

Tomáš Halík

Anselm Grün

O abandono de Deus

Quando a crença e a descrença se abraçam

UM DIÁLOGO

moderado por Winfried Nonhoff

Prefácio de

CARLOS FIOLHAIS



Onde está Deus?

Se formos à busca de máximas que influenciaram fortemente o século XX, embateremos decerto na frase «Deus morreu!» Foi proferida por Friedrich Nietzsche, que morreu no limiar do século XX e se considerou a si mesmo como um dos «primogênitos e prematuros do século vindouro», «que já tinham vislumbrado as sombras que dentro em breve iriam encobrir a Europa».

Nietzsche não foi o primeiro nem sequer o único autor que proferiu a proposição acerca da morte de Deus; mas é, certamente, o mais conhecido. A narrativa do louco, no seu livro *A gaia ciência*, não é a única versão na obra de Nietzsche, mas é todavia a mais conhecida e a mais impressionante.

A cena na praça, onde aparece o desassisado, que em pleno dia, com uma lanterna, busca o Deus ausente, teve em mim um efeito como o registo de um sonho. Há sonhos que, desde as profundezas do subconsciente, suscitam e fazem aparecer algo que, até então, a nossa razão não conseguira olhar e conceber, uma mensagem para a qual – com as palavras proferidas por Nietzsche – «ainda não nasceram ouvidos». Os indígenas das tribos primitivas, afirma C. G. Jung, distinguem entre «pequenos sonhos», que têm apenas um significado privado para os indivíduos, e «grandes sonhos», que são importantes para o futuro de todo o clã. Penso que a cena descrita por Nietzsche é, na realidade, *um grande sonho*, de importância e significado para o destino de toda a nossa «tribo». «Onde está Deus?» – eis uma pergunta que tem sentido fazê-la de forma insistente.

Porque é que, na parábola de Nietzsche, o buscador de Deus é um demente, um homem alienado? Porque é que tanto esta pergunta, como também a resposta – o dito acerca da morte de Deus –, são postos justamente na boca de um louco? Será este, porventura, o homem insensato do Salmo onde se lê: «O insensato diz em seu coração: “Não há Deus!”» (Sl 14,1; 53,2)? Ou será antes um alienado, um bobo, o único ao qual é permitido expressar verdades proibidas? Assemelhar-se-á ele, na sua loucura, a uma criança que profere e diz o que cada um consegue ver, mas todos receiam ver e nomear, a saber, que o rei vai nu? Ou o louco será apenas um lunático na perspectiva dos homens que se encontram na praça, um lunático que, na realidade, descobre a loucura deles? Assemelhar-se-á ele, com a sua lanterna em pleno dia, ao cínico Diógenes, que fazia ver aos homens que a luz deles é, na realidade, a escuridão da ignorância e da inconsciência? Não será um *Jurodivyj*, um daqueles loucos santos a que se referem as lendas do Oriente cristão? Ou será que Nietzsche predisse, porventura, o seu próprio destino, o destino de um profeta rejeitado, que acaba na loucura?

O diagnóstico do ateísmo e as suas consequências

A frase final, que na leitura deste texto reiteradamente se passa por alto, reza que os endereçados desta mensagem eram *homens que não acreditavam em Deus*. Por isso mesmo,

riem-se do homem que busca Deus. Eles, pelo contrário, já não o buscam, já não vão à sua procura, já não se preocupam com Ele, não se interrogam a seu respeito; Deus não tem, para eles, qualquer significado. Sim, o louco de Nietzsche *veio, antes de mais, para provocar os ateus*, para do seu ateísmo de massa, *a-problemático* e não problematizado, fazer um problema.

Só no final da narrativa é que o louco, a seguir aos ateus convencionais, provoca também os crentes convencionais, que não sabem que as suas igrejas são apenas criptas e túmulos de um Deus morto. Talvez estes dois grupos de seres humanos, seguros de si, se assemelhem – pois tanto os descrentes altaneiros, como os crentes autoconvencidos, não buscam Deus.

Nietzsche escolhia sempre uma terceira via entre as unilateralidades, buscava uma região inexplorada «para lá de, por detrás de»: para lá do bem e do mal, para lá da religião e do ateísmo na sua forma tradicional. A sua retórica é sempre extrema, quando procura estabelecer a unilateralidade ameaçadora, não entrevista, e a aparente evidência de um dos dois extremos. No tempo da «verdade do dia», iluminada pela luz da razão, ele acentuou a «verdade da noite», o tempo em que o mundo é profundo, mais profundo do que parecia ser durante o dia: «Nem tudo pode ter palavras, antes do dia.»

O louco de Nietzsche não veio para refutar a fé em Deus e anunciar o ateísmo, mas traz, antes, consigo um *diagnóstico do ateísmo*. Mostra o seu aspeto trágico e as suas trágicas consequências. Por detrás do mistério do desvanecimento de Deus, que já ninguém busca, encontra-se um crime maior do que todos os crimes: o assassinio de Deus. É um crime com consequências trágicas para o cosmo inteiro: extinguiu-se o sol das certezas, perdemos a orientação, caímos no espaço vazio. Despenhámo-nos nas amplas regiões escuras, longe do sol, no frio do nada, *para lá de todos os sóis*.

* * * * *

Fé: uma orientação existencial

No final de muitas narrativas de cura, nos Evangelhos, Jesus diz aos que foram sarados: «A tua fé te salvou.» Quer isto dizer: não fui Eu que te curei (a partir de fora, sem a tua participação). Mas isso não significa: curaste-te a ti mesmo, tornaste-te são com a tua própria força, e não com a força da tua fé. A fé que cura reside no *encontro*, no encontro de Deus com o homem, neste caso no encontro de um doente com Jesus; «por Ele, com Ele e nele» expressa-se o poder e a glória de Deus.

Em Jesus encontram-se o humano e o divino – e o mesmo se passa com a fé, na aceção cristã da palavra. Na teologia faz-se uma distinção entre a «cristologia a partir de cima», que realça a doutrina de Cristo, a sua filiação e natureza divinas, e a «cristologia a partir de baixo», a qual parte da figura histórica de Jesus de Nazaré. De modo semelhante, ao encararmos a fé, poderíamos distinguir uma perspetiva «a partir de cima», que descreve a fé sobretudo como dom da graça, como virtude infusa, e a perspetiva «a partir de baixo»,

a qual se centra na vertente humana da fé, nos seus pressupostos antropológicos: investiga o modo e a medida da abertura do espírito e do coração humanos ao dom da fé, e também o que a fé opera num ser humano e a maneira como ela influencia a sua disposição íntima, o seu carácter e a sua conduta.

À pergunta porque é que uns têm fé, e outros não, porque é que em muitos homens a fé depressa se desvanece e noutros dá frutos duradouros, Jesus responde com a parábola do semeador (cf. Mc 4,1-20). Deus, como semeador pródigo, lança a semente generosamente em todas as direções, mas o resultado da sementeira depende sobretudo da «qualidade do solo». O dom da fé precisa de um ecossistema favorável: se a semente cair num solo que está pejado de espinhos, ou num solo duro e pedregoso, será muito menor a probabilidade de ela lançar raízes do que quando cai numa terra fecunda e mole. Muitas vezes, penso que o solo de que fala a parábola se pode relacionar não só com o contexto da fé na vida do indivíduo, mas talvez também com culturas inteiras – no caso de a semente da fé lançar, apesar de tudo, raízes num meio raso, superficial e repleto de toda a espécie de ervas daninhas, isso talvez se aproxime quase de um milagre.

Já os antigos Padres da Igreja faziam uma distinção entre o conteúdo da fé e o *ato da fé*. Eu insisto sempre no facto de que, nos meus livros, a minha atenção prende-se com o ato da fé, à sua vertente humana, a perspectiva «a partir de baixo»; as questões sobre o conteúdo e o objeto da fé deixo-as para a investigação dos colegas de teologia dogmática. Mas será realmente possível separar, de forma tão nítida, o ato da fé e o seu conteúdo?

Difícilmente designaríamos como fé cristã uma fé sem conteúdo e sem objeto, um ser crente desprovido de objeto e de conteúdo. Sem dúvida, a cristicidade da fé consiste na sua orientação para Jesus Cristo. Contudo, porventura, da orientação para Cristo, a única pensável, decorrerá que a pessoa de Jesus Cristo, a sua história e o que a Igreja afirma sobre Ele são explicitamente o *objeto* da fé? Ou poderemos também atribuir à fé uma índole cristã, mas que não se refere *explicitamente* à pessoa de Jesus (que não lhe diz: «Senhor, Senhor»), expressando-se antes numa atitude de vida, repassada e imbuída do espírito de Jesus – sobretudo uma fé que produz, como fruto, um amor solidário com os seres humanos?

Se, nestas considerações, falo da fé como orientação existencial e lido com o nome de Jesus de forma moderada, não creio que a fé que tenho em mente seja pensável sem qualquer referência ao Cristianismo. Sim, esta atitude da fé, à qual me refiro nestas meditações, pode decerto harmonizar-se com muitos representantes da filosofia existencial ou do humanismo secular. Isto seria, porventura, também uma prova de que um determinado tipo de filosofia existencial e do humanismo secular albergam em si muito mais da herança cristã do que os seus representantes gostariam de admitir...

Fé: um dom

Na fé do cristão individual realiza-se (*subsistit in* – se é que, neste lugar, podemos utilizar o conceito fulcral do Concílio Vaticano II a propósito da doutrina sobre a Igreja) quer o dom da graça (logo, em certo sentido, a vida do próprio Deus) quer ainda a fé da Igreja, a fé da comunidade dos crentes, do povo de Deus, que caminha e avança ao longo da história. Já Tomás de Aquino, na sua doutrina sobre a relação entre fé e graça, entre fé e razão, e acerca da «fé implícita», sublinhava que a própria vida divina suscita e possibilita a fé, que ela ilumina a razão e a ajuda com a fé a ultrapassar os seus próprios limites e a abrir-se à receção da autocomunicação (revelação) divina. Ao mesmo tempo, porém, Deus respeita plenamente a liberdade que o homem tem de aceitar ou rejeitar este dom da fé. O ato da fé só pode, pois, ser autêntico, se puder ser igualmente *a virtude da fé*, se for um ato livre. Deus, como objeto da fé, permanece um mistério e, por isso, a fé inclui a coragem de se adentrar na nuvem do mistério; a razão pode ajudar a defender a credibilidade da fé.

A fé cristã é uma «fé racional», como cristão não posso acreditar contra a razão e contra a consciência; todavia, os motivos racionais para a fé não chegam. Uma simples especulação humana, uma mera aquiescência racional não pode substituir a fé. Esta é sempre um «dom da graça». A própria luz da razão humana não penetra na obscuridade do mistério divino, mas a razão está referida à ilustração, mediante a irradiação da graça que provém da profundidade desse mistério. Provém de Deus que, de múltiplos modos, se deixa conhecer – e que, por vezes, se oculta no anonimato e aparece sob pseudónimos.

Nenhum cristão individual, com a sua razão e com a sua fé, pode ainda apreender *explicitamente* e abraçar a totalidade da revelação, que se desfralda ao longo da história. A fé do indivíduo é sempre *implícita* num determinado momento temporal. Se um homem se refere confiadamente a Deus como a fonte da verdade, então esta entrega de si mesmo abarca e inclui a aquiescência implícita aos artigos da fé que o crente não conhece e não professa – ensinava Tomás de Aquino. A fé cristã é encarnada: é a participação do crente individual no tesouro da tradição, e, ao mesmo tempo, está também encarnada numa história vital insubstituível, no seu modo de pensamento e de percepção.

O dom da fé não está incrustado mecanicamente no nosso espírito, como um selo na cera. Eu quase diria que o apelo «a crer e a viver na fé» se assemelha, antes, à execução de um tema, sobre o qual devemos escrever um ensaio valioso, ou, então, a uma peça musical que devemos interpretar de forma criativa. Quanto mais complicado é o mundo onde estamos colocados, tanto menos a vida, a partir da fé, é uma simples observância de mandamentos e proibições, e tanto mais se assemelha à arte – e exige igualmente, cada vez mais, a arte exigente e rigorosa da improvisação criadora sob condições e situações anormais. Por isso, no mundo, há sempre mais formas diferentes de viver como cristão.

A graça da fé é como o talento da conhecida parábola de Jesus (cf. Mt 25,14-30): não o devemos sepultar, e guardar ansiosamente a sua integridade, mas negociar com ele, corajosamente, a fim de o multiplicarmos – e isso não só para fora, mediante a conversão dos outros, mas sobretudo em vista do desenvolvimento da vida de fé pessoal. Na literatura edificante clássica pode ler-se que a fé se alimenta mediante a leitura da Sagrada Escritura,

com o estudo da doutrina cristã, com a celebração da liturgia e dos sacramentos, e por meio da vida de oração. Importa, todavia, acrescentar aqui que a nossa fé pessoal também se pode alimentar e aprofundar por meio das experiências quotidianas, graças à corrente das vivências na vida do trabalho, nos encontros ou a partir da literatura. Estes acontecimentos quotidianos contêm um sem-número de desafios e inspirações divinas para aquele que as consegue ouvir e interpretar.

* * * * *

Experiências da ausência de Deus

A fé busca experiências. E todo aquele que crê lembra-se de experiências que lhe possibilitam continuar a acreditar, apesar de todas as considerações racionais: por exemplo, alguma vez terá mergulhado, durante um ato de culto, na proximidade de Deus. Ou, então, sentiu o seguinte: esta palavra toca-me, mexe comigo, abre-me os olhos para o mistério da minha vida. Mas o crente faz ainda a experiência da ausência de Deus. Muitos que na sua juventude foram fascinados por Deus afastam-se dele, porque já nada lhes diz. Não conseguem deixar ser, para si, frutíferas e fecundas as antigas experiências, têm o sentimento de que Deus se lhes subtrai. E também os que hoje ainda acreditam fazem repetidamente a experiência da ausência de Deus. Parece que Ele já não escuta a nossa oração. Embora nos retiremos para o recolhimento e meditemos, contudo, não experimentamos nada dele. A cercania de Deus não se deixa suscitar à força por nenhuma técnica espiritual. É sempre um dom, quando podemos experimentar a sua proximidade. Mas, com relativa frequência, sofremos com a experiência da ausência de Deus.

Partilhamos a experiência com os ateus. Há, na história recente, exemplos de homens profundamente piedosos, que sofreram com a ausência de Deus. Assim *Teresa de Lisieux*, que foi apresentada por muitos como modelo de uma espiritualidade prazenteira e infantil. As suas irmãs, porém, deram-nos dela uma imagem unilateralmente piedosa. Na realidade, no seu último ano de vida, ela sofreu com a lonjura de Deus. Tudo lhe parecia ser sem sentido. Já não pressentia Deus. Tudo era escuro. Foi assediada por ideias ateias. Ela própria escreveu: «Importunam-me as correntes de ideias dos piores materialistas.» Teresa, no seu último ano de vida, experimentou que realmente há incrédulos ateus. Viveu na mesma época que Nietzsche, o qual terminara o seu *Assim falou Zaratustra* em 1875. Na sua experiência da escuridão, Teresa sentiu-se solidária com todos os que duvidam de Deus, que se chamam ateus. Sentou-se com eles à mesa da amargura, para partilhar o seu pão. Experimenta-os e vê-os como irmãos. No entanto, à mesa dos irmãos, experimenta a mesma escuridão que já não admite nenhuma esperança. Por isso, deixa a escuridão, que ela personifica, dirige-se-lhe deste modo: «Tu acreditas que, um dia, hás de sair das nuvens que te rodeiam! Só que será sempre assim. Alegra-te com a morte, a qual não te dará o que esperas, mas tão-só uma noite mais profunda, a noite do nada.» Jean-François Six, o biógrafo de Teresa, que interpreta e comenta os textos originais não falsificados da

carmelita santa, defende-se da ideia de que Teresa, no seu último ano de vida, foi invadida por um ateísmo radical. Mas ela, na sua solidariedade com os ateus, sofreu como eles experiências semelhantes. Isto levou-a a não se colocar acima deles. Estava convencida de que o próprio Jesus «a levou à mesa dos descrentes».

A *Madre Teresa* fez uma experiência análoga. Em toda a parte ela é apresentada como um modelo da piedade e do amor ao próximo. No entanto, nos últimos anos, sofreu igualmente com a lonjura de Deus. Já não experimentava em si mesma o que tinha pregado aos outros, sofria com esta discrepância. Sentia-se rejeitada por Deus, não desejada, vazia. Muitos autores viram esta lonjura de Deus como oposição àquilo que a *Madre Teresa* vivia para fora. No entanto, a experiência da ausência de Deus foi para ela a condição de reconhecer em cada ser humano o rosto de Jesus e de lidar com as pessoas de modo misericordioso. De facto, experimentou a necessidade no seu próprio corpo. Quis levar aos seres humanos necessitados o amor de Deus, não porque ela sempre sentira este amor, mas porque nela existia um profundo anseio por esse amor. E viveu a sua experiência do abandono de Deus como uma parte da dor de Jesus na Terra. Entendeu assim, de modo novo, o seu grito de abandono na cruz.

A experiência da ausência de Deus fazem-na crentes e descrentes. Liga e une os dois grupos. No entanto, o crente lida com esta experiência de modo diferente. Confia no seu anseio por Deus. E nesta ânsia sente já o vestígio que Deus gravou no seu coração, para nele chegar à lembrança. Muitos ateus olham esta experiência da ausência de Deus como prova de que Deus não existe. Muitos ateus, porém, estão inteiramente abertos à concepção de um Deus que não se pode descrever, que está para lá de todas as imagens. Estão abertos ao mistério que nos rodeia, estão abertos à espiritualidade. E esta espiritualidade dos ateus é, para nós, cristãos, um desafio. Apresentam-nos a questão de sabermos se tomamos suficientemente a sério o não-saber, de que falam repetidamente os místicos, ou se descansamos, demasiado de pressa, nas experiências da presença de Deus e, por isso, já não acolhemos a experiência da sua ausência.

O ateu confesso André Comte-Sponville diz que o ateu poderia renunciar a Deus, mas não à espiritualidade. Fala de uma espiritualidade sem Deus. Mas, em rigor, indica uma espiritualidade sem a imagem de Deus demasiado concreta, como aquela com que deparou na sua infância. Olha os seres humanos como seres «finitos, abertos ao infinito». A espiritualidade é, para ele, a experiência do infinito, do absoluto. Deste modo, o ateu aproxima-se muito do que a teologia negativa formulou em termos análogos.

ÍNDICE

Prefácio

Carlos Fiolhais

Introdução – Abandonado de Deus?

Winfried Nonhoff

Prólogo – O Deus morto. O discurso do louco

Tomáš Halík

QUANDO DEUS SE CALA

A alma não conhece o ateísmo

Anselm Grün

Abraçar o ateísmo

Tomáš Halík

A MULTIPLICIDADE DO ATEÍSMO VIVIDO

Com a hipótese Deus, ou sem ela

Tomáš Halík

Da insensibilidade religiosa à busca espiritual – a imagem ansiosa do ateísmo

Anselm Grün

A DEDICAÇÃO À BUSCA

Farejar Deus

Anselm Grün

A religião e o homem da demanda espiritual

Tomáš Halík

VIVER O MISTÉRIO

O caminho para a profundidade

Tomáš Halík

Experiências do indescritível

Anselm Grün

RUMO AO MISTÉRIO – O NÃO REPRESENTÁVEL EM HISTÓRIAS

A transformação: o caminho comum de crentes e descrentes

Anselm Grün

O incrédulo em mim – meu amigo

Tomáš Halík

Epílogo – O Deus desconhecido. O discurso de Paulo no Areópago

Anselm Grün

QUANDO A FÉ E A DESCRENA SE ABRAÇAM – CONVERSA CONCLUSIVA

Anselm Grün | Tomáš Halík | Winfried Nonhoff