup>260</sup> MOLTSMANN, 2014, p. 376.

<sup>261</sup> ANSELMO, 2003, p. 47-58.

<sup>262</sup> GIBELLINI, R. **La teologia di Jürgen Moltmann**. Brescia: Queriniana, 1975. p. 229.

<sup>263</sup> BRAKEMEIER, G. **O ser humano em busca de identidade**: contribuições para uma antropologia teológica. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002. p. 26.

crucificado faz com que os pais e filhos terrenos sejam como filhos de Deus, e os leva a uma comunhão com liberdade que se encontra além do complexo de Édipo.”<sup>264</sup> Para o autor,

O Deus crucificado renuncia a esses privilégios de ídolos. Ele quebra o encanto do superego, o qual os homens colocam sobre ele, pois precisam dessa autoproteção. Ao humilhar-se e tornar-se carne, ele não aceita as leis desse mundo, mas toma o sofrimento, o homem ansioso em sua situação. Ao tornar-se fraco, impotente, vulnerável e imortal, ele liberta o homem da busca pelos ídolos poderosos e das compulsões protetoras, preparando-o para aceitar sua humanidade, sua liberdade e sua mortalidade.<sup>265</sup>

Ainda com relação às ilusões, Moltmann defende que “uma esperança que foi consolidada como ilusão, não precisa necessariamente contradizer a realidade. A sua única característica é a sua base dos desejos humanos. Onde quer que fale sobre salvação, a religião, na verdade, tem a ver com os desejos e esperanças humanas fundamentais.”<sup>266</sup> As ilusões infantilizadas não seriam, assim, prejudiciais ao ser humano em toda e qualquer situação, mas apenas quando configuradas de maneira patológica. “Há situações da humanidade doente e reprimida, e o elemento da doença e da opressão é expresso nessas formações de padrões específicos, que pretendem proteger a vida das enfermidades e opressões.”<sup>267</sup> Acreditamos que uma das saídas para essas ilusões e distorções pode ser a aceitação das pessoas em carregar sua própria cruz, da mesma forma Cristo aceitou a crucificação<sup>268</sup>; em outras palavras, a solução seria aceitar os desafios e dificuldades que o mundo contemporâneo nos traz, mas não nos corrompendo com as situações cotidianas, uma vez que estar em harmonia com Deus é estar em desarmonia com o mundo.

Assim, concluímos essa seção na esperança de ter demonstrado que é possível encontrar elementos construtivos para a teologia na obra de Freud, e que o debate teológico entre psicologia e teologia pode ser frutífero para ambas as partes. Uma teologia que defende o sofrimento divino e a humanidade de Deus precisa encontrar soluções em conjunto com as ciências se quiser encontrar soluções para a crise de sentido e de esperança de que acreditamos assolar a contemporaneidade. Acreditamos que não há mais espaço para uma teologia que se isente de reflexões

<sup>264</sup> MOLTSMANN, 2014, p. 377.

<sup>265</sup> MOLTSMANN, 2014, p. 371.

<sup>266</sup> MOLTSMANN, 2014, p. 380.

<sup>267</sup> MOLTSMANN, 2014, p. 385.

<sup>268</sup> BARTH, Gerhard. **Ele morreu por nós**: a compreensão da morte de Jesus Cristo no Novo Testamento. São Leopoldo: Sinodal, 1997 p. 159-165.

de cunho psicológico, e acreditamos que a psicanálise não deve ignorar a doutrina cristã ao buscar a cura psíquica de enfermos. As contribuições mútuas, em nossa opinião, são possíveis e necessárias para ambas as partes, uma vez que elas tenham como objetivo a cura e a libertação dos homens através da relação entre a fé, a esperança e a libertação psicológica, que são indissociáveis entre si.

#### 4.5 A REALIDADE DA PROMESSA APOCALÍPTICA E A TEOLOGIA DA ESPERANÇA

Para Moltmann, nossa fé se alimenta da esperança em Deus, que é “aquele que vem” (Ap 4.8): “nós vivemos no tempo do advento de Deus”.<sup>269</sup> De acordo com a definição cristã, a escatologia aborda Jesus e seu futuro; conhece a realidade da ressurreição de Jesus e anuncia seu futuro.<sup>270</sup> Mais ainda do que a fé, é a esperança cristã que está direcionada para contemplar e fruir o cumprimento da promessa de Deus. A esperança pergunta à sua própria maneira pelo entendimento do porquê e do quê da sua esperança<sup>271</sup>. A esperança nessa vinda significaria o movimento do amor de Deus ganhando espaço na vida, na morte e na ressurreição de Jesus, para a qual fomos chamados e encontramos a nossa salvação.<sup>272</sup> Mas diante disso:

Que espécie de sacrifício é esse, e como é “por nós”? É certamente errado dizer que seu Pai necessitava do sacrifício para ser transformado num Deus misericordioso. O proprietário da vinha envia repetidamente seus servos para exigir o que é seu, mas os arrendatários os matam. Por fim matam o filho e herdeiro, pensando em se apossar de tudo (Mc 12.1-12). Ao longo dos evangelhos, são precisamente os atos de misericórdia e compaixão realizados por Jesus em nome do Pai que incitam os mantenedores da ordem desta era a matá-lo. Jesus tem que morrer precisamente porque Deus propõe ser misericordioso. Deus propõe ser misericordioso de modo concreto e efetivo em Jesus. Ele propõe vir a nós e dizer: “ Teus pecados estão perdoados.” Deus propõe abrir os olhos dos cegos, desobstruir os ouvidos dos surdos, fazer os coxos caminharem e pregar boas novas aos pobres. Não podemos deixar que isso aconteça aqui. Qualquer pessoa que pretenda executar tal programa precisa preparar-se para morrer. Onde poderia alguém obter a autoridade para fazer isso? Perdão pleno, livre e irrestrito é tão perigoso e criminoso aqui quanto roubo e sedição. Não pode ser permitido. Quebra toda e qualquer ordem. Assim ele tem que morrer, da mesma maneira como o ladrão e o rebelde. Mas ele não quer desistir. ‘

<sup>269</sup> MOLTSMANN, Jürgen. **Vida, esperança e justiça**: um testamento teológico para a América Latina. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008. p. 13.

<sup>270</sup> MOLTSMANN, 2008, p. 31-32.

<sup>271</sup> MOLTSMANN, 2004, p. 53.

<sup>272</sup> KESSLER, H. Cristologia. In: SCHNEIDER, T. **Manual de dogmática**. v. 1. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 389-390.

‘Jerusalém, Jerusalém! que matas os profetas e apedrejas os que te foram enviados! quantas vezes quis eu reunir os teus filhos (...) e vocês não o quiseram!’ (Mt 23.37.) Assim acontece seu sacrifício. Ele morre em nossas mãos. Mesmo na morte ele grita: “Pai, perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem.” (Lc 23.34.) E justamente assim é por nós.<sup>273</sup>

A ressurreição de Cristo seria, assim, uma antecipação da glória futura prometida desde os profetas, glória que já estaria consumada em Cristo, fonte de toda a esperança como uma plenitude escatológica.<sup>274</sup> Pois a esperança da cristandade é uma esperança rememorada, escatológica: uma anti-história contra a morte e uma anti-imagem contra o ato violento da crucificação. A memória torna presente e assegura a esperança, e a esperança mantém o passado presente.<sup>275</sup> De acordo com Moltmann, o amor é a práxis do reino vindouro de Deus e de sua justiça neste mundo.

Assim, a consequência desse movimento de Deus em direção à humanidade e a toda a criação, compreendido por nós neste trabalho como o futuro de Deus, pode ser visualizada de forma concreta a partir do conteúdo do Reino de Deus. Reino que, segundo E. Schillebeeckx, vem a ser Deus.<sup>276</sup> Diante disso:

O abandono na cruz, que separa o Filho do Pai, é um acontecimento em Deus mesmo, é *stasis* em Deus – “Deus contra Deus” – se é que se pode afirmar que Jesus testemunhou e viveu a verdade de Deus. Esta “inimizade” entre Deus e Deus não deve ser banalizada sem levar a sério o que seja o abandono de Jesus por parte de Deus; seja sua mensagem de Deus em sua vida; seja seu último grito a Deus na cruz.<sup>277</sup>

As promessões de Deus, porém, não devem ser concebidas “historicamente apenas porque sucederam na história e necessitam ser interpretadas de maneira sempre nova na história, mas também porque inauguram uma determinada história”.<sup>278</sup>

Moltmann diria que os cristãos que seguem a missão de Cristo seguem igualmente a Cristo no serviço do mundo.<sup>279</sup> Sua mensagem sobre o Reino de Deus, de acordo com o testemunho da tradição sinótica, estava presente no centro de sua

<sup>273</sup> BRAATEN, JENSON, 1995, p. 93

<sup>274</sup> TORRES, A. Q. **Repensar a revelação**: a revelação de Deus na realização humana. São Paulo: Paulus, 1995. p. 253-255.

<sup>275</sup> MOLTSMANN, 2004, p. 57.

<sup>276</sup> SCHILLEBEECKX, 2007, p. 150.

<sup>277</sup> MOLTSMANN, 1975, p. 216.

<sup>278</sup> MOLTSMANN, 2004, p. 90.

<sup>279</sup> MOLTSMANN, 2005, p. 407.

vida.<sup>280</sup> Moltmann questiona a divinização humana em “O Deus crucificado”, apresentando o que chamou de “ateísmo de protesto”:

O ateísmo de protesto, no entanto, se equivoca ao divinizar o homem no lugar de Deus, a fim de declará-lo o ser mais elevado para o homem como enquanto onipotente, justo, infinito e bom. O ateísmo de protesto se equivoca quando apresenta o gênero humano, à sociedade humana ou a sua vanguarda, um partido humanista, com predicados divinos herdados do teísmo; ou seja, que ele é imortal, sempre tem razão, que oferece segurança, autoridade, etc. Esse ateísmo só chega então a sua própria verdade quando reconhece o homem enganado, amante e sofredor, injusto e indignado contra a injustiça, e impotente em sua humanidade entende que, nessas suas experiências humanas, ele é maior que todos os deuses, divindades e ídolos.<sup>281</sup>

O ateísmo identificado por Moltmann, sob o rótulo de “ateísmo de protesto”, simplesmente não pode ser um ateísmo verdadeiro, visto que, para ele, o ateu de protesto divinizaria o ser humano e se consideraria acima dos deuses e ídolos. Ora, qualquer indivíduo que acredite na divinização humana ou na superioridade humana sobre deuses necessariamente não é um ateu, uma vez que atribui o status de realidade ao divino. Portanto,

Não é o mesmo pai em dois lugares. O pai desconhecido de Jesus Cristo não tem nada a ver com aqueles ídolos do pai que levam ao complexo de Édipo. O Cristo crucificado faz com que os pais e filhos terrenos sejam como filhos de Deus, e os leva a uma comunhão com liberdade que se encontra além do complexo de Édipo. Originalmente, o cristianismo não é uma religião paternal; se é de fato uma religião, seria uma religião filial, a saber, uma comunhão fraternal na situação do Deus humano, sem privilégios e sem as rebeliões necessárias contra esses privilégios. O parricida e o blasfemo estão expostos à aniquilação e, portanto, caem na apatia. Ele se rebela contra as restrições colocadas pela autoridade do pai, mas a sua rebelião não o livra de ser uma imagem espelhada do seu adversário. No conflito de Édipo, ele continua preso ao seu oponente. Para a fé cristã, o Crucificado se coloca entre Deus executado e os seus apáticos e insensíveis executores. O conflito entre culpa e ansiedade, entre uma libertação culpada e a reconciliação necessária, entre autoridade e aniquilação, é transferido para o próprio Deus. Deus se permite ser humilhado e crucificado no Filho, a fim de libertar os opressores e os oprimidos da opressão e para abrir-lhes a situação da humanidade livre e compassiva.<sup>282</sup>

Moltmann questiona isso ao afirmar que, ao adornar-se dos predicados divinos, o ateísmo atribui ao próprio humano os atributos de onipotência e bondade herdados da concepção teísta de Deus. A postura moltmanniana é de que, em vez

<sup>280</sup> O Reino de Deus. p. 765-767. In: EICHER, P (dir.). **Dicionário de conceitos fundamentais de teologia**. São Paulo: Paulus, 1993. p. 767.

<sup>281</sup> MOLTSMANN, J. 1975, p. 277-278.

<sup>282</sup> MOLTSMANN, J. 1975, p. 377.

de tornar o ser humano um humano, a sua autodivinização o conduz a uma desumanização.<sup>283</sup> Assim,

Libertar o homem doente dos seus círculos viciosos oferece não somente a racionalidade crítica e suporte ao ego que são geralmente invocadas contra as estratégias psicológicas do mal, mas também oferece a nova vivacidade espontânea que é necessária a racionalidade crítica, como atmosfera na qual se pode desenvolver livremente.<sup>284</sup>

Em outras palavras, Moltmann afirma que os críticos da religião precisam considerar o aspecto transcendente da fé. Na citação acima, porém, o autor estabelece uma falsa equivalência entre “origem ou causa” e “sentido, referência”, não deixando claro seu posicionamento. As ciências sociais já levam em consideração a crença em aspectos transcendentais, assim como seu sentido para os religiosos e as referências simbólicas das religiões. Porém, uma ciência que tomasse por verdade a origem ou a causa do cristianismo segundo a fé dos cristãos acabaria deixando de ser ciência e perderia sua neutralidade.

Apesar desses conflitos entre a teologia de Moltmann e o entendimento das atribuições da ciência, acreditamos que sua crítica é válida ao estabelecer que a passibilidade divina só pode ser contemplada quando renunciamos à nossa onipotência e nos libertamos das distorções religiosas. Concordamos com Moltmann, para quem

[...] a presunção do ateísmo metodológico é prematura e infundada. Pode se concordar prontamente com o veredicto das ciências sociais de que a religião é um fenômeno humano; com efeito, seria estupidez negá-lo. Contudo, está longe de ser óbvio que também seria estupidez negar que ela é simplesmente uma instituição humana; que não possui nenhuma origem ou causa (ou sentido, referência) transcendente e, portanto, numinosa.<sup>285</sup>

Para Moltmann, a esperança é uma questão fundamental nos dias de hoje. Ele acredita que no fim de tudo está Deus. A história, interpretada como promessa redentora, pode ser lida como uma manifestação de Deus enquanto futuro por vir. Assim, a finalidade da existência humana é, para Moltmann, a espera na Parúsia<sup>286</sup>, pois “no fim estará a nova criação de Deus (Lc 21, 28; Ap 21, 1), prometida e

<sup>283</sup> MOLTSMANN, J. 1975, p. 145.

<sup>284</sup> MOLTSMANN, J. 1975, p. 386.

<sup>285</sup> WIEBE, D. **Religião e verdade**: rumo a um paradigma alternativo para o estudo da religião. São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 118.

<sup>286</sup> Parúsia: segunda vinda de Jesus Cristo.

confirmada na história de Jesus Cristo”<sup>287</sup>. Através da esperança, a *Parusia* libertaria a humanidade de todo sofrimento. Assim:

A expiação entendida como morrer e ressuscitar em Cristo na fé também pode abordar e ser assimilada à antiga linguagem patrística acerca da *theopoiesis* — de ser “divinizado” ou “imortalizado” através de participação na vitoriosa e eterna vida divina de Cristo. Há sempre um perigo de que se interprete tal divinização como modo de escapar da morte, como maneira de desviar-se da morte efetiva de Jesus. Este seria o caso se se afirmasse que, pelo fato de ser divino, Jesus estava protegido da morte, e que agora participamos justamente desta proteção. Nem sempre se tem certeza se os pais conseguem evitar esse perigo. Se se está inteiramente certo de que a “vida divina” da qual participamos é aquela do Deus triúno que passou pela morte em seu Filho e de que nossa participação significa passar através da morte, pela fé, então se pode de fato falar de tal *theopoiesis* e celebrá-la. Este seria o propósito e a conclusão do falar de Lutero sobre a “alegre permuta” . Ele toma nossa vida, nosso lugar, a fim de nos dar a sua. A permuta, porém, tem que ser um acontecimento efetivo. Ele tem que assumir nosso lugar, nossa morte, para que tenhamos sua vida. Neste sentido, Lutero fala expressamente em palavras afins às dos pais: “Assim, Deus se faz homem a fim de que o homem se faça Deus. Da mesma forma, a força se toma fraca para que a fraqueza se tome força.”<sup>288</sup>

A esperança só seria possível, segundo Moltmann, através da maturidade cristã, estado de espírito capaz de desviar o ser humano das ilusões e das desesperanças do mundo. Estar em paz com Deus, conseqüentemente, seria estar em desarmonia com o mundo. “A verdadeira esperança perscruta além dos horizontes apocalípticos de nosso mundo moderno, vendo a nova criação de todas as coisas no reino da glória de Deus”.<sup>289</sup>

#### 4.6 A TEOLOGIA DA ESPERANÇA E OS CAMINHOS QUE A LEVAM A UMA TEOLOGIA DA CRUZ

No início da obra “Teologia da Esperança”, Moltmann faz importantes afirmações sobre a redescoberta da escatologia como também a inefetividade dessa descoberta. Apesar das conclusões de “[...] Schweitzer desprovidas de qualquer referência teológica e filosófica e assim se juntando a todas as imagens liberais do séc. XIX [...]”<sup>290</sup>, também abrem espaço para um grande giro da escatologia, onde ocorre a destruição do escatologismo após 2000 anos sem *Parusia*, mas também abrindo precedentes para discutir a escatologia de um ponto de vista transcendental,

<sup>287</sup> MOLTSMANN, J. **A Fonte da Vida**: o Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002. p. 130-140.

<sup>288</sup> BRAATEN; JENSON, 1995, p. 100.

<sup>289</sup> MOLTSMANN, 2004, p. 47.

<sup>290</sup> MOLTSMANN, 2005, p. 29.



aspecto que vai estar presente ao longo de toda obra de Moltmann. O próprio Moltmann comenta na “Teologia da Esperança” que toda a teologia após Schweitzer passa a sentir a necessidade de ser escatologia. Ou seja, Moltmann relata que a teologia que não for escatologia não será considerada cristã. Existe uma grande lacuna relacionada às pesquisas entre o Jesus Histórico e a Teologia de Moltmann, tendo em vista a ausência de publicações nessa área, como também poucos pesquisadores que se aventuram nessa temática fazem estudos sólidos sobre o assunto. Diante disso, procuramos apresentar alguns aspectos na obra de Moltmann que justifiquem falar de uma Teologia da Cruz a partir do Jesus histórico, embora, não seja o foco principal desse artigo.

Assim, ao longo da importante pesquisa de Schweitzer ele em suas últimas frases conclui que:

Ele se nos chega como Um desconhecido, sem um nome, como antes, ao lado do lago, quando Ele chegou junto àqueles homens que não O conheciam. Ele nos fala a mesma palavra: “Siga-me!” e nos estabelece as tarefas que Ele tem de cumprir para o nosso tempo. Ele ordena. E para aqueles que O obedecem, quer sejamos sábios ou simples, ele revelará a si mesmo nas obras, nos conflitos, nos sofrimentos que eles passarão em sua companhia, e, como um ministério inefável, eles aprenderão em suas próprias experiências Quem Ele é.<sup>291</sup>

Já Ernst Käsemann teve um importante papel na consolidação da Teologia de Moltmann, uma vez que as suas pesquisas sobre o Jesus Histórico mostram que toda tentativa de chegar ao Jesus Histórico acabam por somente chegar ao *Kerigma* da Igreja primitiva. Faz também importantes afirmações quando tenta construir uma ponte entre a primeira escola do Jesus Histórico e a teoria de Rudolf Bultmann, demonstrando que Cristo sempre foi interpretado pela fé ao longo da história por meio do relato e da experiência religiosa. Ao longo das obras de Moltmann há importantes referências a Käsemann, tais como “Da participação na Ressurreição não se fala no tempo perfeito, mas no tempo futuro.”<sup>292</sup> Esses apontamentos que Moltmann faz a partir de Käsemann na Teologia da Esperança vão se refletir na obra Deus Crucificado, uma vez que a promessa redentora apresentada na Teologia da Esperança vai fazer sentido na obra de Moltmann quando apresentado seu entendimento da crucificação de Cristo na obra Deus Crucificado em 1972.

<sup>291</sup> SCHWEITZER, Albert. **A Busca do Jesus Histórico**. São Paulo: Novo Século, 2003. p. 477.

<sup>292</sup> KÄSEMANN. E. apud MOLTSMANN, 2005, p. 184.

Corroboramos com Käsemann uma vez que segundo ele o Jesus histórico puro nunca existiu, mas sempre foi interpretado pela fé. Käsemann acredita que o relato era condição para manter firme a experiência de fé dos primeiros discípulos. Em suas palavras,

[...] a história não se faz historicamente importante pela tradição como tal, senão pela interpretação; a mera constatação de uns atos não basta, senão que se necessita a compreensão dos acontecimentos do passado, que se fizeram objetivos e se permaneceram fixados nos atos. A variação do *querigma* neotestamentário prova que a cristandade primitiva manteve a confissão de sua fé através das mudanças de épocas e situações, ainda quando aquelas transformações a obrigaram a uma modificação da tradição que havia recebido. Ter somente consciência da história (Historie) que vamos arrastando detrás de nós não dá a esta, enquanto tal, nenhuma significação histórica, mesmo que seja completa de maravilhas e milagres [...] A história (*Geschichte*) não possui uma significação histórica mais do que na medida das questões e suas respostas, fala em nosso tempo presente, encontrando, portanto, uns intérpretes que entendam essas questões e essas respostas para nosso tempo e as apresentem.<sup>293</sup>

Assim, acreditamos que essa ponte entre a primeira busca e a escola bultmanniana permite dar sustentação para o fato de que Deus também experimenta a nós, podendo ser observado na capacidade divina de sofrer, pois, para que seja possível o sofrimento divino, faz-se necessário que Deus tenha uma natureza também humana, que pode ser observada no ato de servirmos ao nosso semelhante, como também experimentarmos Deus, tanto quanto ele nos experimenta por meio de nossa experiência de fé, assim como por meio do relato da experiência religiosa, tendo em vista que “A realidade da nova vida fica de pé ou cai, com o promissio de que Deus permanecerá fiel e não abandonará a sua obra.”<sup>294</sup>

Corroborando com Moltmann, o Reino representará o revelar pleno da Criação e essa plenitude se dará na escatologia.<sup>295</sup> E, portanto, a reflexão antropológica em escatologia pode se reconhecer com uma função limitada, pois tal realidade depende de Deus e não do ser humano.<sup>296</sup> Deus é que vem ao nosso encontro; Deus que se faz presente e que se aproxima; Deus que nos promete um futuro em que se possa reinar o amor, a justiça e a paz.<sup>297</sup>

Segundo o interlocutor de Moltmann, Leonardo Boff

<sup>293</sup> KÄSEMANN, Ernst. **Ensayos exegéticos**. Salamanca: Sígueme, 1978. p.164-165.

<sup>294</sup> KÄSEMANN, E. apud MOLTSMANN, 2005, p. 184.

<sup>295</sup> PANNENBERG, 2009, p. 553.

<sup>296</sup> PANNENBERG, 2009, p. 567.

<sup>297</sup> SCHILLEBEECKX, 2007.

Cada Pessoa envolve as outras, todas se interpenetram mutuamente e moram umas nas outras. É a realidade da comunhão trinitária, tão infinita e profunda que os divinos Três se unem e são, por isso, um só Deus. A unidade divina é comunitária, porque cada Pessoa está em comunhão com as outras duas.<sup>298</sup>

Na mesma direção do pensamento de Moltmann, Bento XVI abre a sua Encíclica *Spesalvi* afirmando que somos salvos pela esperança.<sup>299</sup> Acreditamos que Deus é o sentido pleno da nossa vida, e que não pode ser preenchido por nada que não ele próprio.<sup>300</sup> “Assim, o verdadeiro presente nada mais é do que a eternidade imanente no tempo. É preciso, portanto, reconhecer no brilho do temporal e do passageiro, a substância nele imanente, ‘o eterno que está presente’”.<sup>301</sup> Destacamos:

Cristo cumpre a função de confirmar a promessa universal de Deus; mas o cumprimento dessa promessa encontra-se ainda no futuro e só pode ser apreendido na esperança, da mesma forma que o futuro de Cristo ainda permanece aberto. Eis porque a fé deve transformar-se em esperança, pois, fora da promessa ela não tem nada em que apoiar-se e que possa olhar retrospectivamente.<sup>302</sup>

Originalmente, a ausência de sofrimento era considerada uma das mais altas virtudes tanto entre deuses quanto entre humanos, o que, para Moltmann, fazia os antigos religiosos creditarem “a Deus uma natureza perfeita, não acessível ao mal, ao sofrimento e à morte; era, portanto, autossuficiente, bastava a si mesmo”.<sup>303</sup> No entanto,

Deus revela o seu poder na impotência; a sua onipotência é simultaneamente sofrimento ilimitado; a sua eternidade supratemporal não é rígida imutabilidade, mas movimento, vida, amor que se comunica a si mesmo ao distinto dele. Por isso, a transcendência de Deus é ao mesmo tempo a sua imanência; o ser Deus de Deus é a sua liberdade no amor.<sup>304</sup>

Então, “a união de Cristo com o Deus de seu amor e de sua paixão nesse rompimento da unidade só é mantida por esse ‘porém’ em que ele supera a si mesmo: ‘porém, não se faça a minha vontade, mas a tua’”.<sup>305</sup> Ou seja, “o *homo*

<sup>298</sup> BOFF, Leonardo. *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 28

<sup>299</sup> BENTO XVI. *Spesalvi*. São Paulo: Paulinas, 2007.

<sup>300</sup> AGOSTINHO de Hipona. *Confissões*. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2006. I, 1,1.

<sup>301</sup> MOLTSMANN, 2005, p. 43.

<sup>302</sup> KASPER, W. *Jesus el Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1989. p. 96.

<sup>303</sup> MURAD, A. *Este cristianismo inquieto: a fé cristã encarnada em J. L. Segundo*. São Paulo: Loyola, 1994.p. 30.

<sup>304</sup> KASPER, 1989, p. 207.

<sup>305</sup> MOLTSMANN, J. *Quem é Jesus Cristo para nós hoje?* Petrópolis: Vozes, 1996. p. 36.

*sympatheticus* deveria ser trazido ao campo da força do *pathos* de Deus e ao sofrimento de Cristo, onde formações de padrões condenam o homem a uma vida de apatia.<sup>306</sup> Isso é uma crítica “[...] à ideia da divindade que se caracterizava como a *suprema apatia*, estando acima de necessidades e impulsos”<sup>307</sup> uma vez que

O lugar vivencial do predicado da onipotência era, portanto, de modo direto ou indireto, o diálogo entre Deus e o ser humano. O Credo leva isso em conta quando, primeiramente, confessa a Deus como Pai, e só depois como o Todo-Poderoso. Com isso, o Todo-Poderoso é definido como aquele que se identificou, ele próprio, em seu filho, identificou-se como nosso Pai, é, como um “tu” voltado misericordiosamente para nós. Em termos conceituais: o discurso acerca do “Todo-Poderoso” se torna equivocado sempre quando se o isola da relação com Deus. Então a ideia se transforma na noção de Deus como tirano (com o qual então gostam de se legitimar tiranias terrenas).<sup>308</sup>

Como solução proposta por Moltmann, a maturidade deve passar pela compreensão do amor divino.<sup>309</sup> Para ele, Deus é amor e, enquanto amor, ele não é um Deus insensível ao sofrimento humano, como já vimos. Enquanto amor, ele se adapta à sua criação e se entrega totalmente. A onipotência divina, assim, não seria uma onipotência enquanto insensibilidade e sim quanto passividade, revelada na entrega de Cristo diante da crucificação<sup>310</sup> – que, como já destacamos, concede o significado mesmo de ser cristão. Então,

Em Deus não há número. Quando falamos em Pai, em Filho e no Espírito Santo nos referimos, cada vez, a um Único. O Único é a negação de todo número. O Único significa: só existe um exemplar, como se no firmamento somente houvesse uma única estrela, ou na água um único peixe e na terra um só ser humano e nada mais.<sup>311</sup>

Moltmann questiona a perspectiva de desamparo humano, defendendo que a vivência da fé e da religião apenas cumpriria um papel estabilizador do indivíduo em suas relações inumanas, “pelo fato de criar para a interioridade humana o ambiente que, fora, ela não encontra”.<sup>312</sup> Entretanto, a principal crítica de Moltmann é a de que o desamparo e o abandono vivenciados pelos seres humanos também

<sup>306</sup> MOLTSMANN, J. 1975, p. 365.

<sup>307</sup> MOLTSMANN, J. **Paixão pela vida**. São Paulo: ASTE, 1978. p. 12.

<sup>308</sup> FELDMEIERS, R. Nem supremacia nem impotência. A origem bíblica da confissão da onipotência de Deus. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 37, n. 2, p. 109-128, 1997., p. 122.

<sup>309</sup> BLANK, R. J. **Deus na história**: centros temáticos da Revelação. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 263.

<sup>310</sup> KITAMORI, Kazoh. **Teologia deldolor de dios**. Salamanca: Sigueme, 1975. p. 199-206.

<sup>311</sup> BOOF, 2000. p. 30-31

<sup>312</sup> MOLTSMANN, 2005, p. 378.

seria vivenciado por Deus. Moltmann acredita que, para além da ilusão, existe um Deus que tem compaixão pelo sofrimento humano, e argumenta que:

Se ele [Deus] tem a capacidade de amar a outro, então se abre ao sofrimento que lhe é proporcionado pelo amor desse outro, e coloca-se acima da dor que daí nasce em virtude do seu amor. Deus não sofre como sofre a criatura, por **carência de ser**. Nesse sentido, sim, ele é **impassível**. Mas sofre em seu amor (*caritas est passio*), que outra coisa não é senão a superabundância do seu ser. Nesse sentido, ele é **passível**.<sup>313</sup>

Assim, entendemos que a revelação de Deus em Cristo é fundamentalmente a renúncia de ídolos e de poder. Consequentemente, Deus nos ampararia ao abandonar-se em nosso sofrimento por amor à humanidade. Portanto, a perspectiva de Moltmann constitui uma severa crítica à perspectiva freudiana da religião, tendo em vista que é a compreensão humanizada de Deus que nos humaniza. A única onipotência em Deus é, portanto, a onipotência do seu *amor padecente*, revelado radicalmente na cruz de Cristo.<sup>314</sup> Segundo Reinhard Feldmeier, “em face do sofrimento injusto impune existente no mundo, Deus não poderia ser concebido ao mesmo tempo como bondoso e poderoso, razão por que se deveria renunciar à ideia de onipotência”.<sup>315</sup> Isso demonstra que Deus não é necessariamente onipotente, mas que também tem uma natureza humana e que não se restringe a ser um Deus perverso e onipotente diante do sofrimento humano. Para Moltmann:

Falar do “mistério da Trindade” não significa apontar para uma treva impenetrável ou levantar um enigma insolúvel, mas sim reconhecer, embora com a face velada, já aqui, nas sombras da história, a glória do Deus uno e trino, e louvá-lo, na esperança de um dia poder contemplá-lo face a face.<sup>316</sup>

Essa questão abre precedentes para questionamentos, tendo em vista que, de acordo com a perspectiva teológica de Brakemeier, “Deus, antes de ser juiz, é pai amoroso, a quem o ser humano pode dirigir-se sem medo e com toda a confiança, como filhos amados ao querido pai”.<sup>317</sup> Jesus, ao longo de sua trajetória, demonstrou que Deus agia por compaixão com a humanidade, uma vez que isso era uma reação ao sofrimento humano, algo mostrado na realidade da esperança apocalíptica. Assim acreditamos que

<sup>313</sup> MOLTSMANN, 2000, p. 37.

<sup>314</sup> KITAMORI, 1975, p. 199-206.

<sup>315</sup> FELDMEIER, 1997, p. 110.

<sup>316</sup> MOLTSMANN, 2000, p. 170.

<sup>317</sup> BRAKEMEIER, G. **O ser humano em busca de identidade**: contribuições para uma antropologia teológica. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002. p. 26.

O Cristo pré-existente abandona a sua forma divina, torna-se um servo, e experimenta a morte de um escravo. Pré-existência e autoentrega são combinadas nesse simbolismo. Ele corrobora o símbolo central da cruz, [...]. A mesma ideia é expressa [...] nas histórias do nascimento de Cristo em Belém, de seu estar reclinado numa manjedoura, de sua fuga ao Egito e da ameaça à sua vida, já logo nos primórdios, causada pelos poderes políticos. [...] Na cena do “Getsêmani”, de sua morte e sepultamento, tudo isso chega a um clímax. Todos esses traços, que poderiam ser multiplicados e elaborados, são resumidos no símbolo da cruz.<sup>318</sup>

Moltmann acredita que a verdadeira religião mostra que a experiência de maturidade cristã é transpassada por uma libertação psíquica que nos garante o livre-arbítrio e, conseqüentemente, nos permite entrar em harmonia com Deus no mundo de hoje. Conseqüentemente, nos permite encontrar na fé em Cristo as respostas para a crise de sentido da religião e da fé cristã. Assim,

Nas experiências do Espírito, apercebemo-nos de um relacionamento mais íntimo que o Criador e criatura, e também que o de pai ou mãe com o filho. É a comunhão íntima de um habitar recíproco: Deus de modo divino em nós, e nós de modo humano nele (Jó 4: 116). Na comunhão do Espírito Santo, o eterno Deus participa de nossa vida mortal, enferma e deficiente, e nós participamos da eterna vida de Deus.<sup>319</sup>

Segundo Moltmann, Deus não se caracteriza por ser uma válvula de escape para o desamparo humano, onde Deus não passaria de uma forma criada pelos seres humanos para suportar a crise de sentido existencial e a solidão diante da finitude humana. Assim, Deus “não é um ‘poder celestial frio’, nem ‘trilha o seu caminho sobre cadáveres’, mas é conhecido como o Deus humano no Filho do Homem crucificado”.<sup>320</sup> Então, “se Deus é amor, então ele não apenas prodigaliza o amor, mas também espera o amor e dele necessita: o seu mundo deve ser o seu lar. Nele ele deseja morar”.<sup>321</sup>

Nossa crítica parte do pressuposto de que Cristo é Deus e homem, demonstrando sua humanidade e, portanto, justamente por sua manifestação em nossas vidas, percebemos que Deus se manifesta em nosso sofrimento, não sendo uma figura apática e insensível ao sofrimento. Segundo Ênio Mueller,

Na pessoa de Jesus Cristo temos um duplo aspecto, como a teologia cristã tem reconhecido desde sempre e o belo hino de Fp 2. 5-11 expressa de forma inigualável. Sendo Deus, Jesus esvaziou-se assumindo forma humana e assumindo em si mesmo a condição humana de pecado, até as

<sup>318</sup> TILLICH, P. **Teologia sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 366.

<sup>319</sup> MOLTSMANN, 2002, p. 75.

<sup>320</sup> MOLTSMANN, 1975, p. 284.

<sup>321</sup> MOLTSMANN, 2000, p. 111.

últimas consequências, a morte na cruz. Temos assim, em Jesus Cristo, o próprio Deus assumindo sobre Si o drama humano: sofrendo os efeitos do pecado até a morte, e ressuscitando ou sendo ressuscitado depois para a vida eterna.<sup>322</sup>

Jesus é entendido, simultaneamente, como o Deus que se esvazia de poder, que assume o caminho da cruz no mais profundo desamparo, e também como o homem que retrata a autêntica humanidade, em um desamparo amparado. Portanto, concordamos com Moltmann ao assumir que a ressurreição não esvazia na cruz<sup>323</sup>, mas a preenche de significado.<sup>324</sup>

#### 4.7 RESUMO CRÍTICO DO CAPÍTULO

A partir dessa perspectiva, percebemos que a relação com o Pai não é mais marcada pela onipotência, mas pela entrega e solidariedade no abandono, ou seja, a relação não é mais marcada pela disputa da onipotência, não é mais medida e orientada pelo narcisismo e pela privação enquanto renúncia de instintos exigida pelo Deus da ilusão com vista a uma retribuição enquanto justiça final, mas pela analogia.

Com relação à busca humana pela divindade, Bayer escreve:

O ponto decisivo nessa questão é: para onde e para o que o ser humano está voltado. [...] Deve e pode ele olhar para fora e para longe de si – olhar unicamente em direção a Cristo? Ou pode ele olhar de volta para si próprio, como novo ser humano, e assim controlar o seu crescimento na fé e no amor, na nova obediência e num progresso determinado, ou seja, numa santificação como sequência da justificação? No momento em que o ser humano agraciado, novo, renascido, busca tomar o pulso de sua fé, ocorre um perigoso deslocamento, um afastamento da compreensão reformatória da fé. No momento em que os olhos se viram e olham de volta para mim mesmo e aquilo que eu faço, e assim se afastam de Deus e de sua promessa, neste momento eu estou de volta a mim mesmo e ao meu próprio juízo sobre mim. E aí inevitavelmente fico enredado, sendo jogado de volta à total incerteza do meu coração obstinado e desalentado, pois acabo ficando sozinho comigo mesmo e assim abstraído da promessa de Deus.<sup>325</sup>

Acreditamos que a resposta seja dada por Moltmann:

<sup>322</sup> MUELLER, E. R. “Espelho, espelho meu...”: reflexões sobre os fundamentos de uma espiritualidade evangélica. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 37, n. 1, p. 5-27, 1997. p. 8.

<sup>323</sup> TAMEZ, Elza. **Contra toda condenação**: a justificação pela fé, partindo dos excluídos. São Paulo: Paulus, 1995.

<sup>324</sup> MOLTSMANN, 1975.

<sup>325</sup> BAYER, O. **Viver pela fé**: justificação e santificação. São Leopoldo: Sinodal, 1997, p. 41.

O amor procura um parceiro, que corresponda livremente e retribua o amor de espontânea vontade. O amor humilha-se por respeito à liberdade do parceiro. Aos olhos de Deus, a liberdade do homem, por ele querido e amado, é tão grande quanto o poder da paixão e da condescendência divinas. O amor pela **liberdade** constitui a base mais profunda da “autodistinção de Deus”, da “bipolaridade divina”, da “entrega espontânea de Deus” e da “ruptura”, presente na vida e nas obras de Deus, até a consumação salvífica.<sup>326</sup>

Justamente em nosso livre-arbítrio, encontramos a presença de Deus, uma vez que nos é outorgada a possibilidade de fazer escolhas através do livre-arbítrio. Portanto, Deus está presente em nossas vidas. Para ser possível percebê-lo, porém, se faz necessário abandonarmos nossa onipotência e narcisismo, tendo em vista que, quando nos libertamos de nossas enfermidades emocionais, despertamos para o significado da existência cristã. Assim, “em vez da prova de Deus a partir do mundo, aparece a prova de Deus a partir da existência, da alma, da consciência imediata de si. Trata-se não de uma prova objetiva, mas subjetiva.”<sup>327</sup>

---

<sup>326</sup> MOLTMANN, 2000, p. 43.

<sup>327</sup> MOLTMANN, J. 2000, p. 28.



## 5 ANÁLISE COMPARATIVA ENTRE A TP E A TEOLOGIA DA CRUZ DE MOLTAMNN: CAMINHOS E DESCAMINHOS DE UMA SIGNIFICATIVA CONTRADIÇÃO

Nesse capítulo final apresentaremos uma análise comparativa entre a TP e a Teologia da Cruz de Moltmann, com a finalidade de demonstrar as contradições, como também apresentar argumentos que justifiquem dizer que a Teologia da Cruz não pode ser superada pela TP. Ao longo dos capítulos, apresentamos alguns aspectos do sacrifício na TP juntamente com seus pressupostos e origens, para posteriormente desenvolver uma leitura teológica da TP. Algumas questões que tentamos elucidar ao longo dos dois primeiros capítulos é que a TP suprime o sofrimento de seus pressupostos teológicos tendo em vista que o sacrifício do dinheiro é um meio mais rápido e mais fácil para os adeptos da IURD atingirem suas conquistas baseadas na riqueza, na saúde e no bem-estar. Assim, fizemos afirmações associadas à TP sobre ela ser imediatista e não processual uma vez que não visa uma transformação do fiel, tendo em vista o pragmatismo de seu sacrifício. Segundo o relato de Macedo:

Durante dezesseis anos vivi amarrado a um emprego público; comecei como mensageiro e cheguei até o posto de chefe de tesouraria. Durante todos estes anos me esforçava para conquistar um lugar ao sol; empenhei-me com todas as forças para vencer, mas não consegui como deveria, porque havia e há uma politicagem desgraçada dentro dos serviços públicos, e as injustiças são uma constante [...]. Até que um dia, depois de ter conhecido o verdadeiro Deus, descobri que se quisesse realmente vencer na vida, tinha que contar comigo mesmo, mas acima de tudo com Ele! E é justamente esta a proposta da Igreja Universal do Reino de Deus para todos os povos: fazer as pessoas dependerem exclusivamente de si mesmas e sobretudo de Deus, porque quando dependem dos outros, estes também vivem na dependência de outros ainda, e assim forma-se uma corrente de dependência uns dos outros, e no final ninguém conquista coisa alguma, a não ser os espertalhões apadrinhados! Quando a pessoa tem uma experiência com Deus, passa a confiar mais em si mesma [...] Ela abandona a dependência de terceiros e passa a lutar na certeza de que vai conquistar as coisas por si mesma, porque sabe que maior é aquele que está nela do que aquele que está no mundo!<sup>328</sup>

Ao longo do capítulo três desenvolvemos uma apresentação da Teologia da Cruz segundo a proposta do teólogo Jürgen Moltmann. Optamos por esse referencial teórico para fazer uma crítica à TP tendo em vista a solidez da obra de

---

<sup>328</sup> MACEDO, Edir. **Aliança com Deus**. UNIPRO: Rio de Janeiro, 2018a. p. 112-113.

Moltmann, como também por ele ser um dos teólogos mais destacados do séc. XX. A leitura que Moltmann desenvolve sobre o sofrimento divino torna-se crucial para fazermos uma crítica à TP, já que, segundo Moltmann, Deus se auto esvazia de poder e assume a forma humana em Jesus Cristo. Assim, é possível encontrar sentido na dor e no sofrimento humano tornando-se um contraponto à TP que visa excluir o sofrimento de nossa dimensão humana por acreditar que o sofrimento não é necessário para o crescimento cristão.

Moltmann apresenta, a partir dos anos 60, uma nova leitura da religião. Elabora em sua obra um novo caminho para a religião, questionando a perspectiva até então difundida de que Deus é uma entidade apática e insensível ao sofrimento humano, e apontando novos caminhos para a busca de esperança em um mundo em franca crise religiosa com o contemporâneo. Moltmann busca estabelecer uma teologia baseada na revisão do pensamento de Ernst Bloch, assim como na esperança apocalíptica e na Teologia do Apostolado. Afirma Moltmann que:

Com a Ressurreição de Jesus nem tudo já aconteceu. O término do domínio da morte ainda não se deu. Ainda falta a derrota da contradição em relação a Deus, reservada para o futuro, do qual diz Paulo que “Deus será tudo em todos” (1 Cor 15,28). [...] Com a Ressurreição originou-se um processo histórico escatológico bem determinado e posto em andamento, o qual tem como meta o aniquilamento da morte pelo domínio da vida a partir da Ressurreição, e que se orienta para a justiça na qual Deus terá os seus direitos reconhecidos em tudo, e na qual a criatura chegará a sua salvação.<sup>329</sup>

Diante da nossa tentativa de desenvolver uma análise comparativa entre ambas as teologias citadas, utilizaremos, além do arcabouço teórico de Moltmann e da Teologia da Prosperidade, um diálogo com a psicanálise de Freud e outros teóricos da psicanálise. Isto se torna num aspecto muito importante para esse capítulo porque a TP excluiu o sofrimento de sua teologia e a Teologia da Cruz aborda o sofrimento com uma questão a priori. A psicanálise, apesar de suas críticas à religião, trouxe muitos elementos construtivos para o fortalecimento da religião uma vez que a religião precisa passar pela crítica para ser dita madura. No capítulo três já abordamos outras críticas de Moltmann a Freud e, no presente capítulo, será muito importante para apresentarmos uma leitura crítica da TP a partir da Teologia

---

<sup>329</sup> MOLTSMANN, Jürgen. **Teologia da esperança**: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. São Paulo: Loyola, 2005. p. 194.

da Cruz de Moltmann. Assim, Moltmann opõe-se à visão de Freud, para quem Deus é fruto de uma idealização da figura paterna.

Notavelmente, a crítica freudiana restringiu-se a categorizar a religião sob perspectivas antropológicas e nosológicas. Moltmann acredita ser possível encontrar interpretações alternativas para a aparente ausência de sentido da religião na contemporaneidade, apostando na explicação de que Deus também tem uma natureza humana, questão que veremos adiante. E, assim, encontraremos possibilidades de abertura para o aconselhamento pela via psicanalítica. Diante disso, percebemos que existem elementos constitutivos no sofrimento que não podem simplesmente ser abandonados em nome do sacrifício do dinheiro por supostamente ser mais pragmático e eficiente segundo a TP.

## **5.1 O SOFRIMENTO SEGUNDO A TP E A TEOLOGIA DA CRUZ EM DIÁLOGO COMA PSICANÁLISE**

Não é no cálculo das necessidades individuais que se encontrará o método da melhor economia. [...] A perseguição brutal dos objetivos do indivíduo é prejudicial para os objetivos e para a paz do conjunto, para o ritmo do seu trabalho e das suas alegrias e – pelo efeito de retorno – para o próprio indivíduo.<sup>330</sup>

Freud, ao longo de sua trajetória como médico e criador da psicanálise, visou conduzir a humanidade à libertação de suas ilusões, ajudando-a a lidar com suas frustrações e a alcançar a maturidade psíquica que a libertaria da necessidade de Deus. A religião para ele seria apenas uma outra forma de ilusão que atuava como obstáculo para a saúde psíquica humana, provocando uma espécie de atrofia mental. Em “O futuro de uma ilusão”, Freud conjectura que a ciência viria a tomar o lugar da religião e que, conseqüentemente, os homens aprenderiam a lidar com suas frustrações sem recorrer a ídolos tais como deuses, para ele projeções da figura paterna.

Nessa perspectiva, Freud acreditou que a religião seria fruto unicamente de uma ilusão, mas também acreditava que a religião seria uma forma de aliviar o sofrimento humano diante da crise de sentido gerada pela ausência de sentido na vida segundo suas perspectivas e conclusões psicanalíticas. Assim, a temática do sofrimento é um aspecto central em Freud que também acreditava que a

---

<sup>330</sup> MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a Dádiva**. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 198.

humanidade deveria aceitar o sofrimento como forma de madurecer psiquicamente. Na TP rejeitar o sofrimento é uma forma de negar nossa dimensão espiritual e cristã uma vez que assim ao sacrificar o dinheiro entramos em uma religião de mercado puramente neoliberal e que não parte de um princípio transformador. O dinheiro sacrificado supera o sacrifício do sofrimento, e assim não há espaço para a criticidade. A concepção pós-moderna de rejeição ao sofrimento adotada pela TP impede o desenvolvimento de uma criticidade por parte dos fiéis. Diante disso, acreditamos que internalizar o sofrimento é essencial para o desenvolvimento de parâmetros éticos e morais presentes na Teologia da Cruz de Moltmann. Assim,

[...] a escatologia da promessa supera a contradição existente no mundo. Deus se faz presente não como o eterno que vive no provisório do mundo da história. Essa maneira mítica e ilusória de pensar não dá sentido à existência, mas a desestabiliza, pois questiona insistentemente a presença do mal. Em um mundo, ainda que provisório, mas já habitado pela presença do eterno, o mal não poderia subsistir, a menos que fosse parte integrante do eterno. Mas, em um mundo no qual Deus se faz presente como promessa e fidelidade, a existência humana ganha sentido, uma vez que são dadas a esperança e a certeza de que toda a hostilidade, a contradição e a impiedade desse mundo podem ser superadas<sup>331</sup>

Para Moltmann, a crucificação de Cristo representa o abandono de Deus ao sofrimento humano, e a compreensão desse abandono conduziria os indivíduos a se libertarem das distorções religiosas, tendo em vista essa solidariedade de Deus com a dor humana. Essa perspectiva seria o fundamento da maturidade cristã, de acordo com Moltmann, que acredita serem a crucificação e a ressurreição fundamentos sólidos para a busca de sentido tanto na história quanto na própria vida.

Essa abertura significa para Deus mesmo uma renúncia, é, uma autodeterminação com vistas à autolimitação. O tempo é uma pausa da eternidade, a finitude é um espaço dentro da infinitude e a liberdade é um ir ao encontro do amor eterno. Deus retrai-se em si mesmo, para poder sair de si. A eternidade inspira para poder expirar o espírito da vida.<sup>332</sup>

Na TP existem outros parâmetros, conforme apresentado no capítulo dois, uma vez que é necessário crer para ter. A prosperidade do fiel está diretamente associada a quanto ele realmente crê que irá conquistar das suas metas desejadas. Passa a ocorrer uma inversão de papéis, pois Deus passa a estar a serviço do ser humano e não mais o contrário, uma vez que que o sacrifício parte dos homens e

<sup>331</sup> JACINTO, C. A. A Ressurreição de Jesus sob a categoria de “Promessa”: uma contribuição a partir da Teologia da Esperança de J. Moltmann. **Revista de Cultura Teológica**, n. 93, 2019. p. 237.

<sup>332</sup> MOLTSMANN, Jürgen. **O Espírito da Vida**. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 122.

das mulheres. O sacrifício passa a ser de todos e dentro dessa perspectiva o fiel passa a exigir que Deus cumpra suas promessas, tendo que corresponder às expectativas dos fiéis. A lógica capitalista baseada no princípio “custo-benefício” e “investimento-retorno”, parece ser a que leva a IURD a interpretar a ação divina como um investimento com grande retorno: Deus investiu seu filho no sacrifício para ter como retorno toda a humanidade.<sup>333</sup> Também cabe ressaltar que, segundo a perspectiva da TP, caso o fiel não conquiste o que deseja, é porque não creu o necessário.

Durante as reuniões da IURD, dependendo do país, o recolhimento das ofertas, dízimos e sacrifícios acontecem em vários momentos ao longo da reunião, ou então, num único momento. Mas Macedo faz questão de mostrar a diferença entre as várias modalidades citadas. “Elas são totalmente diferentes e cada uma expressa um sentimento diante de Deus. A oferta expressa o amor por Deus; os dízimos dizem da fidelidade a Deus e, finalmente, os sacrifícios representam a vida do sacrificante em função de algo que deseja”. Em outras palavras, a oferta “voluntária” e os dízimos (10% do total bruto de tudo o que se ganha) são obrigações dos que querem se manter fiéis – são a prova da obediência a Deus. A participação nas correntes de sacrifício provam a fé, e é através deles (dos sacrifícios) que se mantém a relação com o divino de uma forma “positiva” - com resposta aos pedidos de bênçãos especiais. Obediência (significando fidelidade nos dízimos e nas ofertas) e fé (nos sacrifícios) têm de andar juntas e são elas que garantem a manutenção do estado de bênção. Sem obediência e fé corre-se o risco de tudo perder pelo “espírito devorador”. Mas é através de todas essas formas de entrega: do dízimo, das ofertas, dos sacrifícios, da vontade própria, da própria vida, que se alcança favores divinos e sobretudo o sucesso, a riqueza, a saúde, a ausência do sofrimento, o bem-estar e a felicidade na sociedade capitalista onde “quase” tudo se compra e vende, onde “quase” tudo é mediado pelo dinheiro, inclusive um certo tipo de relação com Deus.<sup>334</sup>

É necessário retomar a psicanálise porque, apesar dela incluir de certa forma uma atitude escatológica, de acordo com Moltmann, reiteramos que a maturidade psíquica proporcionada pelas teorias de Freud não é capaz de curar sozinha a sociedade como um todo. Em contraponto a isso, o teórico Morano afirma que:

Toda uma imagem de homem tornou-se profundamente abalada a partir da psicanálise, a ponto de já não ser possível pensar o sujeito humano da mesma maneira que antes. A psicanálise acarretou, como bem disse o próprio Freud, a terceira e talvez mais grave ferida ao narcisismo humano. A primeira foi quando a ciência mostrou que nosso planeta, longe de ser o centro do universo, não constituía senão uma parte insignificante e perdida

<sup>333</sup> ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. **Narcisismo e sacrifício**: modo de subjetivação e religiosidade contemporânea. São Leopoldo, 2006. 307f. Tese (Doutorado) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2006. p. 146.

<sup>334</sup> ESPERANDIO, 2006, p. 143.

dentro do sistema cósmico. A segunda mortificação sobreveio quando a investigação biológica reduziu cruelmente sua pretensão de ser algo especial e único na ordem dos seres vivos: Darwin nos vinculou como um elo a mais na cadeia de evolução da matéria. Contudo, se Darwin e Copérnico vieram a desferir um golpe mortal na megalomania do homem, a psicanálise ocasionou aquela que viria a ser talvez a mais profunda de todas as feridas, ao revelar que não somos nem mesmo senhores em nossa própria casa: o inconsciente, como ordem excluída de nosso conhecimento, vontade e controle, nos habita e nos determina, sem que possamos chegar a conhecer, em suas justas dimensões, nem seu quando nem seu de que modo. A partir desse ponto, tem lugar, efetivamente, toda uma revolução antropológica cuja amplitude talvez ainda não tenhamos sido capazes de avaliar adequadamente.<sup>335</sup>

A partir da teologia de Moltmann podemos levantar ainda algumas questões sobre as naturezas humana e divina de Deus, questionando até que ponto Deus pode sofrer sem perder sua natureza divina, e até que ponto Ele pode amar a humanidade sem deixar de ser divino. Assim, “no hoje da experiência cristã, então, a ressurreição e a vida eterna têm uma antecipação na fecundidade da vida nova, da vida redimida, alimentada pela presença de Espírito do Ressuscitado.”<sup>336</sup>

Os principais fundamentos da religião, para Freud, são o narcisismo e o desejo de aniquilação. A religião teria sido criada como uma forma de evitar a auto aniquilação da humanidade. Jürgen Moltmann, porém, argumenta que existem outras possibilidades de experiência religiosa que, sendo maduras, não implicam em infantilismo ou neurose. Essa ideia de sofrimento divino proposta por Moltmann quebra o estereótipo da apatia de Deus frente ao sofrimento humano, o que vem tornando esse debate cada vez mais interessante e profundo. É possível identificar contribuições que a psicanálise pode prestar à maturidade religiosa, tendo em vista que, para Moltmann, uma verdadeira experiência religiosa é livre de ídolos e de projeções da figura paterna. Trata-se, para ele, de uma total renúncia às distorções que impedem o ser humano de assumir sua humanidade – ou seja, sua falibilidade, fragilidade, singularidade e outros tantos aspectos que o humanizam.

Nesse diálogo apresentado acima entre Freud e Moltmann percebemos que tanto a psicanálise quanto a Teologia da Cruz apresentam subsídios para proporcionar sentido aos seres humanos na contemporaneidade. Percebemos que o diálogo entre psicanálise e Teologia é central para percebermos como o sofrimento é um tema importante para discutir a crise de sentido na contemporaneidade.

---

<sup>335</sup> MORANO, Carlos Dominguez. **Crer depois de Freud**. São Paulo: Edições Loyola, 2009. p. 27.

<sup>336</sup> ANCONA, G. **Escatologia Cristã**. São Paulo: Loyola, 2013.

Portanto, falar de um Deus que está a serviço do ser humano como pressupõe a TP não pode ser aceito por ser justamente no sofrimento que nos encontramos com Jesus Cristo. Diante disso, retomamos Mauss e sua perspectiva da dádiva tendo em vista que:

Uma parte considerável da nossa moral e da nossa própria vida permanece sempre nesta mesma atmosfera da dádiva, da obrigação e ao mesmo tempo da liberdade. Felizmente nem tudo está ainda classificado exclusivamente em termos de compra e venda. As coisas têm ainda um valor de sentimento para além do seu valor venal, supondo a existência de valores que sejam apenas deste gênero. Não temos senão uma moral de mercadores. Restam-nos pessoas e classe que mantêm ainda os costumes de antigamente e quase todos nós nos sujeitamos a eles, pelo menos em certas épocas do ano ou em certas ocasiões.<sup>337</sup>

Assim como já afirmamos no capítulo dois, a questão da dádiva tem um aspecto central na TP porque na medida em que o dinheiro é sacrificado, é esperada a dádiva. O sacrifício parte dos fiéis, podendo, dentro dessa perspectiva, exigir que a promessa de Deus seja cumprida uma vez que foi realizado o sacrifício, se tornando um contraponto à Teologia da Cruz porque nela Deus realizou o sacrifício para que as pessoas fossem salvas, se tratando, então, de um único e irrepitível sacrifício. Na TP ocorre um caminho inverso, no qual todos sacrificam o dinheiro, assim excluindo o sofrimento da dimensão humana. O testemunho de Edir Macedo revela que ele se coloca como figura ideal onde as pessoas podem projetar suas identificações idealizadoras. Ele demonstra coragem de afirmar-se como participante do processo produtivo que exige exatamente este vínculo superficial com o outro.<sup>338</sup>

Como teoriza Moltmann, é imprescindível conhecer o envolvimento de Deus no sofrimento de Jesus Cristo para compreender a relação entre a maturidade cristã e o sofrimento divino. Pois, é justamente o sofrimento de Cristo que dá sentido à existência humana. Essa perspectiva, inclusive, cria uma convergência entre a teologia de Moltmann e a psicanálise: se Freud defendia que o ser humano precisa se libertar das ilusões e perceber que está sozinho e desamparado, e que esse sentimento de abandono constituiria sua maturidade, destacamos que é precisamente esse mesmo sentimento de abandono e maturidade que Moltmann identifica como sendo o sentido da fé cristã. Assumimos, assim, que a maturidade

---

<sup>337</sup> MAUSS, 2008, p. 185.

<sup>338</sup> ESPERANDIO, 2006, p. 145.

cristã vem a ser a renúncia dos ídolos e das distorções religiosas, ou seja, a renúncia à nossa pretensa onipotência, aceitando nossa finitude para nos reconciliarmos com Deus.

A promessa está entre o conhecer e o não conhecer, entre a necessidade e possibilidade, entre aquilo que ainda não é e aquilo que já é. O conhecimento oriundo da promessa sobre o futuro é um conhecimento em esperança, e por isso prospectivo e antecipatório, e por isso também provisório, fragmentário, mas aberto, e que tende para além de si mesmo.<sup>339</sup>

Freud discorda dessa perspectiva atribuindo o sentimento religioso a uma forma de paranoia, porém não justifica em outras obras por que a redução do número de religiosos em seu contexto não diminuiu o número de neuróticos. Freud acredita que:

Não seria de admirar se encontrássemos instância psíquica especial que, atuando a partir do ideal-de-Eu, se incumbisse da tarefa de zelar pela satisfação narcísica e que, com esse propósito, observasse o Eu atual de maneira ininterrupta, medindo-o por esse ideal. Contudo, se existir uma instância como essa, [...], poderemos apenas distingui-la e demarcá-la. Nesse sentido, se atentarmos para o fato de que aquilo que habitualmente designamos consciência moral possui exatamente as características da instância que descrevemos, poderemos considerar que tal instância existe e atua. Isto nos permite compreender o chamado 'delírio de estar sendo notado' ou melhor, 'de estar sendo observado', que aparece tão nitidamente na sintomatologia das doenças paranoides. [...]. Os doentes se queixam de que todos os seus pensamentos são conhecidos, de que todos os seus atos são vigiados e supervisionados [...]. Essa queixa é justificada, ele descreve a verdade; um poder como esse, que observa todas as nossas intenções, tem acesso a elas e as critica, de fato existe, está presente na vida normal de todos nós.<sup>340</sup>

No âmbito social, Moltmann argumenta que ações de religiões públicas possuem uma importância simbólica. Somente quando aqueles que creem na religião pública deixam de se perguntar pela importância dessas ações e de seus símbolos religiosos, não mais os compreendendo, é que os fardos se tornam alienações. Somente nesse caso, para Moltmann, os símbolos se tornariam ídolos e os rituais se converteriam em ações obsessivas. Para Charles Lang,

[...] se o pai simbólico vem da mãe e o pai imaginário é uma construção infantil, o pai real é aquilo que virá do homem, completando o ternário e repetindo o trio do Édipo freudiano. [...]. Mas esse Real não é a realidade. A realidade é o resultado do funcionamento coordenado do Real, do Simbólico e do Imaginário. Um homem pode ocupar um lugar, se este lugar estiver ali.

<sup>339</sup> MOLTSMANN, 2005, p. 241.

<sup>340</sup> FREUD, Sigmund. **À guisa de Introdução ao Narcisismo (1914)**. Obras psicológicas de Sigmund Freud – Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente (1911-1915). Rio de Janeiro: Imago, 2004. p. 113-114.



Há lugar e ele está vazio. Mas como o homem vai ocupar este lugar, como ele ali vai ou deve se comportar? Qualquer que seja a resposta, ela aponta a maneira como um homem vai ocupar um lugar vazio designado pela mãe. Eis o pai real. E é esse pai real que permite à criança, à medida que cresce, operar o luto e com o luto da grande imagem que ela pede ao pai. É o pai real que ocupa o lugar simbólico designado pela mãe, o que permite à criança fazer o luto do pai imaginário e ideal.<sup>341</sup>

Diante disso, encontramos elementos muito importantes para discutir o sofrimento porque, de acordo com a psicanálise, a religião surge como uma projeção da figura paterna como sendo Deus, pois como já relatado anteriormente, a religião tem a função dentro da perspectiva psicanalítica de impor uma função moralizante e que também por sua vez apresenta assim a necessidade de aceitarmos o sofrimento. Dentro dessa perspectiva, o sofrimento é uma questão fundamental para a humanidade e, também, como afirma Moltmann, a psicanálise não é capaz de curar a sociedade como um todo. Assim, encontramos elementos essenciais na religião como a compreensão do sacrifício de Jesus Cristo para nosso amadurecimento cristão. Contrariamente a isso na TP,

[...] o sacrifício iurdiano fundamenta-se na ideia de que o vínculo entre Deus e o ser humano sustenta-se sobre uma dívida deste último para com o primeiro. Esse modo de interpretar o vínculo entre o ser humano e o Deus bíblico nos leva a perguntar sobre como essa interpretação se tornou possível. Poderíamos supor que este modo de pensar torna-se possível em razão mesmo do modo de subjetivação capitalístico que “cria” um filtro, ou, um “quadro” em nosso modo de interpretação da vida, do mundo, e nesse caso, de interpretação também da leitura bíblica.<sup>342</sup>

Com a alienação dos significados, a religião assumiria de fato as características de uma neurose compulsiva universal. Ela se tornaria, como mencionamos, uma caricatura de si mesma, produzindo homens doentes. A declaração freudiana de que “a religião é uma neurose obsessiva universal” seria verdadeira nesse caso. “Ainda assim, essa fé com suas consequências é adequada para libertar as pessoas de suas ilusões culturais, soltá-las dos seus contextos ofuscantes e confrontá-las com a verdade de sua existência e sua sociedade.”<sup>343</sup>

Para Morano,

De certo modo, o recém-nascido aspira a reproduzir a situação de simbiose total na qual se encontrou nos meses de sua existência intrauterina. Durante os primeiros meses de sua existência seu psiquismo se nega à

<sup>341</sup> LANG, Charles. **O pai em Winnicott e em Lacan**. Winnicott, Seminários brasileiros. Rio de Janeiro: Livraria e Editora Revinter Ltda, 2005. p. 41.

<sup>342</sup> ESPERANDIO, 2006, p. 146.

<sup>343</sup> MOLTMANN, 2011, p. 48-49.

separação que teve lugar no momento do nascimento. Pela via alucinatória o bebê experimentar-se-á então como uma parte da totalidade do mundo em que vive: não possui ainda um eu que lhe proporcione o sentimento de sua independência e autonomia. Nessa situação de imaturidade biológica radical, que o faz essencialmente dependente dos outros, o lactente não consegue identificar-se como diferente do mundo que o rodeia. De certo modo, tudo é ele e ele é tudo. Na situação de amamentação, que marca de modo privilegiado sua vida afetiva, o bebê não se dá conta se ele é essa boca que suga ou o peito que o alimenta, tão fundido e confundido com o mundo ele se vivencia.<sup>344</sup>

As pessoas que permanecem apegadas a rituais obsessivos, como vimos, não atingiram a maturidade necessária para discernir entre a religiosidade saudável e a religião infantilizada. Moltmann destaca, porém, que o desenvolvimento psíquico rumo à maturidade e em afastamento à infantilidade, é um processo que nunca se completa:

[...] devido às experiências da infância opressiva – e, porque o processo de amadurecimento nunca pode ser visto como algo completo, no fim, isso se refere a todos os homens – sempre faz para si ídolos e valores que, para ele, se tornam idênticos a si mesmo, pois faz com que a existência dependa deles.<sup>345</sup>

Para Nancy:

Desse modo, o eu de uma pessoa, ou sua identidade, tem uma origem dupla, e dupla orientação, ambas as quais decorrem de suas primeiras experiências relacionais. Uma dessas origens é uma experiência física íntima da integridade do corpo e um 'núcleo do eu' mais interno. Esse núcleo provém de sensações e emoções íntimas da criança, e continua o 'ponto de cristalização central do sentimento do eu, em torno do qual se estabelecerá um senso de identidade'. [...] A segunda origem do eu advém da demarcação do mundo objetual. Os limites do eu (um sentido de divisão psicológica pessoal em relação ao resto do mundo) e um ego corpóreo limitado [...] surgem através desse processo.<sup>346</sup>

A psicanálise de Freud, principalmente em suas obras sobre religião, fez duras críticas às origens do monoteísmo judaico e cristão. Supomos que essas críticas estavam contaminadas por um grande ranço judaico, que Freud teria carregado ao longo de sua vida, e a psicanálise seria, assim, transpassada por um mal-estar religioso. Cabe ressaltar que:

[...] esta superação do desejo de onipotência não é total. De fato, continua presente na criancinha. Só que projetado na figura paterna, verdadeiro objeto de adoração infantil. É o pai que é visto com uma auréola de

<sup>344</sup> MORANO, 2009, p. 120.

<sup>345</sup> MOLTSMANN, 2011, p. 370.

<sup>346</sup> CHODOROW, Nancy. **Psicanálise da maternidade**: uma crítica a Freud a partir da mulher. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1990. p. 94-95.

onipotência: ele pode tudo, sabe tudo..., ele é maravilhoso! Só que esse pai ideal não é o pai real. Por isso, o pai imaginado, idealizado, deverá morrer para, no lugar dele, surgir o pai real com todas as suas limitações. O sonhado e imaginado deverá abrir espaço à realidade. Esta não é ilimitada nem onipotente, mas em compensação é real e não mais uma ilusão. O sentimento de onipotência precisa ser abandonado para que a criança aceite os próprios limites e se desenvolva como pessoa autônoma. Evidentemente, este processo, difícil e sofrido, é vivido no nível simbólico, não no nível da racionalidade.<sup>347</sup>

Diante disso, encontramos elementos constitutivos para se falar em uma experiência religiosa madura. A experiência religiosa madura passa pelo abandono da onipotência, ou seja, encontramos contrapontos à psicanálise que acredita ser necessário que os homens e as mulheres sejam capazes de suportar ao sofrimento da ausência de sentido na vida porque justamente nesses momentos é que a religião é capaz de ter um olhar muito mais amplo sobre a humanidade e assim conferir sentido ao sofrimento humano. Ao passo que, na Teologia da Cruz de Moltmann, Deus se abandona no sofrimento da humanidade, conferindo sentido à existência humana e não sendo necessário abandonar ou substituir o sacrifício da Cruz pelo sacrifício do dinheiro. Encontramos pontos de contradição entre a Teologia da Cruz e a TP, se tratando de teologias contraditórias. As críticas que Freud dirigiu à religião não foram capazes de desconstruir a integridade do cristianismo e ainda podem proporcionar esclarecimentos à cristologia escatológica. Ao apresentar a escatologia com o centro da teologia, Moltmann conseqüentemente acaba por exigir dos cristãos um esclarecimento sobre o que significa ser cristão. Portanto, a libertação psíquica deve estar alinhada com o esclarecimento da promessa de salvação no futuro. Freud acredita que:

Mais uma vez, é a passagem pela patologia que permite a Freud deduzir o estado originário da libido e, em particular, a passagem pelas afecções que manifestavam um desinvestimento do mundo externo pelo doente, acompanhado por um completo fechamento em si mesmo. Freud indagou qual seria o destino da libido retirada dos objetos apoiando-se na observação dos doentes esquizofrênicos, os que melhor lhe pareciam corresponder a esse processo. Entreviu assim os delírios de grandeza como a consequência do desinvestimento do mundo e como manifestação do retorno da libido para o eu, que ficava assim ameaçado por um afluxo demasiadamente grande de energia. Sabendo, pelo raciocínio recorrente próprio da teoria psicanalítica, que nada aparece nas distorções patológicas que não repita um estado psíquico anterior geralmente necessário ao desenvolvimento do indivíduo, Freud postulou a partir de então, a exemplo do delírio de grandeza, um estado original do eu em que este, inteiramente investido pela libido, estava entregue a onipotência absoluta. Este estado de

<sup>347</sup> RUBIO, Alfonso García. A fé cristã em Deus Pai e a crítica freudiana da Religião. **Atualidades Teológicas**, Rio de Janeiro, ano VII, n. 15, p. 296-322, 2003. p. 309.

onipotência do eu passou então a definir o que chamamos de narcisismo primário, ao passo que o narcisismo secundário designa esse mesmo estado novamente instaurado pelo retorno ao eu dos investimentos de objeto.<sup>348</sup>

E, portanto, a reflexão antropológica em escatologia pode se reconhecer com uma função limitada, pois tal realidade depende de Deus e não do ser humano. Deus que vem ao nosso encontro; Deus que se faz presente e que se aproxima; Deus que nos promete um futuro em que se possa reinar o amor, a justiça e a paz. Encontramos discordâncias em Freud. Para Freud,

O amor a si mesmo que já foi desfrutado pelo Eu verdadeiro na infância dirige-se agora a esse Eu-ideal. O narcisismo surge deslocado nesse novo Eu que é ideal e que, como o Eu infantil, se encontra agora de posse de toda a valiosa perfeição e completude. Como sempre no campo da libido, o ser humano mostra-se aqui incapaz de renunciar à perfeição e completude narcísicas de sua infância. Entretanto, não poderá manter-se sempre nesse estado, pois as admoestações próprias da educação, bem como o despertar de sua capacidade interna de ajuizar, irão perturbar tal intenção. Ele procurará recuperá-lo então na forma de um ideal-de-Eu. Assim, o que o ser humano projeta diante de si como seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância, durante a qual ele mesmo era seu próprio ideal.<sup>349</sup>

Moltmann assume, como Freud, que questões referentes ao princípio do prazer são uma fonte de alienação para os indivíduos, não permitindo que os homens atinjam uma maturidade psicológica e mantendo-os presos a vivências infantis. Blank pondera que:

Os homens continuam dependentes do princípio do prazer e enraizados no domínio de suas vontades, ou amadurecem e aceitam o princípio da realidade e entram em acordo com a realidade. O caminho para a maturidade é o caminho do prazer em direção ao princípio da realidade.<sup>350</sup>

Kaufmann, por sua vez, destaca que:

A descoberta da castração materna faz o menino ingressar no 'declínio do complexo de Édipo', pois vem confirmar sua angústia de castração: então eu também posso perder realmente o pênis. Ele deixa assim o Édipo positivo, pelo medo do castigo paterno; depois o Édipo negativo, na medida em que a relação feminina com o pai supõe, também ela, a realização da castração. Nos dois casos, 'o investimento narcísico colossal do pênis' o impele a renunciar aos investimentos parentais do Édipo. O amor pelo pai torna-se admiração, ao passo que o objeto materno é desvalorizado.

<sup>348</sup> KAUFMANN, Pierre. Dicionário Enciclopédico de Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996. p. 349.

<sup>349</sup> FREUD, 2004 (1914), p. 112.

<sup>350</sup> BLANK, Renold J. **Deus na história**: centros temáticos da Revelação. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 263.

Através de sucessivas identificações com múltiplas figuras parentais, elabora-se o supereu estruturado pela interiorização da proibição.<sup>351</sup>

Assim, a internalização da culpa através do sofrimento vem a ser uma questão essencial para discutirmos uma Teologia da Cruz por meio do diálogo entre psicanálise e teologia porque é no processo de castração que a criança passa a internalizar o princípio da realidade e, na medida em que amadurece, abandona o desejo de onipotência, tornando assim possível uma conciliação entre a Teologia e a psicanálise, porque o abandono da onipotência passa a ser amparado na cruz padecente de Jesus Cristo. Por outras vias, na TP o sofrimento vem a ser suprimido uma vez que no momento em que é feita uma aliança com Deus por meio do sacrifício do dinheiro, o fiel passa a ser empoderado e capaz de atingir seus objetivos, mas por outros caminhos também:

Muitos têm experimentado o fracasso porque focalizam a sua visão mais no custo do que no benefício do sacrifício que não pode, em hipótese alguma, ser uma tentativa, aventura, ou uma espécie de jogo no qual a pessoa se lança movida pelas emoções. Não! O sacrifício resulta em conquista devido à fé e determinação<sup>352</sup>

Assim, as pessoas que permanecem apegadas a rituais obsessivos, que obedecem a uma religiosidade caricatural. As pessoas que não atingiram a maturidade necessária para discernir entre o que é saudável e o que é neurótico, não entendem Deus em sua totalidade. Abandonar essa religiosidade caricatural, assim como as ilusões e obsessões, é o único caminho possível para que o ser humano encontre a plenitude. Contrariamente a isso,

[...] como acontece nos rituais religiosos de sacrifício em outras religiões e na história das religiões de sacrifício, também na IURD a oferta de sacrifício é preparada com antecedência. Ela é retirada do mundo das coisas para assim, santificada, ser entregue ao divino. No caso, então, do sacrifício iurdiano – cuja “vítima”, ou, a coisa sacrificada é o dinheiro, a oferta é “carregada” não só do valor monetário em si, mas carrega, simbolicamente, o “espírito” do sacrificante. Como diz Macedo, ela representa o sangue da pessoa, a própria vida da pessoa, pois se trata de seu esforço, de sua renúncia. Assim, mediante um grande esforço “materializado” no dinheiro, o sujeito “adquire” não apenas o acesso ao divino, mas o próprio favor divino, que é o motivo para sua ação de sacrificar. O dinheiro, nas palavras de Macedo, é a “materialização” da fé.<sup>353</sup>

<sup>351</sup> KAUFMANN, 1996, p. 138.

<sup>352</sup> MACEDO, Edir. **O perfeito Sacrifício**. UNIPRO: Rio de Janeiro, 2018b. p. 50.

<sup>353</sup> ESPERANDIO, 2006, p. 148.

A maturidade psicológica, como na unidade, também nos permite usar com sabedoria o livre-arbítrio rumo à redenção cristã enquanto estado de espera, prontidão e ato. Acreditamos que, para compreender corretamente a religião em sua forma madura, assimilando o verdadeiro sentido de ser cristão, é necessário que nos libertemos psiquicamente das distorções religiosas.

Nenhuma outra dimensão da vida humana é capaz, com efeito, de se encaixar de maneira mais precisa na necessidade vital do outro para sentir-se um eu e na aspiração de totalidade que marca essa busca do que a dimensão religiosa. [...]. Nessa necessidade do outro para tornar-se um eu e nessa aspiração de totalidade que a marca, as figuras do pai e da mãe, como teremos ocasião de analisar, se constituem nos dois polos primeiros e fundamentais. Por isso a experiência religiosa, que não pode ser alheia ao desenvolvimento humano no qual ela se inscreve, sempre tendeu também a articular-se simbolicamente em torno desses dois grandes referências humanos. O materno e o paterno apresentam-se, desse modo, como as duas marcas, os dois grandes referências privilegiados pelos quais todas as grandes correntes religiosas, incluindo o judaísmo-cristianismo, expressam os conteúdos fundamentais de suas crenças. Símbolos de profundas ressonâncias teológicas, como a terra, a natureza, o centro, o lar ou a caverna, remetem, segundo revelou a pesquisa psicanalítica, ao polo materno. O céu, a força, a árvore e o trono, pelo contrário, apresentam indiscutíveis conexões com a experiência do paterno.<sup>354</sup>

As aparições pascais deixam de ser tomadas como manifestações teofânicas e, muito menos, como descrição de fatos passados. Mas, dentro dessa dinâmica escatológica, tais relatos conferem sentido à história concreta da humanidade e, além disso, as questões sobre o ser de Deus passam a ter significância, pois já não mais se demonstram a partir de abstrações metafísicas e conceitos transcendentais de Deus, mas a partir do evento histórico, concreto e existencial que é a ressurreição.<sup>355</sup>

O assunto que notavelmente a crítica freudiana restringiu-se a categorizar a religião sob perspectivas antropológicas e nosológicas. Moltmann acredita ser possível encontrar interpretações alternativas para a aparente ausência de sentido da religião na contemporaneidade, apostando na explicação de que Deus também tem uma natureza humana, questão que veremos adiante.

Independentemente de a natureza religiosa ser autêntica ou ilusória, é inegável seu papel fundamental na contemporaneidade. Ela pode e deve ser repensada como Moltmann instruiu em suas obras, como “Teologia da Esperança” e “O Deus Crucificado”, dentre tantas outras que apresentam a importância da religião

---

<sup>354</sup> MORANO, 2009, p. 118.

<sup>355</sup> JACINTO, 2019, p. 238.

e sua necessidade no presente – através de questionamentos tais como: qual o papel da esperança nos dias de hoje? Atualmente, o que restou da esperança das comunidades primitivas?

Pode supor-se que se assumirmos essa finalidade escatológica da teologia seremos capazes de encontrar uma saída para a crise de sentido do homem moderno. Assim, acreditamos que o diálogo entre a religião e a psicanálise pode trazer contribuições importantes para um mundo onde os sentidos são cada vez mais relativizados ou perdidos; portanto, concordamos com Moltmann que, diante da passibilidade divina, Deus parece sofrer com sua criação, sugerindo nesse abandono ao sofrimento uma possibilidade de redenção para o ser humano. Diante dessa temática do sacrifício encontramos mais pontos de divergência entre a perspectiva da TP e da Teologia da Cruz em Moltmann.

Faz-se importante pontuar aqui, a ligação estreita que se estabelece, então, com dinheiro, valor, trabalho e a técnica do sacrifício proposta como meio de obtenção de riqueza e sucesso pessoal. O dinheiro confere “poder ao seu detentor em virtude de seu anonimato como puro instrumento”. O valor do ser humano, na configuração capitalista, constitui-se também pelo atravessamento do poder de detenção do dinheiro. Assim, o sacrifício figura como dispositivo para alcançar riqueza sem grande esforço, através de uma “sociedade com Deus”, pois, na realização do sacrifício “as portas vão se abrir porque os demônios serão amarrados” e não vão impedir, a “livre iniciativa” daqueles que pretendem integrar-se ao mercado. A promessa iurdiana é a de que o sacrifício “é o caminho mais curto entre o querer e o realizar”. As reuniões da IURD, sobretudo as que ocorrem às segundas feiras, têm, então, como objetivo “resolver o problema financeiro das pessoas”, e têm-se, junto com o dispositivo do sacrifício, a sugestão de uma estratégia que dê conta do desejo de conseguir dinheiro. Então, apresenta-se como “trabalho ideal” a ocupação que aparentemente traz maior possibilidade de ganho, qual seja: “ter o próprio negócio”, tornando-se desse modo, “patrão e dono de si mesmo”, “não dependente de outros”. Trata-se, também, da produção da autonomia como valor ideal ao indivíduo.<sup>356</sup>

Através do diálogo entre teologia e psicanálise trabalharemos o conceito de onipotência nas teorias freudianas, dialogando com o conceito da natureza humana de Deus segundo Moltmann e seus desencadeamentos para a Teologia da Cruz. Na análise de Freud sobre o caráter patológico do fenômeno religioso, a questão da onipotência tem um papel central. No texto “Notas sobre um caso de neurose obsessiva”, de 1909, Freud afirma:

Na fase animista, os homens atribuem a onipotência a si mesmos. Na fase religiosa, transferem-na para os deuses, mas eles próprios não desistem

<sup>356</sup> ESPERANDIO, 2006, p. 150.

dela totalmente, porque se reservam o poder de influenciar os deuses através de uma variedade de maneiras, de acordo com os seus desejos. A visão científica do universo já não dá lugar à onipotência humana; os homens reconheceram a sua pequenez e submeteram-se resignadamente à morte e às outras necessidades da natureza. Não obstante, um pouco da crença primitiva na onipotência ainda sobrevive na fé dos homens no poder da mente humana, que entra em luta com as leis da realidade.<sup>357</sup>

Freud não exclui a própria ciência de seu escrutínio. No trecho acima, o autor chama a atenção para o fato de que todo ser humano é falível e que até mesmo a confiança no racionalismo pode apresentar resquícios de uma fé neurótica e um desejo irrealista por onipotência.

A libido 'é de natureza masculina, tanto na mulher quanto no homem' e, até o estágio fálico, a história infantil é a mesma, ou antes, 'devemos admitir que a garotinha é um homenzinho'. Menino e menina têm a mesma relação libidinal com a mãe que se torna para ambos o objeto privilegiado das pulsões genitais. Percebem-se igualmente dotados do pênis, que investem narcisicamente como fonte de potência sexual e de prazer. E, quando descobrem a diferença anatômica entre os sexos, formulam e resolvem esse enigma de maneira idêntica: há duas categorias de indivíduos, os fálicos e os castrado(a)s. A partir daí, seus caminhos divergem. O conflito edipiano, que pertence a esse período, dá então lugar a duas histórias bem diferentes.<sup>358</sup>

Com relação ao desejo de onipotência, Freud argumenta que é durante a infância que o ser humano primeiramente identifica-se com ela. Para ele, isso seria revelado pelo desejo infantil por regalias e pela obtenção de todos os direitos, assim como por exclusividade de tratamento e pela exclusão de tudo o que não está de acordo com os parâmetros de seus anseios.

## **5.2 SOFRIMENTO NO DIÁLOGO TEOLÓGICO (CRUZ) – PSICANALÍTICO: À GUIA DE CONCLUSÃO**

Para Freud, a luta psicológica do ser humano adulto pode ser resumida pela busca edipiana pela onipotência, assim como pela tentativa de suprimir o medo de perdê-la. Trata-se, portanto, de uma luta psicológica para tornar-se simbolicamente um deus, senhor de si e pai de si mesmo. A manutenção da onipotência, assim, seria uma atitude narcisista.

Segundo Freud, o conhecimento da vagina só se produz na puberdade. Antes, a única zona erógena é o clitóris, órgão masculino cuja inferioridade

<sup>357</sup> FREUD, Sigmund. **Totem e tabu (1913[1912-13])**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 98-99.

<sup>358</sup> KAUFMANN, 1996, p. 138.



real é ressaltada pela comparação com o pênis. Existe mesmo uma garotinha? A rigor, o garotinho do início aprende que ele é menina, o que significa menino que não deu certo, ou castrado, que, após tal 'humilhação narcísica', não cessará de querer (re)tornar a ser fálico. A inveja do pênis é portanto o motor essencial da evolução edipiana na menina e explica seus avatares específicos. Ela se afasta da mãe porque a odeia por não a ter dotado do pênis e a despreza por ser ela mesma castrada. Se então se volta para o pai, é para que ele lhe dê o pênis tão invejado, que a tornará por fim semelhante a ele. E quando acaba por desejar um filho dele, este continua não passando de um equivalente do pênis.<sup>359</sup>

Acerca dessas teses, Freud esclarece:

Estou-me referindo à onipotência que ele atribuía aos seus pensamentos e sentimentos, e aos seus desejos, quer os bons quer os maus. Devo admitir ser decididamente tentador declarar que essa ideia era um delírio e que ela ultrapassa os limites da neurose obsessiva. Não obstante, tenho deparado com essa mesma convicção em outro paciente obsessivo; e há muito tempo que recuperou a saúde e vive uma vida normal. De fato, todos os neuróticos obsessivos comportam-se como se compartilhassem dessa convicção. Será nossa incumbência esclarecer, de algum modo, a superestimação com que os pacientes revestem as suas forças. Admitindo, sem mais delongas, que essa crença seja um reconhecimento sincero de uma lembrança da antiga megalomania da tenra infância, prosseguiremos indagando nosso paciente acerca dos fundamentos de sua convicção.<sup>360</sup>

Moltmann entende que o delírio da onipotência pode ser superado pelo ser humano adulto, e que a racionalidade crítica defendida por Freud é de fato necessária para que os indivíduos possam aceitar a religião de um modo saudável. Para o autor,

A criança fomenta, forja uma Imagem paterna de alta estatura, de forte status, uma bela estátua! Volta-se para esta imagem, digna de ser admirada, e se apoia em alguns traços provenientes desse homem, bonito, forte, viril, ator de televisão ou de cinema, herói de desenho animado, na escola, entre os educadores. É preciso que o pai encarne uma parte dessa autoridade, cuja origem é mais de natureza política e religiosa, do que familiar. [...] Esse pai é suscitado enquanto poderoso. A jogada procurada é que um pai exerça um freio quanto ao desejo da mãe. Se a mãe apresenta uma falta, esta falta da mãe deverá advir do pai e não da criança que é para isto, insuficiente. Fraqueza da criança para poder completar a mãe: seu próprio narcisismo é questionado. Ao se dedicar ser o falo da mãe, a criança só pode encontrar a impotência. [...] Que haja um pai na condição de potência esta é, a única causa da privação da mãe. Este é o apelo: somente o pai deve privar a mãe.<sup>361</sup>

Anteriormente, havíamos nos questionado sobre a razão pela qual a diminuição da religiosidade no mundo não acarretou como consequência a redução

<sup>359</sup> KAUFMANN, 1996, p. 138-139.

<sup>360</sup> FREUD, 1996, p. 202-203.

<sup>361</sup> JULIEN, Philippe. **O manto de Noé – Ensaio sobre a Paternidade**. Rio de Janeiro: Livraria e Editora REVINTER Ltda, 1997. p. 56.

das ocorrências de neurose. O próprio Freud, no entanto, parece ter respondido a essa questão:

O desamparo do homem [sem religião], porém, permanece e, junto com ele, seu anseio pelo pai e pelos deuses. Estes mantêm sua tríplice missão: exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs.<sup>362</sup>

Moltmann questiona essa perspectiva de desamparo humano, defendendo que a vivência da fé e da religião apenas cumpriria um papel estabilizador do indivíduo em suas relações inumanas, “[...] pelo fato de criar para a interioridade humana o ambiente que, fora, ela não encontra”.<sup>363</sup> Mas a principal crítica de Moltmann é a de que, como já vimos, o desamparo e abandono vivenciados pelos homens também seriam vivenciados por Deus.

Mas, notemos bem, esta superação do desejo de onipotência não é total. De fato, continua presente na criança. Só que projetado na figura paterna, verdadeiro objeto de adoração infantil. É o pai que é visto com uma auréola de onipotência: ele pode tudo, sabe tudo..., ele é maravilhoso! Só que esse pai ideal não é o pai real. Por isso, o pai imaginado, idealizado, deverá morrer para, no lugar dele, surgir o pai real com todas as suas limitações. O sonhado e imaginado deverá abrir espaço à realidade. Esta não é ilimitada nem onipotente, mas em compensação é real e não mais uma ilusão. O sentimento de onipotência precisa ser abandonado para que a criança aceite os próprios limites e se desenvolva como pessoa autônoma. Evidentemente, este processo, difícil e sofrido, é vivido no nível simbólico, não no nível da racionalidade.<sup>364</sup>

De acordo com Julien:

O pai real é aquele que introduz para a criança uma castração, isto é um dizer-não: tu não és falo de tua mãe, nem és aquilo que a ela falta. O pai é o agente desta castração, não pelo fato de parecer ter sido o grande lobo mau, aquele que, pelo ciúme, puniria a criança de gozar da mãe. Não é por rivalidade escamoteada ou competitiva. Absolutamente não – pelo menos, na melhor das hipóteses. [...] O pai real é agente de castração, quando instaura para a criança um anteparo, um véu, um meio-dizer, quanto àquilo que a criança é em relação ao gozo da mãe. O pai estabelece para a criança um não-saber sobre seu gozo de homem em relação a uma tal mulher.<sup>365</sup>

Segundo Freud, diante das situações que causam sofrimento e frustração, o ser humano anseia por um deus-pai que cuida e protege. Mas acreditamos que, na

---

<sup>362</sup> FREUD, 1996, p. 26.

<sup>363</sup> MOLTSMANN, 2005, p. 378.

<sup>364</sup> RUBIO, 2002, p. 309.

<sup>365</sup> JULIEN, 1997, p. 61.

medida em que o ser humano amadurece e consegue superar as conflituosas relações de ordem edipiana, indo ao encontro da maturidade psicológica, ele supera o desejo por onipotência e se encontra em sua própria finitude, tornando possível a sua reconciliação com Deus. Consequentemente, demonstra que Jesus Cristo serve como uma resposta teológica às críticas freudianas. Segundo o autor,

Como o pai da infância, que vigiou e protegeu a criança débil e indefesa dos perigos do mundo exterior, o Deus da ilusão proporciona também toda a segurança de que o adulto necessita para subsistir num mundo frequentemente hostil. Assim como o pai da infância, que segundo a mentalidade mágica infantil sabe tudo e conhece tudo, também o Deus da ilusão possuirá o atributo da onisciência. E desse saber ilimitado o adulto também obterá uma explicação formidável de todos os mistérios e incógnitas que a vida lhe apresenta. Finalmente, o Deus ilusório, de acordo com o modelo do pai educador, apresenta-se também como garantia de uma justiça final e como retribuidor, através do dom da imortalidade, de todas as renúncias e todos os sacrifícios que tão penosamente o homem deve suportar no curso de sua existência terrena.<sup>366</sup>

Portanto, partimos do pressuposto de que Freud acreditava que a consequência disso seria o surgimento da religião, e quando a humanidade conseguisse renunciar aos ídolos seria o fim da religiosidade. Mas discordamos dessa tese de Freud, tendo em vista que a experiência religiosa madura envolve nos darmos conta de nossa humanidade, falibilidade, fragilidade e singularidade, e isso só é possível quando aceitamos nossa humanidade.

Nossa civilização repousa, falando de modo geral, sobre a supressão dos instintos. Cada indivíduo renuncia a uma parte dos seus atributos: a uma parcela do seu sentimento de onipotência ou ainda das inclinações vingativas ou agressivas de sua personalidade. Dessas contribuições resulta o acervo cultural comum de bens materiais e ideais. Além das exigências da vida, foram sem dúvida os sentimentos familiares derivados do erotismo que levaram o homem a fazer essa renúncia, que tem progressivamente aumentado com a evolução da civilização. Cada nova conquista foi sancionada pela religião, cada renúncia do indivíduo à satisfação instintual foi oferecida à divindade como um sacrifício, e foi declarado 'santo' o proveito assim obtido pela comunidade. Aquele que em consequência de sua constituição indomável não consegue concordar com a supressão do instinto, torna-se um 'criminoso', um 'outlaw', diante da sociedade - a menos que sua posição social ou suas capacidades excepcionais lhe permitam impor-se como um grande homem, um 'herói'.<sup>367</sup>

Ou seja, a percepção de Freud de que a humanização seria o fim da religião de certa forma está errada, uma vez que, segundo nossa pesquisa, vem a ser justamente em nossa humanidade que compreendemos o sofrimento de Deus, como

---

<sup>366</sup> MORANO, 2009, p. 65-66.

<sup>367</sup> FREUD, 1996, p. 173.

também sua entrega e abandono em nosso sofrimento, o que se contrapõe à ideia de auto divinação, tornando possível que nos libertemos psiquicamente das enfermidades de ordem emocional para seguirmos no caminho de Cristo. Portanto, a figura do crucificado é paradigmática, pois da meditação da cruz (*meditatio crucis*) emerge o sentido do seguimento. É questionável o quanto Freud conhecia sobre a psique humana saudável, visto que seus pacientes eram todos neuróticos – ou pelo menos é o que assumimos, presumindo que sua análise sobre seus pacientes estava correta. Acreditamos, portanto, que na teologia de Moltmann podemos encontrar subsídios para uma interpretação alternativa à de Freud, contemplando a religião para além da neurose obsessiva.

Com base no diálogo estabelecido entre a psicanálise de Freud e a teologia de Moltmann, chegamos a algumas conclusões com relação às suas possibilidades e seus limites. Ao longo do primeiro capítulo, ao reconstruirmos a gênese do fenômeno religioso segundo Freud, percebemos, com o auxílio de suas biografias, que sua descendência, assim como o ranço causado pelo sofrimento e pelas perseguições que sofreu devido à sua origem judaica, provavelmente causou um grande impacto em sua crítica à religião. Para Morano,

Somente pela mediação do pai, com efeito, é que se realiza a transformação do desejo de fusão. Mediante sua intervenção separadora, torna-se possível o nascimento de um autêntico eu que, para além da aspiração onipotente e devastadora do desejo infantil, pode se situar diante de um tu, considerado agora também independente e livre para satisfazer e frustrar. O paterno surge assim como símbolo de uma lei que se tem de enfrentar para se tornar autenticamente um ser humano: a lei da limitação da aspiração totalitária do desejo. Esse mesmo pai-lei, num mesmo movimento, converter-se-á também em modelo do caminho que será necessário seguir para a consecução do gozo.<sup>368</sup>

Argumenta Morano que Deus nasceu nas pessoas a partir das experiências mais básicas e que este Deus “[...] deve estar sempre disposto a deixar-se modificar por uma palavra que vem de outro lugar, mas que nunca poderá deixar-se reduzir pela mediação de nossa imagem. Mais uma vez está proibido confundir Deus com sua representação.”<sup>369</sup>

Freud critica essa perspectiva, pois, segundo ele, a religião seria fruto de um desejo, mas de um desejo bem determinado, de permanecer vivo, defendendo-se

---

<sup>368</sup> MORANO, 2009, p. 42.

<sup>369</sup> MORANO, 2009, p. 120.

das forças agressoras. Seria apenas um desejo ligado às necessidades humanas. Portanto, a religião seria um fenômeno criado pelos seres humanos.

Pensar-se-ia ser possível um reordenamento das relações humanas, que removeria as fontes de insatisfação para com a civilização pela renúncia à coerção e à repressão dos instintos, de sorte que, imperturbados pela discórdia interna, os homens pudessem dedicar-se à aquisição da riqueza e à sua fruição. Essa seria a idade de ouro, mas é discutível se tal estado de coisas pode ser tornado realidade. Parece, antes, que toda civilização tem de se erigir sobre a coerção e a renúncia ao instinto; sequer parece certo se, caso cessasse a coerção, a maioria dos seres humanos estaria preparada para empreender o trabalho necessário à aquisição de novas riquezas. Acho que se tem de levar em conta o fato de estarem presentes em tendências destrutivas e, portanto, antissociais e anticulturais, e que, num grande número de pessoas, essas tendências são suficientemente fortes para determinar o comportamento delas na sociedade humana.<sup>370</sup>

Em nenhum momento Freud contemplou a possibilidade de a religião apresentar uma visão madura do mundo. Nossa crítica, portanto, busca salientar que, para o autor, a religião é incapaz de contribuir para o amadurecimento das pessoas, sendo mero infantilismo psíquico. E nos questionamos também por que a diminuição de religiosos no mundo não implicou, conseqüentemente, na redução de pacientes neuróticos. Para Muller:

O que acontece diante do espelho, então? Temos duas pessoas e duas imagens. Primeiramente, nos é mostrada a imagem de Deus segundo a qual fomos criados e que deveríamos poder ver em nós; ao voltarmos os olhos para nós tal como refletidos nesta imagem, nos damos conta da extensão do pecado sobre o nosso ser. Este é o momento do juízo, que na teologia luterana tem sido descrito como momento da pregação da “lei”. É o momento de ouvir a exigência da vontade do santo Deus, expressa no mandamento, [...]. Num segundo momento, sendo que as duas pessoas e as duas imagens continuam ali, nossa atenção é novamente dirigida para a imagem de Deus refletida em Jesus Cristo. E aí ouvimos a palavra do “evangelho” que nos diz que, somos agora vistos por Deus. Ou seja, olhando para Jesus Deus vê a nós nele, transfigurados, agora novamente imagem de Deus. Este é o momento do anúncio da graça, do que Deus fez por nós em Jesus Cristo.<sup>371</sup>

O diálogo entre psicanálise e teologia nunca foi uma tarefa simples, ocorrendo sempre de modo conflituoso e conturbado. Quando Freud desenvolveu suas primeiras pesquisas em psicanálise, já ali se revelavam suas críticas ao monoteísmo judaico. Toda a obra de Freud é transpassada pela crítica à religião. Suas críticas caracterizam a religião como um fruto das elucubrações e distorções

<sup>370</sup> FREUD, 1996, p. 17.

<sup>371</sup> MUELLER, Ênio R. “Espelho, espelho meu...”: reflexões sobre os fundamentos de uma espiritualidade evangélica. **Estudos Teológicos**: São Leopoldo, ano 37, n 1, p. 5-27, 1997. p. 12-13.

do inconsciente humano. Essa análise de Freud aponta a religião como o resultado de neuroses obsessivas, e que a religiosidade tem a função de evitar que a humanidade se autodestrua – sugerindo, assim, ao longo de sua obra, que a religião é uma forma de proteger a humanidade de si mesma. Conforme Donald Wiebe,

É bastante óbvio que não é possível negar a dimensão interior da religião. Mas toda religião esotérica dessas expressa-se em ritos e cerimônias externas; na arte, na música e na arquitetura; em crenças e sistemas filosóficos de pensamento; etc. Se ela não se expressasse assim, nenhuma discussão da religião jamais poderia ter lugar. Em consequências, a religião também é algo externo, e este aspecto exotérico da religião tem uma conexão necessária e importante com aquilo que é esotérico ou subjetivo. Sempre há alguma forma de expressão exterior vinculada à intenção interior do crente religioso, e através dela descobre-se e compreende-se a natureza e o sentido daquela intenção interior.<sup>372</sup>

Moltmann opõe-se à visão de Freud, para quem Deus é fruto de uma idealização da figura paterna. Para o teólogo, que aborda questões como a natureza humana de Deus e sua passibilidade diante do sofrimento da criação, Deus não poderia ser uma projeção ou uma idealização dos anseios humanos e sua passibilidade diante do sofrimento da criação, Deus não poderia ser uma projeção ou uma idealização dos anseios humanos.

Necessariamente isso implica também considerar o caráter cognitivo da religião e, portanto, entendê-la como forma de conhecimento da realidade e como uma forma particular de vida. Ela engloba uma concepção da natureza e do sentido último das coisas que não é, de forma alguma, irracional. É um modo de vida e de conhecimento intelectual que possui a natureza da convicção e a exigência de um compromisso moral. Trata-se de convicções particulares afirmadas como verdades universais. Elas transformam-se em saber à medida que são testadas e aprovadas na vivência. Nesse sentido, elas determinam formas de conduta, jeitos de ser e articulam-se em credos e doutrinas. Portanto, também a fé tem seu conhecimento e para comunicá-los desenvolve uma simbologia própria por meio de comparações, metáforas, parábolas, mitos.<sup>373</sup>

Assim, tendo em vista essa perspectiva, percebemos que a passibilidade divina aponta para uma possibilidade de sentido na fé cristã – que, hoje, busca retornar às origens da religião e da fé. Se não assumimos Deus como centro de nossa existência, ficaremos presos a amarras e ilusões insuperáveis.

Somente através dessa nova situação a criança poderá chegar até a aceitação da diferença, da distância, da limitação, para daí chegar à aceitação do outro enquanto outro, para além do seu próprio mundo de

<sup>372</sup> WIEBE, Donald. **Religião e verdade**: rumo a um paradigma alternativo para o estudo da religião. São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 115.

<sup>373</sup> WIEBE, 1998, p. 115.

desejos e interesses. É o pai quem a libera do fascínio da relação do imaginário. Ele aparece como um outro que impede o acesso total e exclusivo ao objeto amoroso. Tudo isso, como sabemos, dá início a uma difícil e complexa problemática, na qual se entrelaçam amores e ódios, culpas e ameaças fantasmáticas, que acabam por desencadear certos processos de identificação com o genitor do próprio sexo. Com ela se efetua a introjeção da lei, entendida simbolicamente como limitação da onipotência devastadora do desejo; limitação que, por outro lado, é a condição indispensável para uma existência autônoma e para a própria aquisição da liberdade.<sup>374</sup>

Através desse diálogo teológico-psicanalítico, pode-se argumentar que a semelhança entre as relações parentais e a relação do ser humano com Deus é verdadeira, como sugere Freud, mas que seu significado pode ser outro: através do livre arbítrio em relação a uma figura superior, somos impelidos ao amadurecimento com relação à nossa responsabilidade de nossas próprias decisões. A passibilidade divina seria, assim, um incentivo ao amadurecimento e à libertação psíquica pessoal, na verdade o próprio sentido da existência cristã. Também por meio do livre arbítrio, encontramos possíveis respostas para nossas dúvidas e questionamentos no mundo de hoje.

Na Bíblia, quando a palavra de Deus se junta com a palavra humana e nela, através dela e por trás dela nos confronta com o próprio Deus, temos uma espécie de espelho de Jesus Cristo, a Palavra viva de Deus. O princípio da encarnação e da sacramentalidade faz com que as palavras da bíblia sejam para nós um espelho de Deus, uma *imago Dei*, revelando o caráter de Deus e ao mesmo tempo do ser humano. Ou seja, como Jesus é ao mesmo tempo Deus e ser humano, sendo as palavras da bíblia juntadas com a palavra eterna de Deus um espelho de Jesus, pela bíblia podemos saber como Deus é (naquilo que cabe a nós conhecer dele) e ao mesmo tempo como nós somos.<sup>375</sup>

Quando Freud elenca os fatores da gênese do religioso, ele os concentra nos anseios e necessidades pessoais universais. Em outras palavras, a religião foi criada pelo ser humano para que atendesse suas necessidades de proteção. No entanto, acreditamos que religião é uma experiência única, extraordinária, de encontro do humano com o divino.<sup>376</sup> Para Freud:

A análise de atos obsessivos já nos possibilitou alguma compreensão interna (*insight*) de suas causas e da sequência de motivos que os tornam ativos. Podemos dizer que aquele que sofre de compulsões e proibições comporta-se como se estivesse dominado por um sentimento de culpa, do

<sup>374</sup> MORANO, 2009, p. 123.

<sup>375</sup> MUELLER, 1997, p. 09.

<sup>376</sup> VERGOTE, Antoine. **Necessidade e desejo da religião na ótica da psicologia**. Entre Necessidade e desejo – Diálogos da psicologia com a religião. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 22.

qual, entretanto, nada sabe, de modo que podemos denominá-lo de sentimento inconsciente de culpa, apesar da aparente contradição dos termos. Esse sentimento de culpa origina-se de certos eventos mentais primitivos, mas é constantemente revivido pelas repetidas tentações que resultavam de cada nova provocação. Além disso, acarreta um furtivo sentimento de ansiedade expectante, uma expectativa de infortúnio ligada, através da ideia de punição, à percepção interna da tentação. Quando o cerimonial é formado, o paciente ainda tem consciência de que deve fazer isso ou aquilo para evitar algum mal, e em geral a natureza desse mal que é esperado ainda é conhecida de sua consciência. Contudo, o que já está oculto dele é a conexão – sempre demonstrável – entre a ocasião em que essa ansiedade expectante surge e o perigo que ela provoca. Assim o cerimonial surge como um ato de defesa ou de segurança, uma medida protetora.<sup>377</sup>

Se, para Freud, a religião é uma projeção idolátrica, o viés que defendemos é o de que a religião é um conferidor de sentido à existência humana. O deus tirânico exposto por Freud em “Totem e tatu” não é compatível com uma explicação que identifique o pai com o filho, e, portanto, não explica a humanização de Deus (ou a internalização da face humana de Deus). E vale ressaltar que, através dessa perspectiva de Moltmann, também espera-se obter, como na psicanálise, a cura psíquica, por meio da libertação e renúncia de ídolos.

Neste sentido, uma “espiritualidade do espelho” será um processo de discipulado na fé, uma fé que vai nos ensinando desde o mais íntimo do coração a nos percebermos coram Deo, de modo que esta percepção vá com o tempo se tornando a minha verdadeira percepção de mim mesmo coram meipso. Poderíamos dizer que o centro da gravidade do nosso ser vai se deslocando para fora de nós mesmos e que a nossa verdadeira identidade vai sendo encontrada no coração de Deus. A fé, então, traz para nós esta perspectiva do coram Deo, que, por causa da simultaneidade da nossa existência como pecadores justos, sempre estará em guerra dentro de nós com a velha perspectiva coram hominibus a que estamos desde sempre acostumados e que continua a ser alimentada pela nossa descrença. Esse choque de perspectivas dentro de nós, com tudo que daí resulta, é que marca a existência cristã como existir entre duas eras, não no sentido de não pertencer a nenhuma delas, mas exatamente no sentido de pertencer plenamente às duas e se dar conta cada vez mais disso.<sup>378</sup>

Para ser possível percebê-lo, porém, se faz necessário abandonarmos nossa onipotência e narcisismo, tendo em vista que, quando nos libertamos de nossas enfermidades emocionais, despertamos para o significado da existência cristã.

Sim, porque peregrinar de joelhos ainda estará dentro do horizonte dos nossos impulsos naturais. Já o viver pela fé terá que ser dom de Deus, pois vai contra tudo que pode vir do ser humano. Aceitar diante do espelho de Deus a quebra de todos os nossos espelhos e de todo o nosso narcisismo

<sup>377</sup> FREUD, 1996 (1907), p. 113-114.

<sup>378</sup> MUELLER, 1997, p. 20.



tão profundamente arraigado e de mil maneiras disfarçado, isso exige graça. E para ser tornado real, vai implicar conflito e cruz. [...] Para Lutero, é aqui que o diabo vai concentrar de fato suas forças sobre o cristão. Na verdade, a aparência da presença e da luta dele contra outros aspectos, sejam moralizantes ou intelectuais, seria só uma nuvem de fumaça para ocultar o ponto em que ele realmente não quer nos encontrar, que é diante do espelho de Deus. E quando se chega aí, pela graça de Deus, vai-se experimentar também o quanto este diabo ainda tem força neste mundo e neste éon. Esta era, para Lutero, a tentatio maior, diante da qual as outras pareciam bastante diminuídas. Aqui se dava a verdadeira Anfechtung, onde o diabo, o pecado e a morte assaltam o cristão com toda a força. E qual seria o “conteúdo” desta tentação? Fazer voltar os olhos sutilmente, gradual e imperceptivelmente, para o sujeito religioso diante do espelho. Fazer com que a preocupação da teologia e da espiritualidade cristã volte sempre a ser o ser humano como sujeito da fé e da religião.<sup>379</sup>

Moltmann acredita que estar em harmonia com Deus é estar em desarmonia com o mundo. Também acreditamos que, quando temos o livre-arbítrio, podemos escolher entre seguir o caminho dos vícios e da corrupção, características do mundo em que vivemos, ou nos aproximarmos dos caminhos de Deus.

Observamos que, ao lado das preces de pedido de bem-estar imediato, e ao lado da prática religiosa por cálculo de interesse e por medo, há muitos textos e expressões simbólicas gestuais que são celebrações. Isso quer dizer que os homens aí exprimem sua admiração não pela religião, mas por Deus [...]. Essas celebrações têm um caráter festivo. Todas as religiões também criaram obras de arte precisamente para celebrar e festejar não a religião, mas Deus. Isso nada tem de útil, e nessas celebrações não se procura um benefício, mas nelas se sente prazer porque se experimenta a felicidade da ligação com Deus.<sup>380</sup>

Assim, acreditamos na importância do diálogo teológico-psicanalítico, uma vez que, para que nos libertemos e conquistemos autonomia em relação ao destino que desejamos, faz-se necessário uma libertação psíquica, tal como Freud observou com maestria – ou seja, é necessário romper com as projeções psicológicas que nos mantêm presos a questões de ordem infantil, para assim escaparmos das ilusões que assolam nossas vidas. Para Reinhard Feldmeier,

Desse modo o judaísmo helenístico contrapôs à supremacia da cultura e sociedade helenísticas e romanas, juntamente com seus fundamentos religiosos, a confissão da onipotência de seu Deus e associou a ela as ideias, para ele centrais, do Criador e Juiz. Os diferentes enunciados complementam-se: assim como o discurso do Criador e do Juiz sublinha que a origem e o alvo do mundo estão determinados unicamente por Deus, da mesma maneira o discurso do Soberano e do Todo-Poderoso sustenta que também o presente está nas mãos de Deus, apesar de todas as experiências contrárias. Desse modo, porém, se acentua com clareza a confissão de Deus como Senhor tanto do presente quanto do futuro também

<sup>379</sup> MUELLER, 1997, p. 23-24.

<sup>380</sup> VERGOTE, 2001, p. 21.

em oposição ao fatalismo da crença no destino ou a uma cosmovisão determinista.<sup>381</sup>

Como comentamos anteriormente, no entanto, Freud parece não ter conseguido explicar, em sua obra “O Mal-estar na civilização”, a razão pela qual a redução da religiosidade no mundo não tornou a humanidade mais livre ou mais feliz. Ou seja, Freud estava tão focado nas questões de ordem patológica em sua análise da religião que não parece ter compreendido a verdadeira essência da religião. Para Ênio Mueller,

Na cruz temos a experiência mais radical da inversão [...]. A presença do Deus eterno no mundo morrendo nu e desprezado, pregado numa cruz, é a experiência radical da inversão. Deus vem a nós escondido sob seu contrário, Deus se revela se escondendo, como também sempre ainda se esconde ao se revelar. Quando, porém, a palavra de julgamento de Deus nos atinge, os nossos olhos são abertos para a razão de ser disso. É a nossa inversão. Nós é que somos invertidos, este é o efeito do pecado sobre nós. Por isso é que Deus tem que fazer tal trajetória para chegar a gente como nós.<sup>382</sup>

### 5.3 RESUMO CRÍTICO DO CAPÍTULO

Ao longo do capítulo desenvolvemos uma análise comparativa entre a TP e a Teologia da Cruz de Moltmann em diálogo com a psicanálise. Buscamos demonstrar que se trata de teologias contraditórias e que a Teologia da Cruz de Moltmann não pode ser superada pela Teologia da Prosperidade. Isso porque encontramos elementos de grande importância relacionados à questão do sofrimento na Teologia da Cruz em diálogo com a psicanálise que mostra que a questão do sofrimento não pode simplesmente ser abandonada em nome de um sacrifício do dinheiro que supostamente teria uma efetividade mais objetiva, mas que não vem a ser processual e transformador como é a Teologia da Cruz. Essa perspectiva, inclusive, cria uma convergência entre a teologia de Moltmann e a psicanálise: se Freud defendia que o ser humano precisa se libertar das ilusões e perceber que está sozinho e desamparado, e que tal sentimento de abandono constituiria sua maturidade, destacamos que é precisamente esse mesmo sentimento de abandono e maturidade que Moltmann identifica como sendo o sentido da fé cristã. Para Feldmeier,

---

<sup>381</sup> FELDMEIER, 1997, p. 118.

<sup>382</sup> MUELLER, 1997, p. 11.

É esta fé contra todas as aparências que também fez o judaísmo apegar-se a seu Deus contra a violência brutal que sempre torna a triunfar, como expressão da certeza de que ainda não foi dita a última palavra sobre esta criação. Foram, nota bene, justamente as vítimas, os sofredores que, contra toda a experiência, apegaram-se a esse Deus como senhor e esperaram algo dele. Eles descobriram justamente aí, na impotência exterior, uma nova confiança em Deus. É de se perguntar se faz jus a esse fenômeno quando se o desqualifica sem mais nem menos como projeção nascida da regressão infantil.<sup>383</sup>

Assumimos, assim, que a maturidade cristã vem a ser a renúncia dos ídolos e das distorções religiosas, ou seja, a renúncia à nossa pretensa onipotência, aceitando nossa finitude para nos reconciliarmos com Deus, destacando que tal premissa é válida para todos que aderem a Jesus Cristo. Diante disso, o sofrimento da Cruz confere sentido a existência humana. Conforme Feldmeier,

É comum a todos esses textos o fato de não oferecerem enunciados gerais sobre uma propriedade divina, mas de apelarem para a capacidade de Deus ou a anunciarem no contexto de um anúncio de consolo, ou de uma prece, portanto no contexto de um diálogo, porque essa capacidade transcende de modo salutar os limites humanos. Mas também deve ser observado que já do ponto de vista terminológico não está no centro tanto a questão do poder, e sim, a capacidade de Deus de realizar sua vontade para a salvação dos seres humanos. [...] Nesse sentido o levantamento do NT corresponde em essência à Bíblia Hebraica. Do poder de Deus se fala somente em relações concretas; a apreensão terminológica e, com isso, também a intensificação dessa ideia acontece significativamente apenas num escrito que em vários sentidos cai fora dos moldes dos demais escritos neotestamentários: no Apocalipse de João.<sup>384</sup>

Esse interminável diálogo tem um longo caminho pela frente, uma vez que áreas de estudo tão distantes e aparentemente incompatíveis como a psicanálise e a teologia não podem rejeitar uma à outra. Não acreditamos que elas sejam necessariamente incompatíveis, mas que podem e devem contribuir entre si, de acordo com nossa pesquisa. Concordamos com Moltmann quando ele afirma que o Deus crucificado renunciou a ídolos e privilégios, demonstrando sua humanidade e sua passibilidade diante do sofrimento da Criação.

O diálogo entre a teologia e a psicanálise pode gerar grandes contribuições associadas às pesquisas sobre o sofrimento na Teologia da Cruz, como também sobre a ausência de sofrimento na TP, além de consequências geradas diante dessa ausência. Contrariamente a uma Teologia da Cruz, percebemos que na TP crer é poder se distanciando da Teologia proposta por Moltmann:

---

<sup>383</sup> FELDMEIERS, 1997, p. 118.

<sup>384</sup> FELDMEIERS, 1997, p. 119.

Macedo descreve uma vontade que precede ao sacrifício e que lhe é condicional. Ele fala da necessidade de uma “vontade forte”, talvez melhor seria dizer “forte vontade”. Essa forte vontade tem relação a um desejo que move o indivíduo a uma ação que é dirigida para a “vontade de sacrifício”. Trata-se de uma vontade de poder que leva o indivíduo em direção a um ideal homogeneizante socialmente produzido: “alcançar da mesma maneira que os outros alcançaram”. Podemos afirmar que “alcançar o que os outros alcançaram” e “alcançar da mesma maneira” sugere exatamente essa preocupação em ajustar o indivíduo à produção subjetiva homogeneizante que tanto “dita” o que desejar, quanto coloca determinados desejos como “ideais” a serem buscados. Além disso, a forma de alcançar os desejos que são de todos comuns, mostra um único caminho: o do sacrifício.<sup>385</sup>

É por isso que concluímos que internalizar a face humana de Deus exige a cura de enfermidades emocionais, como neuroses que impedem de atingir uma maturidade psíquica cristã. A maturidade faz as pessoas serem capazes de compreender o livre arbítrio como uma forma de se identificarem com a experiência religiosa completa, onde a fé cristã é entendida e internalizada em sua forma madura.

---

<sup>385</sup> ESPERANDIO, 2006, p. 157.

## **6 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Ao longo da presente tese de doutorado foi possível chegarmos a algumas considerações referentes ao estudo comparativo entre a Teologia da Prosperidade e a Teologia da Cruz, segundo a perspectiva de Jürgen Moltmann. No entanto, não esgotam a totalidade de outras possíveis considerações factíveis para hipóteses similares às nossas, ou seja, trata-se de uma contribuição que abre espaço para novas pesquisas na área.

Ao longo da temática do sacrifício, percebemos que existem muitas formas de se compreendê-lo. Primeiro, a partir de leituras antropológicas, que foram essenciais para compreender a relação dar-receber-retribuir, se tratando da base fundamental do sacrifício na relação entre a concessão da dádiva, como também oferecer um presente em troca dessa dádiva. Em segundo, a partir da leitura bíblica, onde a questão do sacrifício esteve presente tanto no Antigo como no Novo Testamento.

O aporte psicanalítico, baseado nas obras de Freud sobre a religião, foi muito importante para compreendermos como a projeção de uma idealização de deus, segundo a perspectiva infantil da religião, pode ser muito importante para discernir o que vem a ser uma compreensão madura da religião versus uma interpretação errônea e distorcida. A crítica da psicanálise à religião não vem a ser somente negativa, mas pode fornecer contribuições muito sólidas com base no que a temática do sacrifício e a culpa podem representar quando estão ausentes ou presentes em uma determinada leitura de diferentes tradições religiosas como as que foram avaliadas nessa pesquisa.

Percebemos que o sacrifício do dinheiro tem um aspecto fundamental na Teologia da Prosperidade. Todo crescimento do fiel está relacionado ao dízimo que ele deve dar para Igreja, esperando receber uma dádiva em troca na forma de prosperidade. Também foi possível verificar que as raízes norte-americanas da Teologia da Prosperidade encontraram um terreno fértil no contexto brasileiro. Fiéis são atraídos de forma muito visível com promessas de saúde, riqueza e prosperidade, desde que entreguem todas as suas posses para a igreja, na

esperança de receber muito mais em troca com base na relação de reciprocidade que busca se estabelecer nas tradições neopentecostais.

Observamos que a Teologia da Prosperidade apresenta afinidades eletivas com o neoliberalismo, assunto elencado no capítulo inicial, demonstrando que prosperar, segundo essa tradição, corresponde a conquistar posses, dinheiro e outras formas de prosperidade segundo a lógica capitalista.

A Teologia da Prosperidade apresenta uma forma muito sedutora de cooptar fiéis. Ela induz o fiel a um empoderamento, passando a confiança de que ele pode conquistar tudo o que quiser, bastando crer para conseguir. Assim, sobre essa leitura, encontramos contradições relacionadas ao que nós apresentamos na tese como sendo a Teologia Tradicional, em que há um estudo sistemático e sólido da Teologia que entendemos não haver esse estudo rigoroso na Teologia da Prosperidade.

A Teologia da Prosperidade acredita em uma salvação mundana, que entendemos ser a escatologia do cotidiano. Toda salvação ocorre durante a existência do fiel conforme ele der tudo o que tem para igreja e, assim, receber muito mais benefícios em troca. Assim, parte da premissa que o sacrifício de Jesus Cristo não foi suficiente. As pessoas devem sacrificar seu dinheiro como forma de também buscarem sua salvação. Segundo essa lógica, o sacrifício único e irrepetível de Jesus Cristo não foi suficiente para que as pessoas sejam salvas, questão que discordamos com veemência como apresentamos ao longo do segundo capítulo.

Com a Teologia de Moltmann encontramos grandes contradições entre a Teologia da Prosperidade e a Teologia da Cruz. Moltmann apresenta uma Teologia em que Jesus Cristo fez um sacrifício único e irrepetível, onde Deus se auto esvaziou de poder em Jesus e assumiu sua humanidade até as últimas consequências, culminando na Cruz.

A obra de Moltmann é carregada de traços autobiográficos. Fica evidente que suas vivências no campo de prisioneiros no Reino Unido, durante a sua prisão na Segunda Guerra Mundial, impactou muito sua Teologia. Foi nesse momento que ele teve contato com a Teologia do Apostolado de Von Rad, e com a Filosofia da Esperança de Ernst Bloch, presentes da obra Teologia da Esperança (1964) de Moltmann.

Embora Moltmann tenha apresentado aspectos essenciais, como a necessidade de esperar diante da Parusia, e também a forma como Deus se manifesta através da história, por meio da autorrevelação, na obra “Deus Crucificado”, de 1972, traz aspectos mais sólidos para explicar a Teologia da Cruz, e assim apresentar sua leitura do Sofrimento e da Cruz. Diante disso, usamos esse referencial teórico como forma de contraposição à Teologia da Prosperidade, tendo em vista que, para Moltmann, o sofrimento não pode ser ignorado, mas sim, deve ser aceito como forma de as pessoas carregarem sua Cruz e assim seguirem o caminho da salvação.

Moltmann acredita que o sacrifício de Jesus Cristo é único e irrepetível, como também a salvação após a vida terrena, ou seja, não havendo espaço para uma salvação terrena. As contribuições de Moltmann sobre a psicanálise também são essenciais para percebermos como a crítica da religião da psicanálise pode proporcionar um amadurecimento da religião. Demonstra a importância do diálogo teológico psicanalítico para apresentar questões referentes à presença ou ausência de sofrimento na religião, como também as implicações dessas questões para uma compreensão madura ou infantilizada da religião.

Referente às contradições existentes entre a Teologia da Prosperidade e a Teologia da Cruz, segundo a leitura de Moltmann, se acentuam notáveis contradições referentes à questão do sacrifício. A ancorados em Moltmann, o sacrifício de Jesus Cristo foi único e não pode ser repetido, tratando-se de uma contradição, uma vez que, na tentativa de suprimir o sofrimento por meio do pagamento do dízimo, acaba também se extinguindo a culpa. Assim, percebe-se uma religião sem crítica e infantilizada do ponto de vista psicanalítico, tendo em vista que a ausência de sofrimento está associada à ausência de culpa. Desta forma acaba não ocorrendo uma criticidade por parte dos fiéis vinculados às igrejas neopentecostais.

Quando aceitamos o sofrimento e a culpa na perspectiva da Teologia da Cruz, encontramos uma maturidade religiosa que implica em percebermos nossa falibilidade e fragilidades. A psicanálise pode contribuir significativamente para um diálogo teológico psicanalítico em que haja uma contribuição para a maturidade religiosa, quando passada pelo fogo da crítica, se estabelecendo uma relação madura com a religião.

Encontramos contradições nas questões referentes à salvação mundana e à salvação por vir, segundo a ótica da Teologia Cruz, dentro de uma leitura escatológica. Na lógica da sociedade de consumo, em que a Teologia da Prosperidade se ancora, a salvação se dá na medida em que, quanto maior o consumo, mais o fiel está prosperando. É uma afinidade eletiva com o neoliberalismo.

Já segundo a perspectiva da Teologia da Cruz, a salvação está por vir e não se concretizará no momento presente, nem por meio da sociedade de consumo. Por isso, encontramos distanciamentos ao longo dessa pesquisa referentes às leituras que ambas as teologias fazem das questões referentes ao sacrifício, à escatologia e à soteriologia.

Enfim, nosso posicionamento ao longo da presente tese foi o de que as contradições que encontramos entre ambas as teologias estudadas, com base nas categorias de análise elencadas, demonstram um distanciamento significativo. A Teologia da Cruz apresenta um referencial teórico e sistemático mais sólido do que a Teologia da Prosperidade, o que permite avaliar e encontrar deficiências que não podem ser ignoradas na Teologia da Prosperidade referentes a aspectos teológicos, metodológicos, e sobre fundamentos na forma de fazer uma teologia fiel à Sagrada Escritura.



## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO de Hipona. **Confissões**. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2006.
- ALBUQUERQUE, B. S.; CORTES, R. J. M. Espírito Santo: caminho da liberdade: elementos de pneumatologia da libertação em Basílio, Gutiérrez, Boff e Codina. **Pós-Escrito**, Rio de Janeiro, v. 6, p. 3-20, 2012.
- ALMEIDA, Ronaldo. A guerra de Possessões: In: ORO, Ari Pedro: CORTEN, André (Orgs). **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- ANCONA, G. **Escatologia Cristã**. São Paulo: Loyola, 2013.
- ANSELMO, Santo. **Por que Deus se fez homem?** São Paulo: Novo Século, 2003.
- ANSELMO. Proslogion, cap. I-II. Para um aprofundamento acerca da relação entre fé, razão e verdade em Santo Anselmo indicamos: ROMIO, Jocimar; HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. Fé, razão e verdade: a contribuição de Anselmo de Cantuária . In: **Teocomunicação**, Porto Alegre, EDIPUCRS, v. 38, n. 159, p. 47-63, jan./abr. 2008.
- ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz J. **A idolatria do Mercado: ensaio sobre Economia e Teologia**. Série V: desafios da vida na sociedade. São Paulo: Vozes, 1989
- AVERBECK, R, E; VANGEMEREN, W, A. (eds.). **NIDOTTE**. Accordance electronic edition, version 2.5. Grand Rapids: Zondervan, 1997.
- BARTH, Gerhard. **Ele morreu por nós: a compreensão da morte de Jesus Cristo no Novo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 1997.
- BATAILLE, Georges. **Teoria da Religião**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- BAUER, W. DANKER, F. W; et al (eds.). **BDAG**.3d, Accordance electronic edition, version 2.7. Chicago University of Chicago Press, 2000. Disponível em <<https://accordance.bible/link/read/BDAG#12397>>. Acesso em 30 mar. 2019.
- BAUMAN, Zygmunt. **A ética é possível num mundo de consumidores**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- BAYER, O. **Viver pela fé: justificação e santificação**. São Leopoldo: Sinodal, 1997.
- BENEDICT, Ruth. **Padrões de cultura**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- BENTO XVI. **Spesalvi**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- BERGER, Peter L. **Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation**. Nova York: Doubleday, 1980.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**: a orientação do mundo moderno, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BITTENCOURT, J. F. Crescimento dos Evangelhos: notas a propósito do CIN. **Revista Tempo e Presença**. v. 14. n. 264. 1992.

BLANK, Renold J. **Deus na história**: centros temáticos da Revelação. São Paulo: Paulinas, 2005.

BOBSIN, O. A Morte Morena do protestantismo Branco – Contrabando de Espírito nas Fronteiras Religiosas. In: **Correntes Religiosas e Globalização**. São Leopoldo: PP/CEBI/IEPG, p. 39-63, 2002.

BOBSIN, Oneide. Teologia da Prosperidade ou estratégia de sobrevivência: estudo exploratório. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 35, n. 1, p. 21-38, 1995

BOFF, Leonardo. **A Santíssima Trindade é a melhor comunidade**. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 28

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. **Dogmática cristã**. v. 2, São Leopoldo: Sinodal, 1995.

BRAKEMEIER, G. **O ser humano em busca de identidade**: contribuições para uma antropologia teológica. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.

BRANDT, Hermann. **O Espírito Santo**. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

CALVINO, J. **A verdadeira vida cristã**. São Paulo: Novo Século, 2000.

CAMPOS, Leonildo S. **Teatro, templo e mercado**. Organização e Marketing de um empreendimento neopentecostal. São Paulo: Vozes, 1997.

CASTELLS, Manuel. **O poder da Identidade**. V. 2. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

CAZENEUVE, Jean. **Sociologia do Rito**. Porto: RÉ-S-Editora, LTA. 1987.

CENCINI, Amedeo. **A arte de ser discípulo**: ascese e disciplina – itinerário de beleza. São Paulo: Paulinas, 2011.

CHODOROW, Nancy. **Psicanálise da maternidade**: uma crítica a Freud a partir da mulher. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1990.

CROATTO, José Severino. **As Linguagens da Experiência Religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2010.

CULMANN, Oscar. **Cristologia do Novo Testamento**. São Paulo: Custom, 2004.

DA SILVA, Dionísio Oliveira. **O comércio do Sagrado**. Londrina-PR: Descoberta Editora, 2004.

DILON, Gláucio Ary; RAMOS, Paola Novaes. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: ISER, v. 23, n. 1, 2003.

DUQUOC, Christian. **A Teologia no Exílio, o desafio da sobrevivência da teologia na cultura contemporânea**. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo, Paulinas, 1996.

EICHER, P (dir.). **Dicionário de conceitos fundamentais de teologia**. São Paulo: Paulus, 1993.

ELLUL, Jacques. **O Homem e o Dinheiro**. Brasília: Palavra, 2008.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. **Narcisismo e sacrifício**: modo de subjetivação e religiosidade contemporânea. São Leopoldo, 2006. 307f. Tese (Doutorado) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2006. Disponível em: <[http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/bitstream/BR-SIFE/518/1/esperandio\\_mrg\\_td53.pdf](http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/bitstream/BR-SIFE/518/1/esperandio_mrg_td53.pdf)>. Acesso em: 1 jun. 2019.

FELDMEIER, R. Nem supremacia nem impotência. A origem bíblica da confissão da onipotência de Deus. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 37, n. 2, p. 109-128, 1997.

FORTE, **Para onde vai o Cristianismo?** São Paulo: Loyola, 2003.

FREUD, S. **Atos obsessivos e prática religiosa (1907)**. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

FREUD, S. **O futuro de uma ilusão (1927)**. Rio de Janeiro: Imago, 1996c.

FREUD, S. **O mal-estar na civilização (1929/1930)**. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

FREUD, Sigmund. **À guisa de Introdução ao Narcisismo (1914)**. Obras psicológicas de Sigmund Freud – Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente (1911-1915). Rio de Janeiro: Imago, 2004.

FREUD, Sigmund. **Totem e tabu (1913[1912-13])**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GAEDE NETO, R., Teologia da prosperidade e diaconia. In: GAEDE N. R. et al. **Teologia da prosperidade e Nova Era**. São Leopoldo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, 1998.

GAEDE NETO, Rodolfo. **Teologia da prosperidade e nova era**. São Leopoldo: IEPG, 1998.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar**: a virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004.

GIBELINI, R. **La teologia di Jürgen Moltmann**. Brescia: Queriniana, 1975.

- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.
- GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GONDIM, Ricardo. **O Evangelho da Nova Era**. São Paulo: ABBA Press, 1993.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- HAGIN Jr, Kenneth. **Eu não posso ser derrotado e não vou desistir!**: tomando as rédeas do futuro. Rio de Janeiro: Graça, 2017.
- HAGIN Jr, Kenneth. **Vida de obediência**. Rio de Janeiro: Graça, [s.d.]a.
- HAGIN Jr, Kenneth. **Voando com as águias**. Rio de Janeiro: Graça, [s.d.]b.
- HAGIN Jr, Kenneth. **Compreendendo a unção**. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1983.
- HAGIN Jr, Kenneth. **Redimidos da miséria, da enfermidade e da morte**. Rio de Janeiro: Graça Editorial [197?].
- HAGIN Jr, Kenneth. **A autoridade do crente**. Rio de Janeiro: Graça, [s.d.]a. HAGIN, Kenneth. **A oração que prevalece para a paz**. Rio de Janeiro: Graça, 2005.
- HAGIN Jr, Kenneth. **Como ser dirigido pelo Espírito de Deus**. Rio de Janeiro: Graça, [s.d.].
- HAGIN Jr, Kenneth. **Compreendendo como combater o bom combate da fé**. Rio de Janeiro: Graça, 2002a.
- HAGIN Jr, Kenneth. **É necessário que os cristãos sofram?** Rio de Janeiro: Graça, 1988a.
- HAGIN Jr, Kenneth. **É necessário que os cristãos sofram?** Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1990.
- HAGIN, Kenneth. **Eu creio em visões**. Rio de Janeiro: Graça, 1996.
- HAGIN Jr, Kenneth. **Novos limiares da fé**. Rio de Janeiro: Graça, [s.d.]c.
- HAGIN Jr, Kenneth. **O espírito humano**. Rio de Janeiro: Graça, 1988b.
- HAGIN Jr, Kenneth. **O extraordinário crescimento da fé**. Rio de Janeiro: Graça, 2002b.
- HAGIN Jr, Kenneth. **O homem em três dimensões**. Rio de Janeiro: Graça, 2004. Vol. 1. HAGIN, Kenneth. **O nome de Jesus**. Rio de Janeiro: Graça, [s.d.]d.
- HAGIN Jr, Kenneth. **O que fazer quando a fé parece ser fraca e a vitória perdida**. Rio de Janeiro: Graça, 1987.

HAGIN Jr, Kenneth. **Redimidos da miséria, da enfermidade e da morte**. Rio de Janeiro: Graça, 1988c.

HAGIN Jr, Kenneth. **Zoe: a própria vida de Deus**. Rio de Janeiro: Graça, [s.d.]e.

HANEGRAFF, Hank. **Cristianismo em crise**. Rio de Janeiro: CPAD, 1996.

HINKELAMMERT, Franz. **A maldição que pesa sobre a lei: As raízes de pensamento crítico em Paulo de Tarso**. São Paulo: Paulus, 2012.

JACINTO, C. A. A Ressurreição de Jesus sob a categoria de “Promessa”: uma contribuição a partir da Teologia da Esperança de J. Moltmann. **Revista de Cultura Teológica**, n. 93, 2019.

JULIEN, Philippe. **O manto de Noé – Ensaio sobre a Paternidade**. Rio de Janeiro: Livraria e Editora REVINTER Ltda, 1997.

KARLIC, Ivan. IL GESÙ DELLA STORIA NELLA TEOLOGIA DI J. MOLTMANN. Roma: Herder, 1996.

KÄSEMANN, Ernst. **Ensayos exegéticos**. Salamanca: Sígueme, 1978.

KASPER, W. **Jesus el Cristo**. Salamanca: Sígueme, 1989.

KAUFMANN, Pierre. Dicionário Enciclopédico de Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

KENYON, E. W. **The Blood Covenant**. Lynnwood, WA: Kenyon Gospel, 1969a.

KENYON, E. W. **The two kinds of Faith**. Lynnwood, WA: Kenyon Gospel, 1969b.

KESSLER, H. Cristologia. In: SCHNEIDER, T. **Manual de dogmática**. v. 1. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

KESSLER, H. **La resurreccion de Jesus: aspecto bíblico y sistemático**. Salamanca: Sigueme, 1989

KITAMORI, Kazoh. **Teologia deldolor de dios**. Salamanca: Sigueme, 1975.

KOEHLER, L; BAUMGARTNER, W; RICHARDSON, M.E.J. (Eds.). **HALOT**. Accordance electronic edition, version 3.5. Leiden: Brill, 2000. Disponível em <<https://accordance.bible/link/read/HALOT#6314>>. Acesso em 30 mar. 2019.

KUZMA, C. A. A esperança cristã na “teologia da esperança”: 45 anos da teologia da esperança de Jürgen Moltmann: sua história, seu caminho, sua esperança. **Revista PistisPraxis**, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 443-467, jul./dez. 2009.

LANG, Charles. **O pai em Winnicott e em Lacan**. Winnicott, Seminários brasileiros. Rio de Janeiro: Livraria e Editora Revinter Ltda, 2005.

LIBANIO, João Batista. **Introdução à vida intelectual**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

- LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à Teologia**: perfil, enfoques, tarefas. São Paulo: Loyola, 1996.
- MACEDO, E. **Estudos bíblicos**. Rio de Janeiro: Universal, 2000.
- MACEDO, E. **Vida com abundância**. Rio de Janeiro: Universal Produções, 2001. p. 36; 54; 79; 84.
- MACEDO, Edir. **Aliança com Deus**. Rio de Janeiro: Universal, 2001.
- MACEDO, Edir. **Aliança com Deus**. UNIPRO: Rio de Janeiro, 2018a.
- MACEDO, Edir. **O Espírito Santo**. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 1993.
- MACEDO, Edir. **O perfeito Sacrifício**. UNIPRO: Rio de Janeiro, 2018b.
- MADURO, Otto. **Religião e luta de classes**. Petrópolis: Vozes, 1981.
- MARIANO, R. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 2005.
- MAUSS, M.; HUBERT, H. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosacnaify, 1997.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac & Naify, 2005. p. 83-109.
- MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a Dádiva**. Lisboa: Edições 70, 2008.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. v. II. São Paulo: Edições 70, 2008.
- MÍGUEZ BONINO, José. **A Fé em busca de eficácia**. São Leopoldo: Sinodal, 1987.
- MOLTMANN, J. **A Fonte da Vida**: o Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002.
- MOLTMANN, J. **El Dios Crucificado**: la cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana. Salamanca: Sígueme, 1975.
- MOLTMANN, J. **Experiências de reflexão teológica**: caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- MOLTMANN, J. **Paixão pela vida**. São Paulo: ASTE, 1978.
- MOLTMANN, J. **Quem é Jesus Cristo para nós hoje?** Petrópolis: Vozes, 1996.
- MOLTMANN, J. **Teologia da Esperança**: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. 3. ed. ver. atual. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005.

MOLTMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**: uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000.

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

MOLTMANN, Jürgen. **O Espírito da Vida**. Petrópolis: Vozes, 1999.

MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da esperança**: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. São Paulo: Loyola, 2005.

MONDIN, B. **Os grandes teólogos do século XX**. v. 2. São Paulo: Paulinas, 1979.

MONTES, Maria Lúcia. **As figuras do Sagrado**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

MORANO, Carlos Dominguez. **Crer depois de Freud**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

MOREIRA, Alberto da Silva. As Muitas Faces do Pentecostalismo. **Anais do Simpósio Nacional do CEHILA**, Goiânia, UCG, 2005.

MOSCOVICI, Serge. **A Máquina de Fazer Deuses**. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

MUELLER, Ênio R. “Espelho, espelho meu...”: reflexões sobre os fundamentos de uma espiritualidade evangélica. **Estudos Teológicos**: São Leopoldo, ano 37, n 1, p. 5-27, 1997.

MURAD, A. **Este cristianismo inquieto**: a fé cristã encarnada em J. L. Segundo. São Paulo: Loyola, 1994.

ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e Afro-brasileiro: Quem vencerá esta guerra? **Debates do NER** – Guerra Santa, Ano 1 – Número 01, p.10-36, 1977.

PANNENBERG, W. **Teologia sistemática**. v. 3. Santo André: Academia cristã, 2000.

PANNENBERG, Wolfhart. **Teologia sistemática**. v.3. Santo André: Academia cristã, 2009.

PANNENBERG, Wolfhart. **Was ist der Mensch?** Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1962.

PIAZZA, W. O. **Introdução à Fenomenologia Religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1983.

PIERATT, Alan. **O evangelho da prosperidade**. Tradução de Robinson Malkomes. São Paulo: Vida Nova, 1996, p. 21.

PIERUCCI, Antônio F.; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.

QUEIRUGA, **Fim do cristianismo pré-moderno**. São Paulo: Paulus, 2003.

RAD, Gerhard von. **Sabiduria em Israel**: Provérbios, Jó, Eclesiastes, Eclesiástico, Sabiduria. Madrid: Cristandad, 1980.

RAD, Gerhard Von. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: ASTE, 1973.

RATZINGER, J. **Introdução ao cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2005.

REID, D. G; EVANS, C. A; PORTER, S.E. (eds.) **DNTB**. Accordance electronic edition, version 2.4. Downers Grove: InterVarsity Press, 2000, p. 1038-1039. Disponível em <[https://accordance.bible/link/read/IVP-NT\\_Background#11131](https://accordance.bible/link/read/IVP-NT_Background#11131)>. Acesso em 30 mar. 2019.

ROMEIRO, Paulo. **Supercrentes**: o evangelho segundo Kenneth Hagin, Valnice Milhomens e os profetas da prosperidade. 2.ed. São Paulo: Mundo Cristão, 2007, p. 22- 23.

ROSSI, Luiz Alexandre S. **Jesus vai ao Mc Donald's**. Teologia e Sociedade de consumo. 2. ed. Curitiba: Champagnat, 2011.

RUBIO, Alfonso García. A fé cristã em Deus Pai e a crítica freudiana da Religião. **Atualidades Teológicas**, Rio de Janeiro, ano VII, n. 15, p. 296-322, 2003.

SANCHES, Mário Antonio. O diálogo entre teologia e ciências naturais. **O mundo da saúde**, São Paulo, São Camilo, ano 31, v. 31, n.2, abr/jun, 2007.

SARAGOÇA, Y. C. B. **Evangelizando homens de negócios**: o pentecostalismo e o empresariado. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, SP, 2004.

SCHILLEBEECKX, E. **Jesus**: a história de um vivente. São Paulo: Paulus, 2007.

SCHWEITZER, Albert. **A Busca do Jesus Histórico**. São Paulo: Novo Século, 2003.

SILVA, Moises (ed.). **The New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis**. Accordance electronic edition, version 1.5. Grand Rapids: Zondervan, 2014. Disponível em <<https://accordance.bible/link/read/NIDNTTE#9642>>. Acesso em 30 mar. 2019.

SMITH, R. L. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2001.

SOARES, R. R. **As bênçãos que enriquecem**. 3. ed. Rio de Janeiro: Graça, 1998.

SUNG, Jung Mo. Mercado religioso e mercado como religião. Revista Horizonte – Dossiê: Religião, Mercado e Mídia. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 12, n. 34, p. 290-315, abr./jun. 2014. Disponível em: <http://200.229.32.55/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n34p290/6660>. Acesso em 27 ago. 2019.

TAMEZ, Elza. **Contra toda condenação**: a justificação pela fé, partindo dos excluídos. São Paulo: Paulus, 1995.



TILLICH, P. **Teologia sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

TORRES, A. **Fim do cristianismo pré-moderno**. São Paulo: Paulus, 2003.

TORRES, A. **Repensar a revelação**: a revelação de Deus na realização humana. São Paulo: Paulus, 1995.

TOURAINÉ, Alain. **A busca de si**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil Ltda, 2004.

TOURAINÉ, Alain. **Poderemos viver juntos?** Petrópolis: Vozes, 1998.

VERGOTE, Antoine. **Necessidade e desejo da religião na ótica da psicologia**. Entre Necessidade e desejo – Diálogos da psicologia com a religião. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

VERGOTE, Antoine. **Processos psicológicos** – vergonha, sentimento de culpa – e sentido bíblico do pecado, em particular em Romanos 7. São Paulo: Edições Loyola, 2001

WESTHELLE, Vitor. **O Deus escandaloso**: o uso e abuso da cruz. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2008.

WIDENGREN, Geo. **Fenomenologia de laReligión**. Madrid: EdicionesCristandad, 1976.

WIEBE, Donald. **Religião e verdade**: rumo a um paradigma alternativo para o estudo da religião. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

ZARCA, Yves Charles. **Difícil Tolerância**. A coexistência de culturas em regimes democráticos. São Leopoldo: Unisinos, 2013.

ZILLES, Urbano. **Formação intelectual dos futuros presbíteros**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

ZILLES, Urbano. **História da Teologia Cristã**. Porto Alegre: Editora Suliani, 2014.

ZILLES, Urbano. **Teologia da Pregação**. Porto Alegre: Editora Suliani, 2013.

ZIZEK, Slavoj. MILBANK, Jonh. **A monstruosidade de Cristo**: Paradoxo ou dialética. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

ZIZEK, Slavoj. **O Absoluto frágil**. Ou por que vale a pena lutar pelo legado cristão? São Paulo: Editora Boitempo, 2015.