

# LIVRAR-SE DE DEUS?

QUANDO A  
CRENÇA E A  
DESCRENÇA SE  
ENCONTRAM

**ANSELM GRÜN**  
**TOMÁŠ HALÍK**

# LIVRAR-SE QUANDO A CRENÇA E A DESCRENÇA SE ENCONTRAM

# DE DEUS?

**ANSELM GRÜN  
TOMÁŠ HALÍK**

Introdução e mediação de  
Winfried Nonhoff

Tradução de Artur Morão





**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Grün, Anselm

Livrar-se de Deus? : quando a crença e a descrença se encontram / Anselm Grün ; Tomáš Halík ; introdução e mediação de Winfried Nonhoff ; tradução de Artur Morão. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2017.

Título original : Gott los werden : Wenn Glaube und Unglaube sich umarmen

Bibliografia

ISBN 978-85-326-5585-1 – Edição digital

1. Ateísmo 2. Crença e dúvida 3. Fé

I. Halík, Tomáš. II. Nonhoff, Winfried. III. Título.

17-03548

CDD-230.01

Índices para catálogo sistemático:

1. Crença e dúvida : Teologia cristã

230.01

© 2016 by Vier-Türme GmbH, Verlag, 97359 Münsterschwarzach Abtei.

Título do original em alemão: *Gott los werden – Wenn Glaube und Unglaube sich umarmen*

Direitos de publicação em língua portuguesa – Brasil:  
2017, Editora Vozes Ltda.  
Rua Frei Luís, 100  
25689-900 Petrópolis, RJ  
[www.vozes.com.br](http://www.vozes.com.br)  
Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da editora.

## **CONSELHO EDITORIAL**

### **Diretor**

Gilberto Gonçalves Garcia

### **Editores**

Aline dos Santos Carneiro

Edrian Josué Pasini

Marilac Loraine Oleniki

Welder Lancieri Marchini

### **Conselheiros**

Francisco Morás

Leonardo A.R.T. dos Santos

Ludovico Garmus

Teobaldo Heidemann

Volney J. Berkenbrock

### **Secretário executivo**

João Batista Kreuch

*Editoração:* Maria da Conceição B. de Sousa

*Diagramação:* Sheilandre Desenv. Gráfico

*Revisão gráfica:* Nilton Braz da Rocha / Nivaldo S. Menezes

*Capa:* Adaptação da capa original alemã por Renan Rivero

ISBN 978-85-326-5585-1 (Brasil – edição digital)  
ISBN 978-3-7365-0030-3 (Alemanha – edição impressa)

Esta tradução foi parcialmente adaptada ao português brasileiro, mas procurou preservar, dentro do possível, as opções redacionais e estilísticas originais do tradutor português.

Editado conforme o novo acordo ortográfico.

# Sumário

*Introdução* – Abandonado por Deus? Uma reflexão histórica

*Prólogo* – O Deus morto: o discurso do louco

## **QUANDO DEUS SE CALA**

A alma não conhece o ateísmo

Abraçar o ateísmo

## **A MULTIPLICIDADE DO ATEÍSMO VIVIDO**

Com a hipótese Deus, ou sem ela

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

## **A DEDICAÇÃO À BUSCA**

Farejar Deus

A religião e a demanda espiritual do ser humano

## **VIVER O MISTÉRIO**

O caminho para a profundidade

Experiências do indescritível

## **RUMO AO MISTÉRIO – O NÃO REPRESENTÁVEL EM HISTÓRIAS**

A transformação: o caminho comum de crentes e descrentes

O incrédulo em mim – meu amigo

*Epílogo* – O Deus desconhecido: o discurso de Paulo no Areópago

Quando a fé e a descrença se abraçam – Conversa conclusiva

## Introdução

# Abandonado por Deus? Uma reflexão histórica

Winfried Nonhoff<sup>[1]</sup>

Há poucos dias choramos ao ouvir as notícias sobre os ataques terroristas em Bruxelas. E hoje, nesta Sexta-feira Santa de 2016, a porção dos seres humanos que acreditam no Deus cristão relembra o seu enviado que, bradando, teve de enfrentar a morte. Puseram-lhe na boca estas palavras: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” (Mc 15,34). Mundo invertido, sim, mundo louco. Enquanto nas nossas latitudes Deus morre de modo furtivo e quase sem grande escândalo, combatentes terrivelmente expeditos apelam para um Deus que com eles se enreda vivamente no combate para difundir o medo e o terror num mundo que, aos seus olhos, é incrédulo e infiel.

Não nos surpreenderemos perante o desejo de que Ele esteja realmente morto, de que nos tenhamos livrado dele, deste Deus em cujo nome se classifica a vida e se tem por valiosa ou sem valor, por digna de ser destruída ou preservada? Quantas vezes já se teve de propor e oferecer um Deus não só para aniquilar outras divindades, mas, sobretudo, as pessoas que a elas aderem ou que não acreditam nesse Deus que se apresenta em combate? É, de fato, uma história confusa. Uma história ainda não encerrada, como facilmente experimentamos.

Se soubermos que a palavra Deus, tão vulnerável e ofensiva, não deve ser incondicionalmente pronunciada, quando se recorre ao pretensamente superior frente ao menos valioso para assassinar e oprimir, então, ainda mais sensíveis nos tornamos perante as máscaras religiosas do terror na sua multiforme figura.

E agora Sexta-feira Santa. Vejo-me confrontado com uma religião em que não só se recorda, num sentido muito específico, a morte de um Deus, mas também ela se cumpre liturgicamente e se afirma como traço essencial – por paradoxal que isso possa soar – de um Deus vivo. Isto de nenhum modo corresponde ao *pathos* moderno do assassinio de Deus. Pois é o próprio Deus que abandona o Crucificado. Há, pois, que dizer-nos, a nós, pessoas de hoje, que o ali suspenso mergulhou numa crise absoluta da imagem que tinha de Deus. Sim, Ele viu-se – que sofrimento! – abandonado por Deus. Por isso os cristãos podem dizer: “Deus nos deixou, morreu naquela figura com que até aqui estávamos familiarizados”. Seja como for, é assim que o sente aquele enviado solitário, aquele mensageiro e representante decisivo. E mais ainda: Ele próprio, a quem pouco depois se atribuiu a categoria de Deus, vai – abandonado de qualquer Deus – para a morte. Na verdade: está sem Deus. Sujeitou-se à violência dos que possuem Deus.

E assim, na Antiguidade, durante a ocupação romana da Palestina, “Sexta-feira Santa” torna-se mais do que um simples dia. Deste modo, o deixado na cruz, pela mão de Deus, torna-se mais do que um infeliz condenado do primeiro século da nossa era. A fé cristã consiste na experiência da morte de Deus – não no sentido de uma eliminação ou de um desterro. Mas pretende-se satisfazer o mundo e as nossas experiências com uma visão muito sombria do divino, que se transmite nas histórias fundadoras da fé.

E a morte de Deus exigida e esperada do Jesus desamparado pode, aparentemente, converter-se em proteção misteriosa de Deus e em defesa de um Deus em figura espoliada. Sexta-feira Santa

surge, até hoje, como a grande proibição das imagens em relação a Deus. Sexta-feira Santa reabilita as experiências do abandono e do desamparo do tipo mais profundo e terrível no âmago da fé; mas protege, igualmente, a descrença sempre sitiada e declarada anátema por determinadas definições de uma fé ou crença demasiado segura, que reclama e apela ao combate e à decisão. Na Sexta-feira Santa – e que dia não poderia ser Sexta-feira Santa? –, toda a fé se expõe ao tremor de terra e ao entenebrecimento do céu. Rasgam-se todos os véus em torno do templo das nossas concepções e das asserções historicamente consolidadas, que oscilam e pendulam à volta do Santo dos Santos. Que oportunidade para uma vida paciente no carrossel assassino dos vencedores!

O nosso livro atribui à descrença um significado purificador para a fé – numa múltipla perspectiva: ceticismo, circunspecção, reserva e receio perante a adoção de um credo podem justamente aduzir-se e apresentar-se onde as certezas se transformam em arma na mão dos que se mascaram de crentes. E, por seu lado, toda a fé, que em si alberga estruturalmente a descrença, se torna consolação e resistência, quando o mundo e o ser humano se veem apenas numa caricatura ideológica ou se utilizam mal no cinismo e na demarcação irônica. Que oportunidade na exaustão da nossa busca!

Há que suportar enormes tensões: não só entre Deus e Deus, entre fé e incredulidade, entre vacilação e triunfalismo. Também a satisfação confortavelmente consumista com o aqui e o agora se deve submeter à suspeita da insensibilidade, à apatia autojustificada e ao desprezo cínico do ser humano pobre e miserável.

Em outras palavras: tanto pode haver consequências positivas quando o trono dos deuses e de Deus se esvazia, quando os seus detentores são derrubados, e tão premente se torna então a pergunta sobre quem se instalará no trono vazio da consciência individual e social. A luta por Deus, assim olhada, nunca cessa, deve sempre prosseguir – para nossa salvação. Quem

simplesmente se quer livrar de Deus talvez se transforme apenas em coisa. Quem apenas pretende, sem contestação, libertar Deus poderia sujeitar-se a uma ilusão muito perigosa. Persiste a Sexta-feira Santa. Embora nos esteja prometida no tremor, e, também, em experiência atestada, uma Páscoa.

Este livro abre o seu espaço às tensões mencionadas, indaga os motivos e as atitudes da descrença atual. Expõe, não sem motivo, os seus movimentos de pensamento entre os polos do diagnóstico “Deus morreu”, de Friedrich Nietzsche, e o discurso sensibilizador sobre o Deus desconhecido, que Paulo pronunciou no Areópago de Atenas. Também para nós, hoje, é fecunda e frutuosa esta tensão.

Mas o livro vive ainda da experiência da beleza terna e solícita da fé, que arriba à linguagem. A recuperação da fé e da tímida confiança deve muito às francas experiências da ausência de Deus provindas da tradição mística. Os autores aduzem, ademais, contextos biográficos e intelectuais diferentes. Atrevem-se a aduzir aspectos da sua história pessoal. De fato, só quem conhece a sua Sexta-feira Santa pessoal, e a partir dela consegue pensar e falar, poderá também relatar – para custódia de Deus e do ser humano – a alegria pascal da fé.

Sexta-feira Santa de 2016.

---

[1]. Winfried Norhoff, nascido em 1951, estudou Germânicas e Teologia na Universidade de Tubinga para se tornar jornalista especializado em temas religiosos e, depois, editor e autor nestes temas. É dele o mérito de reunir duas figuras tão notáveis da teologia contemporânea, cujos textos sobre o teísmo e o ateísmo se intercalam aqui para desembocarem num diálogo entre os dois.

# Prólogo

## O Deus morto: o discurso do louco

Tomáš Halík

O *LOUCO* – Não ouvistes falar daquele louco que, com uma lanterna acesa em plena e clara manhã, corria através da praça e continuamente bradava: “Ando à busca de Deus! Ando à busca de Deus!”?

Como ali se agrupavam apenas muitos dos que não acreditavam em Deus, ele suscitou uma grande zombaria. “Então, Ele sumiu?” – disse um deles. “Perdeu-se como uma criança?” – disse outro. “Ou escondeu-se? Tem medo de nós? Está viajando? Emigrou?” Assim bradavam e riam ao mesmo tempo. O louco saltou para o meio deles e trespassou-os com os seus olhos:

– Onde está Deus? – gritou. – Vou dizer-vos! *Matamo-lo*: vós e eu! Todos nós somos os seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como poderíamos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar totalmente o horizonte? Que fizemos quando soltamos esta terra do seu sol? Para onde se move ela, agora? Para onde nos deslocamos? Para além de todos os sóis? Não nos balançamos sem cessar? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existe ainda um em cima e um embaixo? Não vagamos através de um nada infinito? Não nos circunda o espaço vazio? Não ficou mais frio? Não cai incessantemente a noite, e cada vez mais noite? Não deveriam acender-se lanternas em plena manhã? Não ouvimos ainda o fragor dos coveiros, que enterraram Deus? Não nos chega ainda o fedor da putrefação divina? Também os deuses se decompõem! Deus morreu! Deus está morto! E fomos nós que o matamos! Como nos consolaremos, nós, os assassinos de todos os assassinos? O que de mais sagrado e poderoso o mundo, até agora, possuía sangrou sob os nossos punhais. Quem limpará de nós este sangue? Com que água nos poderemos purificar? Que sacrifícios expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? Não será excessiva

para nós a magnitude deste ato? Não deveremos tornar-nos deuses para dele simplesmente parecermos dignos? Nunca houve um feito maior – e só quem nascer depois de nós ingressará, por causa deste feito, numa história superior a toda a história que, até agora, existiu!

Neste ponto, o louco ficou em silêncio e fitou novamente os seus ouvintes: também estes permaneciam calados e olhavam, perplexos, para ele. Por último, ele atirou a lanterna ao chão, que se partiu e apagou.

– Vim demasiado cedo – disse ele então –, o meu tempo ainda não chegou. Este acontecimento tremendo está ainda a caminho e avança, mas ainda não chegou aos ouvidos dos homens. O relâmpago e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, as ações precisam de tempo, mesmo depois de realizadas, para serem vistas e ouvidas. Este feito, para eles, é ainda mais remoto do que as estrelas mais distantes – *e, no entanto, foram eles que o levaram a cabo!*

Diz-se ainda que o louco, nesse mesmo dia, entrou em várias igrejas e nelas entoou o seu *Requiem aeternam deo*. Quando o acompanharam até à porta e lhe pediram explicações, ele teria apenas respondido: “Que serão ainda estas igrejas, se não forem os túmulos e os sepulcros de Deus?”

*Friedrich Nietzsche*

## 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 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”<sup>[2]</sup>.

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*<sup>[3]</sup>, 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 desatinado que em pleno dia, com uma lanterna, busca o Deus ausente, teve em mim um efeito como o registro de um sonho. Há sonhos que, desde as profundezas do inconsciente, 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.

Por que, na parábola de Nietzsche, o buscador de Deus é um demente, um homem alienado? Por que, tanto esta pergunta como também a resposta – o dito acerca da morte de Deus – são postas

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? Ele se assemelhará, 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 está 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? Ele se assemelhará, 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 nada, para provocar os ateus*, para do seu ateísmo de massa, *aproblemático* e não problematizado, fazer um problema.

Só no final da narrativa é que o louco, seguindo os 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”<sup>[4]</sup>.

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 aspecto 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. Despenhamo-nos nas amplas regiões escuras, longe do sol, no frio do nada, *para lá de todos os sóis*<sup>[5]</sup>.

A questão de Deus extinguiu-se, porque a resposta traria à superfície um crime encoberto, esquecido, reprimido para o subconsciente. Foi um crime coletivo, cujos executantes e cúmplices são o louco e os seus ouvintes. É um crime cuja responsabilidade os executantes devem assumir. “Não será excessiva para nós a magnitude deste ato? Não deveremos tornar-nos deuses para dele simplesmente parecermos dignos?”

Só nos capítulos seguintes do mesmo livro é que Nietzsche indica este crime, a cuja grandeza os seus executantes ainda não fizeram justiça e cujas consequências eles ainda não conseguiram experimentar e compreender, como *felix culpa*, como uma culpa feliz: ela abriu-lhes novos horizontes, possibilitou-lhes ir além do mar amplo e profundo<sup>[6]</sup>. O espaço vazio, como sequela do Deus assassinado, apela para a coragem e para a força criadora, pois este espaço não pode permanecer vazio. Com o Deus antigo morre igualmente o modo de ser humano até aqui predominante; além disso, Nietzsche está agora convencido de que “o homem é algo que deve ser ultrapassado”<sup>[7]</sup>.

Num outro capítulo de *A gaia ciência* Nietzsche diz por que este crime permaneceu não só incógnito, mas também não levado totalmente a cabo, porque não é assim tão simples e fácil conseguir livrar-se de Deus<sup>[8]</sup>. Tal como, não muito após a morte de Buda, se mostrava numa gruta a sua sombra subsistente, assim também sobre toda a nossa civilização paira, até hoje, “a sombra do Deus

morto”: a nossa racionalidade, a ciência, os nossos ideais do progresso e da democracia, a fé na razão, na ciência e na moral, e até a gramática na nossa linguagem são sombras, resquícios de Deus – os nossos valores e ideais assentam no solo dessas firmes verdades fundamentais, cuja garantia era o Deus metafísico. Mas estas certezas, esta sólida ordem da verdade e do bem, a certeza sobre aquilo que é bom e o que é mau, o que é a verdade ou a ilusão, o erro ou a mentira, tudo isso foi abalado com a morte de Deus. Tudo isso se alicerçava no pressuposto que agora já não vigora, tudo isso, com a morte de Deus, perdeu o solo debaixo dos nossos pés. É, pois, necessário remeter isso para o reino do passado e criar novos valores e novos deuses.

## Polêmica de uma alma ferida

Nietzsche seria contado, de fato, entre aquelas almas, como já encontramos na Bíblia, que lutam com Deus, ou ele lutaria antes com algo em si mesmo? No seu escrito *Assim falava Zaratustra*, oferece ainda outro diagnóstico da morte de Deus: Deus morreu por causa da sua compaixão para com os homens<sup>[9]</sup>. Não consigo libertar-me da impressão de que Nietzsche, nesta narrativa, está sobretudo referindo-se a si mesmo: fala da sua angústia perante a sua profunda compaixão em face dos homens, que ele dissimulava com uma retórica cínica e pretensiosa, de forma muito parecida à maneira como o tímido e receoso Kierkegaard se estilizava no papel de um sedutor feminino. Quando o psicólogo incisivo e penetrante, Nietzsche, declara aos seus leitores que conhece os ângulos mais recônditos do caráter humano, não deveria surpreender-nos que nós, em seguida, reflitamos sobre os seus motivos pessoais ocultos e velados: o caráter obsessivo dos ataques permanentes de Nietzsche contra a compaixão é, na realidade, surpreendente e levanta suspeitas. Quando se olha com atenção para o retrato de Nietzsche, o contraste entre o bigode poderoso, espesso e militante, e as faces finas, gentis, marcadas pela dor, mostra que ali há qualquer coisa. O amplo bigode, que é aquela retórica rebelde e provocante de Nietzsche, disse-me, uma vez, um dos meus amigos, um teólogo italiano: é um escudo que esconde uma alma vulnerável e ferida.

No seu livro *Anticristo*, provavelmente um dos panfletos anticristãos mais agressivos que já foram escritos, ressoa, de repente, no meio de um fortíssimo rufar de tambores feito de anátemas, injúrias e difamações, um cântico lírico de amor a Jesus de Nazaré, “o único cristão que alguma vez viveu”. O cristianismo de Jesus – o único cristianismo que Nietzsche reconhece – não é uma

fé nova, uma nova convicção, mas uma vida nova, *uma práxis*, sim, a práxis de um amor ilimitado, que consiste no que Jesus fez e, ainda mais, no que não fez: “Ele suplica, sofre, ama *com* aqueles, *naqueles* que lhe fazem mal... *Não* se defender, *não* se enfurecer, *não* se responsabilizar... Mas também *não* resistir ao mal – *amá-lo...*”<sup>[10]</sup>. Em seguida, lemos ainda: “O cristianismo genuíno, original, será possível em todas as épocas...”<sup>[11]</sup>

O fato de a obra de Nietzsche estar cheia de contradições é antes, na minha opinião, a sua força. Ele sabia que cada um dos nossos olhares já é uma interpretação, influenciada por uma única, mas também necessariamente limitada perspectiva, a partir da qual olhamos para o mundo e para os acontecimentos. “Tenho acerca de tudo duas opiniões”, costumava dizer Nietzsche.

Não aplica Nietzsche também a si mesmo o que o “último papa” afirma ao seu Zarathustra: “Ó Zarathustra, és mais piedoso do que pensas, com semelhante descrença! Qualquer deus em ti se converteria à tua incredulidade. Não será a tua própria piedade que já não te leva a acreditar num deus?”<sup>[12]</sup>

## Que Deus morreu?

Quando encontro uma pessoa que afirma não acreditar em Deus, apresento-lhe sempre a questão: Que Deus é esse em que não acreditas? O que te leva a não crer nele? Ainda consegues representar e especificar sob o conceito “Deus” algo diferente daquilo que negas?

“Deus morreu! Deus está morto”, afirma o louco em *A gaia ciência*. Todavia, numa outra passagem, Nietzsche indica que a morte de Deus, finalmente, não é definitiva: talvez o voltemos a ver, talvez ele “tenha despido apenas a sua pele moral”. Talvez surja, de novo, um deus no qual o louco de *A gaia ciência*, o sábio Zaratustra e também o próprio Nietzsche (tratar-se-ia de um só ser em três pessoas?) poderiam começar a acreditar: *um deus que saberia dançar*<sup>[13]</sup>; um deus que constituiria um contraste com o “espírito de pesadume”, com o “espírito da vingança”. Talvez Nietzsche, este louco sábio e este sábio louco, “o mais piedoso entre os descrentes”, busque, após a morte do deus antigo, um deus assim, que já não acorrenta, mas liberta, que solta as pessoas para a coragem, para a força criadora e para a responsabilidade?

No final de um dos meus livros emergiu nos meus pensamentos, numa meditação sobre a narrativa de Nietzsche acerca do louco buscador de Deus – esta narrativa que já me ocupa há décadas –, uma lembrança de um ícone, no qual a Trindade divina é representada dançando. Ocorreu-me a ideia de se esta visão de Deus não estaria, em última análise, muito mais perto do anelo “do mais piedoso entre os descrentes” do que o Dioniso embriagado, que se satisfaz e contenta com as suas bacantes<sup>[14]</sup>.

Nietzsche rejeitava esse ancião indulgente, o “Deus só do bem”<sup>[15]</sup>, tinha o anseio de um Deus que faria justiça à totalidade da

realidade, aos paradoxos da vida, e não apenas ao mundo compreensível do dia, mas também ao seu lado obscuro e trágico.

Mas, então, não teria ele podido encontrar semelhante imagem de Deus na Bíblia, sobretudo no Livro de Jó? Será que ao filho de pastores luteranos, Nietzsche, o cristianismo se deparou efetivamente numa forma tão repelente das “virtudes de Naumburg”, que já não quis buscar nem na Bíblia nem na tradição cristã as respostas à sua paixão por outro Deus, “por um Deus em que teria podido acreditar”?

Já há muito tempo, com um grupo de amigos, lemos de novo, ao longo de sete anos, nas noites de sexta-feira, o *Assim falava Zaratustra*, de Nietzsche. Esforçamo-nos por compreender a sua crítica do cristianismo, daquele cristianismo que ele tinha diante dos olhos – e isto ajudou-nos a descobrir uma outra forma do cristianismo. Se Nietzsche é um crítico do cristianismo, então semelhante crítica pode ser muito útil aos cristãos; -se Nietzsche é um inimigo do cristianismo, então os cristãos podem estar agradecidos por semelhante inimigo, que provoca e desafia à inquietação e ao pensamento.

Lemos o “ateu” Nietzsche num país onde, durante décadas, dominou um regime ateu, e a ideologia atea era um componente essencial do sistema oficial da educação e da vida cultural organizada e controlada pelo Estado. Todavia, para nós, tornou-se claro que entre Nietzsche e a ideologia marxista-leninista do Estado comunista se escancarava um abismo gigantesco, um abismo muito maior do que entre Nietzsche e a nossa busca espiritual e uma fé amadurecida. Religião não é o mesmo que religião, e ateísmo não é idêntico a ateísmo.

## O ateísmo crítico é uma ajuda

Ateísmo não significa “irreligiosidade” na acepção de uma recusa de Deus, mas a rejeição de um determinado tipo de teísmo, de uma determinada representação de Deus. Cada ateísmo refere-se a um determinado tipo de teísmo. Quanto mais, outrora, no círculo dos nossos amigos, estudamos e travamos conhecimento com a teologia cristã tanto mais se tornou claro para nós que há muitas espécies de teísmo que são mais um obstáculo do que um apoio para as pessoas no seu caminho para o mistério que chamamos Deus. De forma paradoxal, um certo ateísmo crítico ajuda a superar estes obstáculos no caminho da fé.

Uma descoberta essencial consistiu, para nós, no conhecimento de que a fé não é uma ideologia, mas um caminho e, decerto, um caminho que nunca acaba. Começar a crer não significa poder apoiar-se em pilares de certezas, mas entrar na nuvem do mistério e aceitar o desafio: mergulhar fundo! Muitos de nós vieram do mundo da descrença, praticamente sem qualquer contato com as formas tradicionais do cristianismo, e chegaram assim a descobrir a fé pela primeira vez; outros, por seu turno, emanciparam-se da fé da sua infância e redescobrem-na agora, pouco a pouco, numa outra forma, mais adulta; e ainda outros, na sua vida ou no seu ambiente mais próximo, tiveram de atravessar difíceis provas e crises que os levaram, mais uma vez, a ter de lutar pela sua fé. Aprendemos a compreender que na senda de uma fé viva há “noites escuras” – e que há momentos, historicamente perceptíveis, em que também as pessoas atravessam “noites escuras da alma coletivas”, nas quais a pergunta “Onde está Deus?” está muito longe de ser insana e estapafúrdia.

Afirmamos que o mundo da fé, tal como o da incredulidade, é muito variado, que entre os “descrentes” há propagandistas

autoconvencidos de uma ideologia do ateísmo dogmático, como igualmente homens que atravessam e experimentam dolorosamente uma “noite escura” da ocultação de Deus. Estes vivem e experimentam então o que também muitos crentes conhecem; só que interpretam de outro modo essa experiência da ausência de Deus. E tornou-se claro, para nós, que o conflito entre fé e descrença não é uma luta entre duas equipes claramente separadas com camisas de cores diferentes, mas, antes e frequentemente, um diálogo ou um conflito no íntimo de um coração ou espírito humano.

## A luta da fé com a descrença

Quando a minha fé – a fé de um recém-convertido – atravessou a sua “puberdade”, olhava os diálogos com os descrentes como um duelo e orientava-os com argumentos tirados dos manuais de apologética; hoje, envergonho-me das minhas vitórias retóricas então alcançadas. Mais tarde, em tais conversas, comecei a buscar o que tínhamos em comum e, no que nos separa, novamente algo que eu poderia talvez acatar com um olhar enriquecedor a partir de outra perspectiva; esforcei-me por descobrir o que é sagrado para a pessoa não religiosa e compreender por que, para ela, isso tem um peso significativo. Compreendi que o contrário da fé não é necessariamente o ateísmo, mas a idolatria, o culto dos ídolos, a absolutização de valores relativos. Se o “ateísmo” é a crítica do teísmo – logo, de uma determinada concepção de Deus –, então ele pode ser útil a um crente, porque lhe recorda que todo o conceito humano em relação a Deus é apenas como um dedo que aponta para a Lua, mas não é a própria Lua. *Si comprehendis non est Deus* – “Se compreendes algo, saibas que não é Deus”, ensina Santo Agostinho. Só quando o ateísmo deixa de ser crítico e autocrítico e se transforma numa “religião concorrente” é que a fé cristã há de travar com ele um combate espiritual, porque faz parte do seu serviço e culto a Deus a obrigação de defender a liberdade de um ser humano contra a opressão por meio dos ídolos. Cabe à sua missão e tarefa de relativizar os valores relativos que foram absolutizados, de derrubar das cabeças as auréolas de que injustamente se apropriaram.

Goethe divisava na luta da fé com a incredulidade a essência de toda a história. Acrescentemos ainda que esta luta se trava, muitas vezes, no íntimo de uma pessoa. Em nossa época cresce o número dos que se poderiam chamar *simul fidelis et infidelis*, ou seja, das

peças nas quais se alternam os momentos da confiança e do ceticismo. O mundo e a vida são ambivalentes e polifacetados. “Há luz bastante para os que querem ver e treva suficiente para os que têm uma disposição contrária”, escreveu Pascal<sup>[16]</sup>. A multiplicidade e a pluralidade do nosso mundo, da nossa época, remete-nos para a necessidade de uma opção livre. O fundamentalismo de toda a espécie, uma fé inabalável e também um ateísmo dogmático, representam grandes tentações para fugir das mudanças rápidas e dos abalos e sobressaltos de muitas certezas. Todavia, não é possível fugir, por muito tempo e às claras, perante estas convulsões e abalos; tanto os crentes militantes como os ateus aguerridos gritam e bradam, amiúde, apenas a sua dúvida própria que não é nem admitida nem elaborada. Mas surge ainda uma outra forma, hoje particularmente apreciada, da fuga perante o risco da escolha entre a fé e o ateísmo: o *apateísmo*, a indiferença em face da fé e das questões e também das respostas que ela traz consigo.

Um diálogo honesto da fé e da descrença, da confiança e da dúvida, da esperança e do ceticismo, é, no entanto, de tal modo interessante e importante, que lhe dediquemos este livro.

---

[2]. NIETZSCHE, F. *Die fröhliche Wissenschaft*, livro V, 343 [“Como entender a nossa jovialidade”].

[3]. *Ibid.*, livro III, 125 [“O louco”].

[4]. NIETZSCHE, F. *Also sprach Zarathustra*, parte III [“Antes do nascer do sol”].

[5]. NIETZSCHE, F. *Die fröhliche Wissenschaft*, livro III, 125 [“O louco”].

[6]. Cf. *ibid.*, livro V, 343 [“Como entender a nossa jovialidade”].

[7]. NIETZSCHE, F. *Also sprach Zarathustra* [“Discursos de Zarathustra”, 3].

[8]. Cf. NIETZSCHE, F. *Die fröhliche Wissenschaft*, livro III, 108 [“Novos combates”].

[9]. Cf. NIETZSCHE, F. *Also sprach Zarathustra*, parte IV [“Fora de serviço”].

[10]. NIETZSCHE, F. *Antichrist*, cap. 35.

[11]. *Ibid.*, cap. 39.

[12]. NIETZSCHE, F. *Also sprach Zarathustra*, parte IV [“Fora de serviço”].

[13]. NIETZSCHE, F. *Die Reden Zarathustras – Vom Lesen und Schreiben* [Os discursos de Zarathustra – Ler e escrever].

[14]. Cf. HALÍK, T. *Quero que Tu sejas – Podemos acreditar no Deus do amor?* Prior Velho: Paulinas, 2016, p. 269.

[15]. NIETZSCHE, F. *Antichrist*, cap. 16.

[16]. PASCAL, B. *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, n. 430.

# Quando Deus se cala

Paira sobre nós, como secreto motivo fundamental dos tempos modernos, a proclamação da morte de Deus enunciada pelo louco de Nietzsche. À superfície, porém, a este diagnóstico parece seguir-se, no consenso geral, um “E então?” e um “Qual é o problema?” Esta vida de um certo desafio reprime um drama, minimiza uma despedida e – Nietzsche bem o sabia – tem amplas consequências.

Deveríamos, porventura, reter por um instante as perguntas do louco: “Não vagueamos ao longo de uma noite infinita?” e “Como nos consolaremos, nós, os assassinos de todos os assassinos?” Também nós, homens do presente, somos tidos por assassinos, que mataram Deus. A pergunta pelo ateísmo, pela descrença como parte da nossa personalidade, deve recuperar a sua seriedade. Que aconteceu, que se passa comigo, com o meu ambiente, se a descrença, com a máxima naturalidade e evidência, determina a vida?

Uma questão assim intensa, ou antes, comedida e suave, poderia encaminhar para o cerne de uma existência abandonada ou ferida. Persistem as respostas silenciadas, um olhar confiante e uma comunicação cautelosa. Quem em si contempla a incredulidade, o ateísmo cotidiano, o toma a sério, poderia estar no início de uma grande descoberta: Será que a escuta paciente e aturada do caminho da nossa vida e o risco de um diálogo sutil e delicado levarão talvez os que se livraram de Deus a soletrar novamente Deus a partir de uma fé amadurecida?

# A alma não conhece o ateísmo

Anselm Grün

## Aprender a interrogar

Nasci e cresci numa família religiosa. O irmão de meu pai era beneditino, e beneditinas eram igualmente as suas duas irmãs. O meu pai foi, na família, o único que se casou. Ia todos os dias à missa. A igreja ficava perto da nossa propriedade e da nossa casa. Também minha mãe cresceu numa família católica. Um dos seus irmãos era padre espiritano, e uma das suas irmãs pertencia à Congregação das Servas do Espírito Santo. A fé foi a atmosfera que me rodeou. Ocorreu-me que havia ateus, mas tratava-se ou de “maus” ou de pessoas “ignorantes”. Uma pessoa sensata, assim pensava eu, só pode acreditar. O mundo da fé fez-me bem. Tomei muito a sério, como criança, a minha Primeira Comunhão e tive uma experiência profunda. Ela levou-me, já com dez anos, a expressar perante o meu pai o desejo de me tornar padre.

Em seguida, entrei no internato e na escola secundária, primeiro em Münsterschwarzach e, depois, nos últimos quatro anos, em Würzburg. Nessa altura, antes do final do secundário, vivi no internato dos beneditinos. Durante o tempo liceal, na aula de Religião, confrontamo-nos com a filosofia ateia de Ludwig Feuerbach. Para nós alunos era claro que, como cristãos católicos, podíamos refutar de forma crível e plausível todos os argumentos ateus. Encarei o ateísmo só a partir de uma atitude apologética; ele não era para nós uma tentação. Além do mais, a fé era para nós algo evidente.

Em 1964, terminei o secundário. Os últimos dois anos no Liceu foram marcados pelo Concílio Vaticano II. Este foi, na Igreja, um novo começo, que a nós, jovens, fascinou. Não pensávamos, pois, na forma de reagir ao ateísmo, mas no modo como poderíamos encontrar uma linguagem religiosa que tocasse as pessoas, que as encantasse e atraísse à fé. Só no mosteiro, quando eu já jogara

tudo na carta Deus, é que a questão do ateísmo se tornou, para mim, uma questão pessoal: Por que é que acredito? O que me aconteceria se a hipótese do ateísmo estivesse certa?

Só no mosteiro é que o argumento de Ludwig Feuerbach, segundo o qual o ser humano projeta em Deus os seus desejos e as suas ânsias, se tornou uma questão pessoal. E, acima de tudo, a ocupação com a psicologia obrigou-me a interrogar com honestidade: Deus, para mim, é tão somente uma projeção pessoal? Esta reflexão ocorria-me sobretudo na oração. Emergia aqui, muitas vezes, a pergunta: Será tudo isto imaginação? Pensas que com Deus tudo te corre melhor, que podes viver em paz e saíres-te bem dos teus problemas?

No entanto, se levar estas coisas até ao fim, parece-me que tudo seria absurdo. As pessoas não podiam conhecer nada. Também o ateísmo seria uma projeção. As pessoas excogitam que não há nenhum Deus para poderem viver livremente e não terem de se preocupar com nada que as desafie a partir de fora. Ambas as alternativas são, pois, projeções. A solução seria que eu relativizasse todo o conhecer humano: em última análise, andamos às apalpadelas no meio da escuridão. Ou, então, decido-me por uma alternativa. E torna-se claro, para mim, que me decido pela fé. Aposto tudo da fé. É claro que alguém poderia dizer: decido-me pela fé, porque estou habituado a ela desde a infância. Isto desempenha, certamente, um papel. Mas sinto interiormente que a alternativa da fé é mais humana do que a do ateísmo. A decisão pela fé, para mim, não vai contra a minha razão. Sujeito a minha razão a um esforço, mas chego assim a um limite. E o salto vai para lá da fronteira; quer na fé, quer na descrença. No meio nada existe.

Uma outra alternativa seria não forçar o meu entendimento. Mas seria então, para mim, um agnosticismo tardio e indolente: não me preocupo com a questão de Deus, e pronto. Mas tenho a busca de

Deus por muito mais essencial do que o fato de simplesmente poder negá-la ou passar por cima dela.

## A aposta de Pascal

A decisão “aposto na fé” ocorreu-me quando pensei, até ao extremo, a dúvida acerca da existência de Deus. Só mais tarde, nos meus estudos, embati na famosa aposta referida e descrita por Pascal nos seus *Pensamentos*. Nela encontrei uma confirmação e um reforço da minha experiência pessoal: Pascal entretém-se e dialoga com um céptico e agnóstico. Concorde com ele a propósito de que não é possível, com a razão, provar a fé em Deus, nem sequer Deus. Pascal nada conserva das tradicionais provas da existência de Deus. Mas, numa época em que os jogos de azar e as apostas se tinham amplamente difundido, fala de uma aposta no âmbito da pergunta sobre Deus. Esta nos obriga a decidir. Não podemos, pois, contentar-nos com a atitude do agnóstico, ou seja, não saber se Deus existe ou não. Walter Dirks resume assim o argumento da aposta: “Não sabes se Deus existe. Tens a opção entre dois pressupostos, entre a suposição de que Deus existe e a presunção de que Ele não existe. Não podes esquivar-te, tens de apostar numa destas possibilidades. Em alguma ocasião, talvez na experiência da tua morte, se há de verificar se apostaste de forma correta ou falsa. Se apostaste contra a existência de Deus, então, no caso de Ele não existir, nada perdeste e nada ganhaste – nem sequer terás a consciência de teres procedido bem; porém, no caso de Deus existir, então perdeste tudo. Se, pelo contrário, apostaste na existência de Deus e se Ele não existir, então não perdeste nada; mas, se Ele existir, ganhaste tudo: a bem-aventurança eterna. Nestas circunstâncias, é sensato e racional apostar na existência de Deus”<sup>[17]</sup>. Como é evidente, aqui também não se trata de nenhuma prova da existência de Deus. Cada um de nós vê-se e redescobre-se, quer no céptico, quer ainda no crente. Mas a aposta de Pascal

reforça em nós, pelo menos, a posição do crente. Incute-nos coragem para nos decidirmos em prol de Deus.

## Que ateísmo me confronta?

No acompanhamento de pessoas, embato reiteradamente na dúvida acerca de Deus. Entre elas, o agente pastoral que estudou teologia e que anuncia Deus na Igreja. Mas, a propósito de si mesmo, diz que já não consegue acreditar. É acossado pela dúvida de que tudo não seria simples imaginação. Antes, estava convencido do que dizia; hoje, já não é capaz de subscrever, com todo o coração, o que anuncia na missão eclesial. Não sente aquilo de que fala; o seu discurso tornou-se autônomo e mecânico, perdeu a relação com a sua experiência concreta. Este tipo de incredulidade tem, decerto, também a sua origem e fundamento nas suas vivências com párocos e outros assistentes pastorais. Sentiu e provou aí a desilusão, ao ver que as palavras já não se ajustam à vida. E, em determinada altura, a dúvida incrustou-se de tal modo na sua alma, que já não consegue acreditar naquilo que proclama. Encontra-se, assim, com a sua incredulidade, com a sua descrença pessoal. E esta abalou a sua fé.

No diálogo com este tipo de dúvida, ocorre-me mostrar que nós não podemos possuir Deus. Como seres humanos que falam de Deus, somos sempre desafiados a perguntar: Quem é realmente este Deus? O que significa dizer que Deus se fez homem em Jesus Cristo? O que significa a ressurreição? O que quer dizer redenção? Um estudo teológico também não é de grande ajuda. Perante o meu entendimento pessoal devo, repetidamente, clarificar-me sobre aquilo em que acredito e por que é que acredito. Deus é e permanece um mistério incompreensível. Todas as proposições de fé me conduzem, sempre de novo, a este mistério que pressentimos, mas que, em última análise, jamais compreendemos. Este tipo de dúvida purificará a minha fé e libertá-la-á de todas as projeções demasiadamente humanas. Devo tomar consciência de

que, no meu coração, tenho sempre os dois polos: a fé e a descrença. Se abraçar a minha descrença, então ela perde a sua importância. Em seguida, torna-se num agulhão para, reiteradamente, eu questionar a minha fé e a aprofundar. Mas se não reconhecer em mim a minha descrença, projetá-la-ei, então, para o exterior. Lutarei contra todos os que acreditam de outro modo, ou que não acreditam. De fato, a descrença dos outros sacode-me e abala-me, e, por isso, tenho de condenar ou até aniquilar os descrentes. Mas isso não suplantará a profunda dúvida que em mim se abriga. Tornar-me-ei mais duro e inflexível no meu coração. Se, pelo contrário, abraçar a minha fé e a minha descrença, então poderei lidar, sem angústia, com crentes e descrentes, e reconhecer em ambos um espelho dos meus próprios pensamentos.

Deparo com outro tipo de ateísmo nas experiências de dor e sofrimento. Uma mulher que acompanhei nos seus exercícios espirituais sentiu, durante esses dias, a proximidade de Deus. E quando, à tarde, surgiu um arco-íris, ela sentiu estar rodeada do amor de Deus. Mas, pouco depois, o seu marido morreu. De repente, ela viu-se abandonada por Deus. Já não pode nem quer acreditar em Deus; está cheia de revolta e raiva perante Ele, ao qual antes, nos exercícios, se sentia chegada e aberta, e que, em seguida, lhe incutiu este sofrimento. Ao falar com ela, tornou-se claro para mim em que Deus ela não queria acreditar. Já não consegue acreditar no Deus responsável por tudo, também pela vida e pela morte dos seres humanos, também pelo impedimento dos acidentes. A imagem de um Deus, a quem rogamos que nos proteja sempre, sofreu uma ruptura e uma brecha em virtude da morte súbita do seu marido. O sofrimento, uma doença, a perda de um ser amado são, para muitas pessoas, um argumento contra Deus. Já o poeta Georg Büchner referia que o sofrimento é a maior prova contra a existência de Deus. Büchner não queria, decerto,

negar Deus, mas contribuir para uma transformação da imagem divina. O sofrimento altera a nossa imagem de Deus. A imagem do Deus todo-poderoso e bom, que tudo faz para o nosso bem, esboroa-se perante a dor. A questão é: A que imagens de Deus nos poderá conduzir o sofrimento?

Encontrei ainda uma outra forma de ateísmo nas conversas com pais. Muitas vezes, eles se sentem impotentes perante os argumentos dos seus filhos que acabaram de entrar na puberdade, que lhes dizem claramente que Deus não existe. Esta seria apenas uma projeção das pessoas, afirmam eles. Assumem a posição de Ludwig Feuerbach ou, ainda, de Sigmund Freud, que não caracteriza Deus como projeção, mas como ilusão. Deus seria uma ilusão na qual as pessoas de boa vontade se refugiam para se sentirem um pouco mais aclimatadas neste mundo áspero e severo. Elas argumentam, como Sigmund Freud, que a religião seria uma coisa infantil e que importa, sobretudo, ser adulto, aceitar a realidade e dominá-la como ela é. Muitas vezes, por trás do protesto dos filhos pubescentes contra Deus esconde-se também a tentativa de se libertarem do abrigo junto dos pais e da sua convicção religiosa fundamental. Eles não notam que se excedem com esta crítica da religião. A posição de Freud está cheia de pessimismo. E, em Freud, não é prevista a felicidade do ser humano, que deve simplesmente se contentar com a vida tal como ela é. Para os jovens, porém, esta não é uma perspectiva que lhes permita viver. Ao invés, esta visão induz à resignação, ao cinismo e à oclusão perante tudo o que poderia ser maior do que nós próprios, tudo o que poderia abalar a nossa raquítica e estreita autoimagem. Os pais que amiúde se sentem impotentes perante os argumentos dos seus filhos perguntam-me como se deverá responder às objeções.

Para mim, há duas respostas. Uma é um testemunho pessoal sobre o que Deus significa para mim. Em todas as dúvidas sinto-me apoiado por Deus. E isto me dá segurança. Conheço todos os

argumentos da projeção e da ilusão. Apesar de tudo, agarro-me firmemente a Deus. Experimentei que não se trata aqui de nenhuma ilusão. A minha experiência diz-me que Deus é o fundamento em que posso sentir-me seguro e firme. E a outra resposta seria, antes, uma questão aos jovens: Que ouves quando escutas uma música? Trata-se apenas de acalmar os nervos? O que vês quando admiras a beleza de uma flor, quando contemplos um belo quadro? Para mim, a beleza é um vestígio de Deus. E isso dá cor, variedade, profundidade, animação e chama à minha vida. Que experimentas quando sentes amor em ti? Será isso apenas um sentimento provisório, ou não tocas aí o mistério de todo o ser, o fundamento de toda a realidade, que é amor? O argumento em prol da incredulidade em muitos jovens induz, a meu ver, à banalidade. E eu me recuso a viver de forma apenas banal. Gosto de viver e saborear a plenitude. A minha tarefa seria, então, falar aos jovens da plenitude que também eles poderiam experimentar. Argumentos puramente intelectuais já não são de grande ajuda. Trata-se da questão do que é a vida real e de onde e como ela há de se encontrar.

Os três argumentos contra Deus, com os quais às vezes me deparo nas conversas que tenho, levam-me a enfrentar a questão sobre quem é Deus para mim, e que imagem tenho dele e da fé. Além disso, a incredulidade dos seres humanos põe-me sempre em contato com a minha própria descrença. Em mim há sempre fé e descrença. Se eu reprimir a descrença na minha própria alma, então me tornarei rígido diante dos descrentes. Eu os rejeitarei, lutarei contra eles e os desvalorizarei, imputando-lhes apenas cegueira, estupidez, egoísmo. Como não gostaria de me deixar abalar pela incredulidade dos outros, deverei então combater e rejeitar os descrentes. No entanto, no diálogo com as pessoas que, neste triplo sentido, se designam ateias, importa tomar a sério os seus argumentos. São sempre argumentos que toda alma também

conhece. E não posso simplesmente silenciar ou arrancar de mim estes argumentos. Devo confrontá-los. Eles não irão destruir, em seguida, a minha imagem de Deus, mas irão alterá-la. Não posso aceitar a fé em Deus como uma posse, que certamente posso preservar. Devo, uma e outra vez, lutar pela fé, interrogar-me de forma insistente: Quem é Deus para mim? Quem é Deus? Como posso acreditar nele? E acredito quando falo de Deus?

## O meu combate pessoal com as dúvidas

Conheço ainda o argumento do sofrimento. Ao acompanhar algumas pessoas e ao ver o seu enorme sofrimento, muitas vezes bastante absurdo, interrogo-me: Para que serve invocar Deus? Porventura Ele não desvia o olhar para o lado? Nada tem a ver com este mundo e com toda a dor? Não se preocupa com o sofrimento? Com estas questões na cabeça leio em seguida a Bíblia. A história da paixão de Jesus, da sua morte na cruz e da sua ressurreição. Não descubro nenhuma resposta lógica para o sofrimento. Mas, no encontro com o Jesus sofredor, apresenta-se para mim, de modo novo, o mistério de Deus. Pressinto então que o próprio Deus sofre conosco. Ele não é aquele que atoa por cima de tudo e que “do alto tudo rege soberanamente”. Ele próprio, no seu Filho Jesus, mergulhou no sofrimento do mundo. Sofre conosco, quando sofremos.

De igual modo desponta em mim, reiteradamente, o argumento da projeção e da ilusão. Gostaria de não projetar em Deus, de forma precipitada, os meus desejos infantis de segurança e acolhimento, de proteção e de amor, ou, então, de fazer de Deus um substituto do inexistente amor paterno ou materno. Deus não é apenas aquele em quem encontro uma pátria ou um lar, no qual me sinto abrigado e aceito. Deus é também o incógnito, o mistério incompreensível. Deus é, para mim, a verdade que, repetidamente, me confronta com a minha própria verdade. Quando encontro Deus, encontro-me a mim mesmo, encontro a minha própria verdade, que, por vezes, não é assim tão agradável. Experimento então o seguinte: se rejeitasse Deus, recusaria igualmente a responsabilidade pela minha realidade pessoal e desviaria para outros a responsabilidade perante o mundo. Deus é, para mim, o Deus que me desafia, que me coloca no mundo para que eu assumo a minha responsabilidade por ele.

Mas Deus é também aquele que sempre se subtrai a mim. Por isso, não posso possuir Deus nem falar dele de modo seguro. Persisto, porém, na abertura para Deus.

No diálogo com os ateus trata-se de acatar as dúvidas próprias, de penetrar com empatia nos seus sentimentos e argumentos. Em seguida, torna-se claro que não é possível discutir de forma puramente objetiva acerca do teísmo e do ateísmo. Cada qual tem os seus peculiares pressupostos objetivos, com os quais ingressa nesta questão. E cada qual fez as suas experiências ou não experiências com Deus. É, pois, importante escutar bem o que o outro gostaria de dizer e o que ele faz retinir e ressoar na minha alma. O diálogo com os ateus deveria ser como exige a Primeira Carta de Pedro aos primeiros cristãos: “Estai sempre dispostos a dar a razão da vossa esperança a todo aquele que vo-la peça; com mansidão e respeito, mantende limpa a consciência” (1Pd 3,15s.). A palavra grega utilizada aqui é *praytes*, que significa: bondade, mansidão, suavidade ou afabilidade. Não teria, pois, sentido algum falar agressivamente com um ateu. Mesmo quando ele apresenta os seus argumentos com agressividade, não devo pagar na mesma moeda. Devo, pelo contrário, responder com bondade e mansidão. Bondade significa que eu acredito no bem que há no outro, que acredito que ele visa um intento bom com os seus argumentos, que está interessado em algo que concerne também a minha fé. O termo alemão *Sanfmut*, mansidão, vem de *sammeln*, “semear”. Respondo de forma afável quando semeio no meu íntimo todas as palavras que o outro me diz. São também as minhas próprias palavras, a minha própria dúvida e os meus argumentos. Se os semear e juntar no meu coração, então responderei com brandura, e não de forma agressiva e acusatória. Além disso, devo responder com honestidade. No grego encontramos apenas a palavra *phobou*, portanto, “com respeito”. Acerca de Deus não se pode falar só de modo teórico, é necessário também sentir-se concernido e

implicado. É o que significa *phobos*: admitir ser afetado, tocado pela questão de Deus. Torno-me consciente de que Deus é aquele que “incondicionalmente me concerne” (*unbedingt angeht*), como expressou o teólogo evangélico Paul Tillich. Não posso, por isso, falar de Deus com uma distância interior, mas apenas como alguém que, no mais íntimo, se deixa tocar, mover e ser endereçado por esta questão.

---

[17]. DIRKS, W. *Die Wette – Ein Christ liest Pascal*. Friburgo, 1981.

# Abraçar o ateísmo

Tomáš Halík

## Deixar-se invadir pela dúvida

Durante o tempo em que passei na escola secundária, na Checoslováquia vigorava o ateísmo como religião de Estado. Aos dezesseis anos de idade duvida-se de todas as verdades que são apresentadas e impostas a partir de fora. E se o processo de maturação pessoal se viveu nos anos 60 do século XX, numa época de terremoto geral da(s) autoridade(s), então ainda mais se busca e se duvida. A determinada altura, nessa idade, comecei a duvidar, e os dogmas da ideologia imposta pelo regime tornaram-se forçosamente objeto das minhas incertezas e suspeitas. No termo de um caminho longo e contorcido, cheguei, através do meu duvidar, à fé cristã.

As clássicas “provas da existência de Deus”, presentes no catecismo, não me ajudaram muito neste caminho, nenhuma delas se afigurou assaz convincente. Ocorreu-me, um dia, que a existência do ateísmo e dos ateus poderia conduzir uma pessoa à ideia de Deus e, por último, também ao limiar da fé. Se por um momento admitirmos a hipótese de que Deus existe e de que Ele tudo criou – logo, também os ateus –, então, pela sua generosidade (e, se quisermos, também pelo seu sentido de humor), são-lhe devidas talvez a minha admiração e a minha fé. Se Deus criou o ser humano e lhe concedeu o dom da liberdade, e se valoriza tanto esta sua liberdade que lha facultou também consciente de que o ser humano pode até voltar-se contra Ele e negá-lo, então posso prezar semelhante Deus; se Ele, perante o ser humano, expressou assim a sua confiança, então também tem o direito à minha confiança.

Se no mundo há ateus e ateísmo, também nele deve existir a segunda possibilidade, a saber, a fé; de outro modo, não teria sentido algum a negação ateia. O mundo é sobejamente variegado, complicado e *ambivalente* e, por isso, admite muitas interpretações,

incluindo as perspectivas da fé e do ateísmo. O ser humano deve decidir-se – e é bom que assim seja. Se vivesse num mundo simples e unívoco, que admitisse apenas uma única interpretação, certamente eu me aborreceria nele e cairia na tentação de devolver o meu bilhete de entrada em semelhante mundo.

O meu sentimento vital nessa altura, a gratidão por este mundo sarapintado e a alegria acerca do dom da vida aspiravam, de modo intuitivo, mais ao mundo da fé do que ao ateísmo, embora eu tivesse desse mundo da fé uma representação muito vaga e, em contrapartida, conhecesse muito bem o ateísmo. Comecei então a confiar mais na riqueza de sentido do mundo e na profundidade inesgotável e misteriosa da realidade do que nas fórmulas rasas e banais da ideologia do “ateísmo científico”, propostas pelo regime, que eliminara totalmente a liberdade de religião e, igualmente, a liberdade da pesquisa científica, da criação artística e da vida cultural.

Como aconteceu a muitos buscadores na minha geração, também comigo aconteceu bater à porta da “cidade proibida”, o mundo da religião, primeiro com o interesse pelo budismo e pelas vias espirituais do Extremo Oriente. Para encontrar o tesouro que se acha enterrado no limiar da própria casa, é necessário, muitas vezes, fazer antes o caminho para longe, como narra uma bela história dos judeus hassídicos. Quando eu próprio, muito mais tarde, acolhi na Igreja pessoas que, antes de se converterem ao cristianismo, praticaram zen ou ioga durante alguns anos, nunca as levei a reprovar esse tempo de busca. Ocorreu-me, amiúde, que pessoas que praticaram um tipo sério de meditações de ioga ou zen, e que assim se mantiveram ligadas a um modo de vida e ordenamento disciplinado, estavam muito mais bem-preparadas para a vida espiritual no cristianismo do que aquelas que, até à sua conversão, tinham crescido num meio puramente materialista.

## Forças de atração

Após um certo tempo, durante o qual me extasiei com o budismo, descobri na ampla biblioteca de meu pai livros de G.K. Chesterton, sobretudo a sua *Ortodoxia*. Os livros de Chesterton ajudaram-me a compreender que o final feliz das viagens às lonjuras atrativas é a descoberta surpreendente do seu próprio lar. Chesterton e outros autores ingleses, como Graham Green, Dorothy L. Sayers e C.S. Lewis – mais tarde, chegaram o Cardeal Newman e o poeta Gerard M. Hopkins –, possibilitaram-me descobrir o *cristianismo como a religião do paradoxo* e a catedral dogmática católica como uma câmara do tesouro, onde existe sempre algo por descobrir. O dogma deixou de ser um espectro; com o tempo, consegui apreendê-lo não mais como um símbolo da rigidez e como empecilho do pensamento livre, mas como o fruto de uma evolução dramática, e a digressão pela história do dogma e do desenvolvimento do cristianismo como uma fascinante aventura intelectual. Ao olhar para trás, vejo que o encontro justamente com o catolicismo inglês foi uma feliz coincidência; de fato, o catolicismo inglês, minoritário, estava isento do triunfalismo do catolicismo austro-húngaro, que, para muitas gerações anteriores de checos, manchou a Igreja e a religião. Em Chesterton, neste sempre maravilhoso descobridor de novos significados das “importantes ninharias” do cotidiano, neste acutilante polemista e crítico irônico das concepções e vistas aparentemente naturais e dos preconceitos da Modernidade, apreciei igualmente o seu humor, que sempre considerei como a expressão franca de uma saúde mental e espiritual e de uma espiritualidade sadia.

Antes de mais nada, o catolicismo atraiu-me sob o ponto de vista estético. A música sacra e a arquitetura das igrejas eram em Praga, nos tempos da monotonia cinzenta e da banalidade rasa e idiota do

“realismo socialista”, uma lembrança interminável do passado, que nos manuais comunistas era retratada como “a idade das trevas”. Atraía-nos justamente tudo o que a escola comunista tinha detestado e, assim – tal como outrora para os românticos, que se esforçaram por descobrir tudo o que o Iluminismo rejeitara como trevas –, tinha para nós um encanto avassalador aquela ligação de gótico e barroco nas igrejas de Praga. Será possível designar já como fé o encanto intelectual e estético de uma religião e também a resistência política em face de uma ideologia imposta pelo Estado?

## Amizade e aliança de fé e dúvida

Em seguida, durante as férias, mergulhei na Bíblia. Mas fiz dela uma leitura falsa, como também incorretamente a lê quem não consegue ver que ela é uma biblioteca, e não um livro que uma pessoa tenha de ler do princípio ao fim, como se fosse um romance; e, claro, perdi-me algures no meio do Livro do Levítico. Mas continuei a folheá-la, e as histórias do Rei Davi e os Salmos que lhe são atribuídos entraram fundo no meu coração. Durante essas férias tomei um dia livre para empreender uma digressão a uma igreja, lugar de peregrinação, já abandonada e semidestruída, na região dos Sudetas; disse a mim próprio que ali iria tomar uma decisão final, que ali iria responder à pergunta se eu realmente acreditava em Deus. Não recebi, então, nem uma revelação nem uma iluminação espetacular, mas recitei o Pai-nosso e, no silêncio, respondi à minha pergunta: “Sim, creio”.

Com esta descoberta da fé, porém, não cessou minimamente a minha procura, a minha reflexão e a minha dúvida. Tive de empreender uma longa busca e encontrar um barco da fé, assaz estável, para poder suste-me com a carga total das minhas questões críticas e da minha dúvida. Com o tempo, descobri esse barco, e, já dentro dele, a minha fé e a minha dúvida travaram, pouco a pouco, amizade; parece-me que estas partes do meu espírito e do meu coração assinaram, desde então, um pacto de colaboração, e que o diálogo permanente, que elas entabulam entre si, lhes preparou uma alegria visível. Quando, aparentemente, as dúvidas emudecem, despertam na minha fé questões críticas em face da simples angústia de ela estar talvez se aproximando dos recifes sedutores do fundamentalismo e do fanatismo. Se a minha fé é fraca, se não se alimenta suficientemente da prática da oração e da meditação, ou se ela se cansa em virtude do confronto com as

caricaturas da fé, que permanentemente vêm ao seu encontro, as minhas fortes dúvidas, todavia, não se aproveitam desses momentos para lançar mão ao leme, de um modo triunfalista; a parte da minha alma que duvida sabe que Ihe seria apresentado, de forma enfadonha, uma vida sem fé, sem este parceiro que é, ao mesmo tempo, o alvo da sua crítica. As dúvidas não me arrastam da fé para a descrença; pelo contrário, aprofundam a minha fé, tornando-a mais madura e mais reflexiva.

Em meados dos anos de 1960, durante um certo tempo, eu já era cristão no espírito e no coração, mas não tinha conhecimento nem contato com cristãos crentes. A Igreja era, para mim, algo abstrato. Ocupava-me do seu passado, da sua “herança cultural”, mas só em escassa medida examinei como viviam as comunidades cristãs, o que se passava nas igrejas, e como é que aquilo de que vivia a Igreja institucional se relacionava com o que em mim acontecera. Mais tarde, encontrei também, várias vezes, pessoas para as quais a conversão representava a sua aventura intelectual, mas que não sentiam qualquer necessidade de inserir a sua fé, recentemente descoberta, nas estruturas da “religião organizada”, na Igreja, da qual, ademais, não sabiam grande coisa. A Igreja, sob o regime comunista, foi totalmente reprimida e desalojada da vida pública, do espaço público – na Checoslováquia ainda de uma forma mais drástica do que nos países vizinhos. Por isso, algumas gerações puderam viver sem terem encontrado praticamente o mundo das igrejas e a sua vida real.

As regiões boêmias, que, devido à complicada história religiosa e aos traços anticlericais do nacionalismo, já na época entre as duas grandes guerras mundiais tinham sido secularizadas em grau considerável, surgiram, aparentemente e de forma clara, aos estrategistas do estalinismo como o terreno adequado para a experiência de uma integral extinção de toda a religião, para a edificação de um “Estado sem Deus”. Uma vez que não se cumprira

a profecia de Marx, segundo a qual, com a expropriação dos meios de produção e com a instalação de uma sociedade sem classes, a religião morreria de forma automática, os regimes comunistas decidiram-se a forçar esta morte com todos os meios à sua disposição, com a repressão e a censura. Mas, nesta matéria, os comunistas não contaram com uma coisa: os checos simpatizavam frequentemente com os perseguidos. Nos anos de 1950, nas prisões estalinistas e nos campos de trabalho, nasceu um inesperado ecumenismo: sacerdotes e intelectuais católicos encarcerados patenteavam entre os outros presos uma grande autoridade moral, e os cristãos de outras confissões e os representantes do humanismo secular aproximaram-se ali uns dos outros. Quando os teólogos checos, em meados dos anos de 1960, foram libertados do cativeiro, após dez ou mais anos, e vieram a saber do Concílio Vaticano II, que chegara ao fim, apreenderam, com maior satisfação, a visão conciliar de uma Igreja ecumenicamente aberta, expurgada do triunfalismo – tinham sonhado justamente com uma Igreja assim, nas prisões, nas minas de urânio e nos campos de trabalhos forçados; em certo sentido, tinham precisamente vivido ali essa Igreja. Após uma curta fase de distensão e abrandamento, na altura da Primavera de Praga, e depois da sua supressão em 1968, saíram, nas décadas de 1970 e de 1980, durante o “regime de normalização”, justamente das suas fileiras, os iniciadores da dissensão cristã e da “Igreja subterrânea”, à qual também me associei.

## Igreja em feição mais modesta

Aquela parte da Igreja que se movia no espaço acanhado e restrito, tolerado pelo Estado, acolheu, quase sempre de forma muito superficial e formal, as reformas do Concílio. Os sacerdotes controlados pelo Estado não tinham nenhuma possibilidade de estudar as obras dos teólogos importantes do século XX – Rahner, Ratzinger, Küng, Congar ou Chenu – que foram consultores do Concílio e autores ou inspiradores dos documentos conciliares. Porém, sem os conhecimentos deste contexto de pensamento, só com dificuldade eles podiam compreender o sentido das mudanças que o Concílio trouxera consigo. E a renovação pós-conciliar limitou-se assim à nova regulamentação da liturgia, à inversão da posição da celebração virada agora para o povo e à substituição do latim pelas línguas nacionais. Não se admira que a “Igreja oficial” não atraísse de forma particular as pessoas que se encontravam em plena demanda espiritual. E achar o caminho para as “estruturas ilegais”, como as designara a propaganda comunista, não era nada fácil.

Mas nas “estruturas oficiais” havia também sacerdotes que tiveram de aceitar determinados compromissos com o regime e muitas restrições, e que, apesar de tudo, indicavam o rumo. Para mim e para muitos outros, o lendário pároco da Igreja de Nossa Senhora de Tyn, no coração da velha Praga, Jiří Reinsberg, pregador original, foi um confessor sábio e bondoso, e ainda um brilhante contador de inúmeras anedotas. Revelou-me o rosto humano da Igreja, encaminhou-me para o mundo da liturgia que ele próprio, como adolescente, aprendera a conhecer no Mosteiro Beneditino de Emaús, em Praga, e abriu-me o caminho para os sacramentos, sobretudo a Eucaristia. De “simpatizante” tornei-me, assim, “católico praticante”.

Joseph Ratzinger escreveu, uma vez, que as pessoas devem se tornar conscientes do seguinte: quando aceitam Cristo, aceitam também um “certo contratempo da sua família”, tal como mediante o casamento, além do parceiro ou da parceira escolhida para a vida, adquirem igualmente um parentesco adicional, que não pode escolher com plena liberdade. O cristianismo não é uma “empresa privada”, a comunidade de fé pertence à biosfera da fé. Tive a felicidade de poder conhecer a Igreja numa feição modesta, mas muito convincente. Pequenas comunidades cristãs, que até ao outono de 1989 tiveram de ocultar as suas atividades religiosas e culturais da espionagem através da censura comunista e da polícia secreta, tornaram-se ilhas de liberdade espiritual, às quais se sentiam atraídos e arrastados instintivamente cada vez mais jovens, estudantes e artistas. Era uma Igreja que fora espoliada de todo o patrimônio e de toda a influência social, que estava permanentemente exposta às mais diversas formas de perseguição e de chicanas por parte do poder estatal.

Foi justamente a esta Igreja que eu dei o “sim” da minha fé; tomei a decisão de servir a esta figura de Igreja como sacerdote da “Igreja subterrânea”, ordenado em segredo, com todos os riscos que essa “atividade ilegal” trazia consigo. Não contei com viver, alguma vez, a liberdade da Igreja; pelo contrário, encarei a alternativa mais provável de que a polícia secreta me detectasse e eu fosse parar na prisão. Rezei apenas para que tal não acontecesse demasiado cedo, porque tinha me preparado, durante muito tempo, para o meu serviço, e eu não me considerava um homem que ansiasse, a todo o custo, pelo martírio. O fato de ter me decidido pelo serviço sacerdotal “na clandestinidade” – civilmente, eu era, quase sempre, psicoterapeuta para alcoólicos e toxicómanos – não foi apenas uma “solução de emergência”, um expediente, mas a consequência de que um homem com estudos superiores concluídos e com um mau “perfil de quadro”, não tinha, assim,

nenhuma hipótese de ser recebido no seminário oficial, totalmente controlado pelo Estado. Na ligação de sacerdócio e profissão civil, de um sacerdócio que estava assim cabalmente encarnado no contexto secular em que Deus nos colocou, vi uma certa continuação da tradição dos “padres operários” e, além disso, ainda uma experiência e tentativa que alguma vez poderia ser valiosa num futuro longínquo da Igreja. Mesmo após a queda rápida e imprevista do regime comunista, permaneci fiel ao nexo de sacerdócio e profissão civil: sou até hoje pároco da comunidade acadêmica em Praga e, ao mesmo tempo, professor da Faculdade de Filosofia da “secular” Universidade Carolina de Praga. Estou convencido de que esta ligação, que traz consigo um conhecimento imediato do “ambiente civil”, da linguagem e dos modos de vida e de pensamento das pessoas de fora da Igreja, produziu frutos na minha ação pastoral.

## Confrontos

“Um pastor deve sentir o cheiro das suas ovelhas”, exige o Papa Francisco. O fato de eu também ter sentido o cheiro intenso e forte das ovelhas que não pertencem ao seio da Igreja trouxe-me complicações no meio eclesial, durante muitos anos. Não foi fácil, para mim, sentir-me aclimatado às estruturas tradicionais da Igreja, e tive a experiência de que muitas pessoas do meio eclesial bem depressa “nem sequer conseguiam aguentar o meu cheiro”. Logo a seguir ao colapso do comunismo, dei-me conta de que a cruz surgia não só com a ação desenvolvida na “Igreja subterrânea”, mas também com a atividade levada a cabo nas estruturas oficiais da Igreja. Muitos cristãos, nos países pós-comunistas, sofreram um “choque cultural” no encontro com a Igreja do Ocidente. Numa Igreja que esteve exposta à pressão da perseguição reinava a solidariedade, e nós, instintivamente, reprimimos e repelimos para o inconsciente as diferenças de opinião ou a crítica nas próprias fileiras. O pluralismo teológico e a atitude crítica básica nas igrejas do mundo ocidental, juntamente com uma posição crítica em face das autoridades eclesiais, inclusive do papa, foi causa de assombro e espanto para muitos cristãos. Os que já não conseguiam viver sem um inimigo puseram, momentaneamente, no lugar livre e vazio devido à queda do comunismo, um novo inimigo, o “liberalismo ocidental”. Tal não aconteceu comigo, pois, ao seminário secreto, em casas privadas em Praga ou em Brünn, vinham por vezes, em fins de semana, importantes teólogos e filósofos do Ocidente, disfarçados de turistas, que nos davam conferências e contrabandeavam a bibliografia atual especializada. Certos grupos da “Igreja subterrânea” não estavam isolados do pensamento teológico e filosófico contemporâneo no Ocidente. A mim, pessoalmente, o confronto com a situação da “Igreja oficial” causou

um “choque cultural” muito maior, que, passados apenas três anos completos, culminou num conflito um tanto dramático com a direção conservadora da Faculdade de Teologia de Praga de então, e na minha saída dessa faculdade. Não quero, todavia, repetir o que já a tal propósito referi, há mais tempo, num outro lugar<sup>[18]</sup>. Narrarei, por isso, com brevidade, apenas a minha história de vida enquanto contexto da minha história de fé. O confronto permanente com o mundo secular, com os diferentes tipos de fé e de descrença, com as religiões de substituição e também com os variegados frutos da busca espiritual e do “diletantismo religioso”, não trouxe consigo nenhum abalo ou sobressalto particular à minha fé.

## Imaginação e pensamento

Desde a minha conversão até às dramáticas mudanças, no final dos anos de 1980, a minha fé alimentou-se de fontes diferentes. No início, foi o exemplo do eminente sacerdote, já mencionado, Jiří Reinsberg, as suas pregações originais e a sua profunda cultura litúrgica, que tinham as suas raízes na tradição beneditina da Abadia de Beuron<sup>[19]</sup> e da teologia da liturgia de Romano Guardini. O meu “Curso de Introdução à Fé”, depois de lhe ter solicitado a primeira confissão, decorreu de forma peripatética, pois quase todos os dias eu o acompanhava do escritório da Paróquia de Altstadt até sua casa, no bairro onde ambos habitávamos. Li com avidez livros de teólogos, desde que me chegassem às mãos, sobretudo Romano Guardini, mas também literatura – Green, Mauriac, Werfel, Bernanos, Benson e autores católicos checos como Zahradníček, Čep e Durych. Um componente imprescindível da minha vida de fé foi um cristianismo embebido na arte plástica e na música. A imaginação e o pensamento são inerentes à fé; no estudo da filosofia descobri o existencialismo e a filosofia dialógica, Gabriel Marcel, Martin Buber e Emmanuel Lévinas, e, naturalmente, os precursores do existencialismo, Pascal e Kierkegaard. Eles influenciaram a minha compreensão do cristianismo como uma religião do paradoxo, um motivo que já me cativara em Chesterton, no limiar da minha conversão. Descobri muitos santos católicos, a variedade e diferença das suas espiritualidades, e apaixonei-me, sobretudo, pelos jesuítas; cada ano, no Advento, tentava fazer diariamente as meditações seguindo o livro dos *Exercícios espirituais* de Santo Inácio. Uma vez, nas férias, a leitura de Teilhard de Chardin abriu-me uma nova dimensão da fé: a mística cósmica, o entusiasmo perante a dinâmica do processo da evolução que culmina em Cristo como Ponto Ômega, o ponto de fuga da evolução

da natureza e da história humana. Mais tarde, o estudo da psicologia das profundidades de C.G. Jung e dos seus discípulos, e da logoterapia de Viktor E. Frankl, impregnou não só o meu pensamento sobre a religião, mas também a minha vivência da fé; o Deus que se encontra nas profundidades do inconsciente completou, assim, de forma cabal, o Cristo cósmico de Teilhard.

A psicologia das profundidades ajudou-me a responder a esta questão penosa: Por que eu, durante muito tempo, me dei melhor com muitos “descrentes” do que com uma série de cristãos fervorosos? Se a vida da nossa psique está, em grande medida, oculta nas profundidades do inconsciente, e se a sua parte consciente é tão só uma camada discreta “acima da superfície das águas” – tal como nos *icebergs* –, então é possível que algo semelhante se passe com a nossa fé, a qual, no entanto, penetra a totalidade da nossa vida espiritual e eclesial. Há seres humanos cuja parte consciente, visível e audível da personalidade está totalmente saturada, mais ainda, empanturrada de religião; são capazes de falar dela com um entusiasmo, por vezes, difícil de suportar. Mas quando os conhecemos mais de perto e olhamos um pouco mais para o seu íntimo, não conseguimos nos defender da impressão de que a sua religião está apenas ali, na superfície, ao passo que mais lá no fundo, naquilo que a psicologia das profundidades designa como o inconsciente e a Bíblia apelida de coração, eles estão fechados, são frios, egoístas, “incrédulos”. E, ao invés disso, às vezes podemos encontrar seres humanos dos quais irradia diretamente “a graça no coração”, que têm efetivamente uma *anima naturaliter christiana*<sup>[20]</sup>, mas neles, todavia, essa luz interior não subiu à superfície, até ao reino consciente, pelo que são tidos como descrentes.

De modo semelhante, a psicologia das profundidades, a doutrina da “transferência” e a projeção da própria “sombra” para outras pessoas ajudaram-me a compreender o mecanismo que, de igual

modo, leva à emergência do fanatismo nos crentes e ateus militantes. Os seres humanos, que deveras interiorizaram e aprofundaram a sua atitude perante a vida, em geral não a defendem ininterrupta e convulsivamente, não a propagam de forma combativa, e também não atacam sem cessar os seus adversários. Em contrapartida, uma atitude militante convulsiva e a intolerância são características dos que, no seu íntimo, são trespassados por dúvidas não resolvidas e recalçadas. Não são capazes nem estão preparados para se deixarem confrontar com as suas dúvidas e, por isso, projetam-nas nos outros, aos quais acusam de “heresia” e de um modo perverso de pensamento; mas não admitem e reconhecem que lutam com a sua própria “sombra”.

## Persiste a escuridão

Também no meu caminho de fé emergiram, claro está, questões críticas e dúvidas sobre muitos aspectos da religião. Uma série de questões ficou, para mim, em suspenso, e, de vez em quando, até o que para mim já fora resolvido me arroja de novo à escuridão. Com o tempo, porém, descobri que as provações e as “crises de fé” emergem sobretudo no limiar do acolhimento de uma importante vista nova, de um raio de luz que, na senda da fé, me possibilitou avançar mais e, também na fé, mergulhar mais fundo. Isto levou-me a, mais tarde, nos momentos de crise, quase sentir alegria, porque elas indicavam que iria surgir uma nova paisagem, se eu, com paciência, atravessasse a via estreita; e então, o que para mim, em dado momento, surgia aparentemente como um muro intransponível de uma grande montanha, visto “do outro lado” parecia ser uma colina ridiculamente pequena. E por causa de uma coisa tão banal eu quase poderia ter perdido a fé! – dizia, então, para mim mesmo. Uma pedrinha parece sempre maior e mais afiada quando aperta no sapato do que ao ser, depois, atirada ao caminho.

O filósofo e sacerdote polaco Josef Tischner disse, uma vez, que ainda não encontrou ninguém que tenha deixado de ir à igreja por ter lido *O capital* de Marx; e, no entanto, conheço muitos que já não vão à igreja porque não conseguem suportar embaçadas e enfadonhas pregações do seu pároco. A leitura das obras de autores ateus – e li muitos deles – nunca abalaram demasiado a minha fé. Nos que são estúpidos e imbecis, aborreci-me ou, então, diverti-me com ironia; mas nos que são profundos e inteligentes, como Nietzsche ou Sartre, ou ainda inventivos como Freud, acatei com gratidão a crítica às formas atrofiadas da religião; não concordei quando eles absolutizavam a crítica e pretendiam assim dessacralizar a religião enquanto tal.

O que uma vez abalou, de fato, a minha fé – e até hoje estou grato a Deus e aos que Ele utilizou para semelhante abalo –, teve a ver com o meu “choque cultural” após 1989, e não com o choque relativo à Igreja no Ocidente, mas à Igreja na minha pátria. Durante todo o meu tempo de ação na “Igreja subterrânea” acompanharam-me realmente grandes personalidades sacerdotais. Fui ingênuo ao transferir para a minha representação de todo o clero a experiência que com elas tive. Todavia, após a queda do comunismo, veio à luz muita coisa que, na clandestinidade, não conseguimos conceber e admitir de modo assaz realista ou sem ilusões. A perseguição, para a Igreja, sempre é algo saudável e útil. Mas quando a falta de oxigênio e do ar saudável da liberdade dura demasiado tempo, a sociedade e a Igreja, que é uma parte sua, começam a degenerar como um organismo, e sobretudo como o cérebro desprovido do fornecimento de oxigênio. O espaço fechado enche-se de bafio e, de repente, verifica-se aquilo que, durante muito tempo, não se reparou: já não se consegue, calmamente, nele respirar por mais tempo. Muitos passos iniciais da Igreja no amplo espaço da liberdade, inesperadamente aberto, foram desajeitados e infelizes; com frequência, ela começou a retroceder, em vez de avançar, recuou instintivamente e com ansiedade para a forma do passado, a qual, efetivamente, já não existe. Sobre o curso da história pode-se dizer: nunca se entra duas vezes no mesmo rio.

De súbito, compreendi por que, antigamente, depois de a Igreja ter recebido no Império Romano, primeiro, a liberdade e, logo a seguir, privilégios sociais, ocorreu um êxodo em massa de muitos cristãos para os desertos da Síria, da Palestina e do Egito. Estes Padres e Madres do Deserto, como amiúde se afirma, teriam sobretudo utilizado o sossego para uma meditação recolhida e concentrada; eu, pelo contrário, creio que eles não conseguiram suportar os cristãos que, bem depressa, se instalaram no Império Romano e a ele se ajustaram. Quiseram fundar, no deserto, um

“cristianismo alternativo” – e isso, em parte, aconteceu de modo visível. A Igreja, mais tarde, conseguiu integrar esta figura do cristianismo na forma das ordens monásticas – por exemplo, de um Bento de Nursia – que se desenvolveram a partir da impugnação das estruturas políticas e sociais existentes, graças aos Padres do Deserto, como Jerônimo e outros.

## Abandonar muitas coisas

Durante os anos 90 do século XX e no início do novo milênio, a Igreja perdeu, na Checoslováquia, amplas camadas de simpatizantes do período anterior à queda do comunismo. Uma parte da Igreja subterrânea recuou e meteu-se novamente na sua concha e no protesto; desta vez, porém, face à “Igreja oficial”. Mas também aqui vale o seguinte: não se pode mergulhar duas vezes no mesmo rio. Tentei compreender que uma situação social, política e cultural radicalmente modificada exige uma nova estratégia da Igreja, e que se requer, para a transferência das experiências valiosas do tempo da perseguição, a capacidade de poder distinguir e discriminar; requer-se a criatividade e a coragem para deixar muita coisa a que nos tínhamos habituado e que para nós, com o tempo, se tornou nítida e agradável.

A minha tentativa de deixar entrar o ar fresco da liberdade para os espaços embolorados da Faculdade de Teologia, que regressou da periferia da vida social e cultural a Praga e à ligação com a universidade, acabou numa dura contraposição e num conflito com a sua direção conservadora, e na minha transferência forçada para a Faculdade de Filosofia. Depressa se revelou que este foi, para mim, um passo muito feliz. Mas, antes disso, vi-me em estado de choque que sacudiu a minha fé, como nunca antes ou depois aconteceu, até aos dias de hoje. Dei-me conta de que uma parte dos funcionários eclesiais pensa e expressa-se tal e qual como faziam os totalitários detentores do poder comunista, e que as suas relações com a verdade, o poder e a liberdade se assemelham de forma muito notória, bem como as suas representações do “Ocidente condenado”<sup>[21]</sup>.

Por que, nessa altura, a crise das minhas expectativas e ideias (bastante ilusórias e ingênuas) acerca da Igreja me afetou tão

profundamente? Por que é que deixei de contar, por uma vez, com a força na oração? Por que me senti como se alguém me tivesse atirado a uma cisterna profunda? Por que me ocorreram pensamentos de que eu havia enveredado, há anos, por um caminho que me levava ao vazio? Por que Deus me surgia como se estivesse surdo? A tentativa de reprimir as minhas vivências dolorosas neste conflito e de esquecê-las depressa fracassou. Passado algum tempo, tornaram-se patentes em mim dificuldades físicas que tinham, claro está, uma origem psicossomática; nunca antes nem depois tinha experimentado uma coisa assim. A desilusão com este contexto e ambiente cristão afetou-me em tal grau, que eu sentia dor no corpo, na alma e no espírito.

No tempo da minha atividade na Igreja subterrânea e, sobretudo, nos anos de transição da era do regime policial para a sociedade politicamente livre, a minha fé, de uma forma bem visível, apegou-se muito à Igreja. Diferentemente dos inícios individualistas da minha conversão, nos anos em que se tratava da sobrevivência da Igreja e das poucas ilhas de liberdade espiritual na nossa pátria, mas também no tempo em que ela se viu, de repente, confrontada com a tarefa de descobrir o seu lugar e a sua mensagem em condições sociais radicalmente alteradas, a Igreja penetrou, pouco a pouco, no centro da minha fé. Tenho de reconhecer, retrospectivamente, que, durante muito tempo, pensei mais na Igreja do que em Cristo. A lesão da minha confiança na Igreja significava, pois, que foi claramente um ataque doloroso aos estratos profundos da minha fé. Por isso, a crise que, vista de fora, não tinha um significado muito sério refletia-se igualmente na minha relação com Deus: experimentei e vivi, de modo relativo, uma curta mas amarga “noite da fé”. Vi-me exposto à experiência do silêncio de Deus, da ausência de Deus.

“Onde está Deus? Para onde se ausentou?” Será, de fato, a Igreja apenas a sepultura e o túmulo de um Deus morto? O texto de

Nietzsche, que eu já conhecia bem, há muitos anos, e que coloquei conscientemente no prólogo deste livro, interpelava-me de novo e de forma premente. Era necessário sentir e expressar, outra vez, a confiança não só na Igreja, mas também em Deus.

## A demanda do centro da fé

Hoje, ao acompanhar convertidos nos primeiros passos do seu caminho de fé, pergunto-lhes o que, do grande tesouro que o cristianismo representa, se encontra momentaneamente no centro de sua fé. As respostas são de uma diversidade assombrosa. Para uns, a concepção de Deus como fiador de uma ordem significativa do mundo, como fonte da beleza que brilha e irradia através da glória da natureza, constitui o centro de gravidade da sua fé; outros são atraídos pelas histórias bíblicas e pela poesia dos Salmos; outros ainda pela pessoa de Cristo, pela história da sua vida, pela sua doutrina, pelo Sermão da Montanha, pela exigência de perdão e pelo amor ilimitado; a outros a Igreja impõe-se com a pluralidade das suas formas de manifestação, e deslumbram-se com as personalidades dos santos ou com os testemunhos vivos de fé com que deparam. Aviso-os previamente de que, ao longo dos anos, se modifica, de vez em quando, o centro de gravidade da fé; digo-lhes que é útil interrogarem-se, de tempos em tempos, sobre o que para eles, agora, neste momento, é mais importante na sua fé pessoal, sobre aquilo em que se podem apoiar ou que, pelo contrário, é marginal. O cristianismo é uma cidade com muitas portas, há nele “muitas mansões” (cf. Jo 14,2); o mundo da fé reflete já aqui, na terra, a prometida variedade e multiplicidade do reino divino. A maturação pessoal na fé, a peregrinação individual em plena paisagem da fé lembra, amiúde, o caminho através de uma floresta densa ou de um labirinto, mas este mundo está interiormente estruturado. Se na vida de fé ocorrerem comoções e abalos, é decisivo e importante saber a que distância o centro de gravidade pessoal da fé se encontra relativamente ao núcleo real do cristianismo. Se uma pessoa se encontrar na sua margem, se ela se agarrar ao que no cristianismo é secundário, então semelhante

abalo decorre geralmente de forma dramática; se, porém, no tempo da crise não entrar em pânico, se tiver paciência, coragem e persistência ou, pelo menos, confiança e entrega, então a crise pode orientá-la e encaminhá-la para o centro; pode, qual onda poderosa, lançá-la da água baixa e superficial para as profundidades.

## A Igreja – uma ponte

A Igreja é, indiscutivelmente, muito importante para a fé, ajusta e incorpora a nossa fé pessoal como uma pedrinha num mosaico, oferece um contexto, resguarda das unilateralidades e do perigo do diletantismo do “empreendedor privado” religioso, faculta um fundamento firme no qual se podem construir histórias, em que podemos religar caminhos acessíveis, ao longo dos quais podemos chegar à meta com maior segurança e rapidez. Todavia, a Igreja é apenas uma ponte, que é necessária para avançar, mas ela própria não é a meta. O que conhecemos e experimentamos é sempre apenas uma pequena porção determinada da realidade total da Igreja, que se difundiu pela ampla superfície do nosso planeta e da nossa história. Se a forma da Igreja, à qual aderimos e na qual nos sentimos em casa, por qualquer razão é abalada, ou se o nosso laço com ela por qualquer motivo é sacudido, então a nossa fé pode encontrar-se numa situação arriscada. Conheço muitas pessoas cuja fé foi tão burlada e ferida por experiências dolorosas no meio eclesial, que elas ainda não se restabeleceram de tal acidente.

As turbulências em que a Igreja se viu enredada no confronto com a Modernidade tardia, no final do século XX, e os casos escandalosos dentro da Igreja<sup>[22]</sup>, revelados no início do século XXI, tiveram como consequência, sobretudo no Ocidente, ao lado dos católicos praticantes, o aparecimento de uma Igreja informal, cada vez mais numerosa, de católicos antigos que abandonaram expressamente a Igreja. Além disso, existe ainda uma quantidade de “católicos sob reserva”, que persistem passivamente nas fileiras da Igreja, mas que só em parte se identificam com a doutrina e com a prática da orientação eclesial. Escutar estes “filhos pródigos” e estabelecer seriamente com eles um diálogo – compreendê-los com

paciência, respeito e empenho – conta-se entre as tarefas pastorais importantes da Igreja nas décadas futuras.

Numa série de casos, as vivências dolorosas com a Igreja (é indiferente se se trata de experiências próprias ou dos escândalos mencionados, amplamente difundidos pelos meios de comunicação) foram apenas o detonador ou a última gota num campo que já estava marcado por um processo irrefletido, já muito demorado e arrastado, de uma alienação crescente do meio eclesial. Muitos membros da Igreja sentiam, já há muito, o ambiente eclesial como enfadonho, estereotipado, desprovido de criatividade e rígido, como oposição ao que eles viviam e percebiam como o mundo à sua volta. Nas décadas posteriores ao Concílio Vaticano II, a Igreja perdeu uma parte dos católicos para os quais as reformas conciliares foram demasiado longe e, ainda, uma parte dos católicos para os quais essas reformas se afiguravam tímidas ou apenas insuficientes na sua tradução para a práxis. No entanto, a maior parte desses dois grupos, dos conservadores e dos progressistas, permaneceu formalmente na Igreja, mas, de tempos em tempos, ela revela, de vários modos, o seu descontentamento. Além de muitos leigos, conheci também numerosos sacerdotes cujas vivências traumáticas e as desilusões na Igreja levaram ou ao afastamento dela ou a um estado de duradoura amargura.

Felizmente, naquela altura, na primeira metade da década de 1990, consegui esquivar-me desses dois infortunados desfechos da crise. O medicamento que tomei libertou-me não só da dor que sentia, mas aprofundou a minha fé e o meu pensamento teológico, e aproximou-me do centro do cristianismo: da história da Páscoa. Mergulhei então nos textos da mística carmelita, sobretudo nos de São João da Cruz. Mais tarde, descobri o caminho espiritual de Santa Teresa de Lisieux. Já antes conhecia os escritos de João da Cruz, incluindo o comentário de Edith Stein, e proferi até sobre eles conferências, citei-os em ensaios que já publicara em revistas, como

edição de autor, durante o regime comunista. Mas só essas vivências, que me tinham tocado profundamente, me abriram uma compreensão muito mais profunda da doutrina da noite escura: nesta, a sede da luz é o nosso único acompanhante, e nela colapsam igualmente as certezas até aí existentes, e nos enredamos num beco sem saída em que morrem muitas ilusões religiosas e permanece apenas a “fé nua”.

## Cruz e ressurreição

Compreendi que o cerne do cristianismo é a mensagem pascal da cruz e da ressurreição, da morte e da ressurreição dos mortos. O ser humano deve tocar esse fundo, o grito do abandono de Jesus na cruz, para ele próprio se fazer ao caminho da irradiação solar da manhã de Páscoa. O ser humano só entende verdadeiramente a mensagem da ressurreição na medida em que antes estava disposto a viver as trevas de Sexta-feira Santa.

Há, de fato, momentos em que realmente experimentamos com intensidade, no próprio corpo, a escuridão da cruz que alastrou nos calvários, no lugar dos crânios, à hora do meio-dia; a sua duração pode ser muito longa. No entanto, não captamos a luz da ressurreição, e no nosso estado de peregrinos pelos caminhos terrestres não conseguimos experimentá-la, plena e imediatamente, como uma realidade evidente. Podemos tão só receber nas pequenas conchas da nossa fé e da nossa esperança estas gotas de luz. Possuímos este tesouro apenas em “vasos de barro” (2Cor 4,7). Não podemos armar e erigir três tendas permanentes na nuvem da luz, pela qual ansiavam os três discípulos no Monte Tabor (cf. Mc 9,5). As três testemunhas da luz serão justamente as testemunhas da escuridão e da angústia no Jardim do Getsêmani. A escuridão é a realidade do nosso mundo, e há seres humanos aos quais é concedido, por vezes, captá-la de modo mais profundo e sensível. A plenitude do mundo é a realidade da meta para a qual podemos peregrinar até à morte, só na força da esperança e da fé, e só a fé e a esperança nos permitem, de vez em quando, introduzir os raios desta luz em nossos pensamentos e em nosso coração, a fim de obtermos, de novo, forças para a etapa seguinte do caminho.

Compreendi que a fé infantil é assentada na confiança nos pais ou é tutelada pelos usos e costumes do contexto da piedade

tradicional. Também o fervor inicial e o entusiasmo original de um convertido têm, alguma vez, de morrer. Esta morte pode ocorrer, umas vezes, de forma silenciosa e quase inadvertida; outras vezes, é dolorosa e dramática, segundo o modo como ela se processa nos diferentes decursos da transição da infância para a vida adulta. Na passagem da infância à vida adulta a fé pode abrir-se um abismo profundo de descontinuidade, e há certamente muitos seres humanos que não encontraram a ponte sobre este abismo, e por isso, a sua fé fracassou e nunca cresceu. Os que não chegaram à margem de uma fé amadurecida não se tornarão necessariamente ateus; suponho que muitas religiosidades infantis, o fundamentalismo religioso e o fanatismo são formas de uma fé que não achou a ponte da transição para a vida adulta, para a maturidade, ou que recuou no caminho em face das trevas e da profundidade.

Ao ler sobre Teresa de Lisieux, que interpretou a sua experiência da escuridão e do abandono de Deus como se Ele a tivesse posto à mesa com os descrentes, e que ela aceitou este estado como o modo da sua solidariedade amorosa com os que não possuem a luz da fé, abriu-se para mim uma nova compreensão dos ateus e uma nova relação com eles<sup>[23]</sup>. Ao lado do arrogante ateísmo científico da ideologia comunista ou do ateísmo postulatório de um ego humano inchado (“Se Deus existisse, como suportaria eu não ser deus?”<sup>[24]</sup>), existe igualmente um ateísmo da dor: Eu gostaria verdadeiramente de crer, mas as experiências dolorosas com o mal no mundo ou na minha própria vida não mo permitem.

## Ateísmo da dor

Creio que este tipo de ateísmo merece da nossa parte um acesso diferente do concedido ao ateísmo militante, que despreza os crentes. Não devemos combater o ateísmo da dor com os argumentos tirados dos manuais de apologética, mas abraçá-lo, integrá-lo: mostrar que a experiência cristã da fé conhece também esses momentos, que a história central do cristianismo, o drama pascal, inclui igualmente as trevas da Sexta-feira Santa e o grito de abandono de Jesus. Possivelmente o ateísmo dorido e a fé pascal contemplam o mesmo monte do sofrimento, cujo cume está coberto pela nuvem do mistério, só que o interpretam de maneira diferente. Estou convencido de que à maturidade da fé é inerente a capacidade de abraçar e incluir, sem angústia, também estes modos da existência humana, aos quais, a partir do tesouro da fé, podemos apenas conceder a esperança de que a Sexta-feira Santa não é a última palavra, que – com as palavras proferidas pelo poeta Jan Zahradníček – ninguém conseguiu deter a história na tarde da Sexta-feira Santa.

O meu livro *Paciência com Deus* nasceu da experiência de ter superado a provação da fé a que estive exposto um dia; nele esforcei-me por mostrar que um certo tipo de ateísmo e, porventura, também toda a espécie de uma fé realmente viva conhecem o momento da ausência de Deus, e que a diferença entre a fé e o ateísmo (e também uma credulidade emotiva superficial e o fundamentalismo religioso) reside na paciência. Enquanto o ateísmo interpreta o silêncio de Deus como a morte dele, a religiosidade emotiva o ultrapassa com os seus aleluias e o fundamentalismo se contrapõe a ele de forma indiferente, a fé amadurecida é paciente: a fé, o amor e a esperança são a tríplice expressão da nossa paciência em face do silêncio de Deus<sup>[25]</sup>.

---

[18]. Cf. sobretudo a minha autobiografia: *Alle meine Wege sind Dir vertraut – Von der Untergrundkirche ins Labyrinth der Freiheit*. Friburgo, 2014.

[19]. O Mosteiro Beneditino de S. Martinho, em Beuron, foi, na viragem do século XIX para o XX, não só o centro de uma importante escola de artes plásticas, mas também de renovação litúrgica. Essa escola influenciou o Mosteiro de Emaús em Praga (o mosteiro “entre os eslavos”), para o qual foram monges de Beuron, em 1880.

[20]. A “alma naturalmente cristã”, uma expressão de Tertuliano (teólogo na transição do século II para o III), que, sob a influência dos estoicos, afirmou que à alma humana é inerente a capacidade de conhecer Deus.

[21]. Mais tarde, ouvi um jornalista polaco dizer que, no início dos anos de 1980, assistiu a um debate de vários bispos polacos com representantes do governo comunista da Polónia. Teve a sensação de que nos dois lados se sentavam funcionários obesos e cansados, que já há muito tinham perdido a fé nas suas doutrinas e que se entendiam bem entre si: vós tendes dificuldades com o vosso radical Popiełuszko [padre polaco, que apoiava o sindicato Solidariedade e foi assassinado em 1984], nós com os nossos dissidentes.

[22]. O vivo interesse, dentro e fora da Igreja, pelos casos de abuso sexual de crianças no meio eclesial e as consequências dramáticas dessas revelações foram certamente uma reação ao papel relevante que, na proclamação e nas atividades sociais e políticas dos católicos, desempenhou a ênfase com que se contrastou a moral sexual, a abolição do aborto, a contraceção artificial e as uniões de casais homossexuais.

[23]. Cf., a propósito, minha reflexão no livro *Paciência com Deus – Oportunidade para um encontro*. Prior Velho: Paulinas, 2013, em especial no capítulo 3: “Longe de todos os sóis”.

[24]. Também em Nietzsche deparamos com frases semelhantes: “Mas que eu vos dê a conhecer todo o meu coração, ó amigos: se houvesse deuses, como poderia eu suportar não ser deus! Portanto, não há deuses” (NIETZSCHE, F. *Assim falava Zaratustra*, parte II [“Nas ilhas dos bem-aventurados”]).

[25]. HALÍK, T. *Paciência com Deus*. Op. cit., p. 254ss.

# A multiplicidade do ateísmo vivido

O ateísmo militante, com argumentos intensos, raramente se enfrenta numa contraposição de tom pessoal entre fé e descrença. De fato, este conflito nunca se leva a cabo existencialmente apenas no plano de posições claramente circunscritas em debates racionalmente acessíveis. Rapidamente nos damos conta de que, por detrás de projetos vitais, apresentados com maior ou menor agressividade, se encontram experiências biográficas, sociais ou também eclesiais muito diferentes. Estas podem ir desde a simples ignorância, uma socialização anômala, até às crises que abalam a vida inteira. Talvez se encontre também muito espalhada a indiferença perante quaisquer questões disruptivas e perturbadoras. Porém, por contraste, a descrença pode, muitas vezes, irromper também da dor, da decepção ou da regressão de resíduo e acento infantil, e que já não faz justiça à vida. Tal como a vida, também o ateísmo se mostra de múltiplas formas e figuras numa biografia singular e, em seguida, nas biografias dos contemporâneos que nos rodeiam: por vezes, conseqüente, depois novamente apenas como uma fase da evolução espiritual. Por isso, a contraposição com as diferentes formas do ateísmo só se torna realmente interessante quando a descrença ou a fé não se encararam como dimensões separadas, mas como os dois lados de uma medalha; aliás, uma medalha que se pode encontrar perfeitamente também no bolso do crente. A fé e a descrença não são, pois, excogitações constituídas de palavras, frases e fórmulas. Trata-se de orientação da vida, de confiança e responsabilidade existencial – com ou sem Deus, em Deus ou ainda, repetida e compreensivelmente, libertos de Deus.

# Com a hipótese Deus, ou sem ela

Thomáš Halík

## O apateísmo: os indiferentes

“Venho de uma família atea”: eis a resposta mais frequente dos participantes do curso sobre os fundamentos da fé, que regularmente damos na comunidade acadêmica de Praga, quando lhes perguntamos de que meio ou ambiente vêm, o que já sabem do cristianismo ou que forma do cristianismo alguma vez já encontraram.

Na República Checa e nos territórios situados na antiga República Democrática Alemã, vive certamente a porção mais elevada de ateus deste planeta. Para muitos habitantes destas regiões, a frase “sou ateu” significa simplesmente “sou normal” – pertença (de forma inteiramente natural) à maioria, não a qualquer minoria de excêntricos. Nesse ambiente, a atestação “sou ateu” não significa nenhuma adesão a qualquer orientação de pensamento, mas apenas isto: “não tenho qualquer confissão religiosa”, ou ainda, mais frequentemente, “não vou à igreja” – nunca participei de um ato de culto e não vejo razão alguma para nele me integrar, porque o que ali possivelmente se passa não diz respeito à minha vida e não faz parte do meu mundo. Será correta a designação de ateu para essas pessoas?

De acordo com uma frase sarcástica, em voga no círculo dos discípulos de Martin Heidegger, a saber, o “ateu é uma pessoa que pensa incessantemente em Deus”, tais pessoas não seriam ateias, mas, antes, *apateístas*: não pensam em Deus nem sequer no modo de negarem a sua existência.

Os apateístas, em face da religião, são apáticos, indiferentes – e decerto não apenas perante as respostas religiosas, mas também quanto às questões que a fé levanta. Um apateísta não se deixa

perturbar pela fé e pelas reflexões sobre o tema religião, nem sequer perde tempo em polemizar contra a fé.

O apateísmo é, assim, o estágio seguinte que, de forma inteiramente natural, se associa ao ateísmo majoritário superficial das pessoas que rejeitam o que elas imaginam acerca dos conceitos Deus, religião, fé ou Igreja. Nas regiões da Europa Central estas são, quase sempre, representações muito vagas, amiúde estranhas, resultado da influência, ao longo de décadas, do sistema educativo comunista, o qual, em vez de qualquer educação aceitavelmente sólida no campo da religião, ofereceu tão somente chavões ideológicos. As pessoas das regiões em que as igrejas foram expulsas da vida pública, e nas quais eram muito limitadas as possibilidades de viajar, tinham apenas poucas ocasiões de corrigir a propaganda do regime com a ajuda de experiências próprias. Embora a maioria não divinizasse o comunismo e desconfiasse da ideologia do regime, foram muitos, todavia, os estereótipos que se alojaram no subconsciente coletivo; e ainda sobrevivem, muito tempo depois da queda do regime comunista. Com o fim do antigo regime acabou igualmente o monopólio ideológico do ateísmo marxista-leninista, mas o vazio do saber nesta área ainda persiste. No lugar da ideologia estatal esmorecida entraram as manchetes dos tabloides e da imprensa popular em torno dos escândalos nas igrejas, e na República Checa, por acréscimo, o eco das lutas políticas a propósito da restituição da propriedade eclesial confiscada pelo Estado socialista – e são estas, em geral, as primeiras e únicas associações que ocorrem às pessoas na República Checa, quando lhes chegam aos ouvidos conceitos provindos do vocabulário religioso.

As igrejas não conseguiram traduzir os conceitos religiosos para a linguagem quotidiana dessas pessoas, que não têm nenhum contato com o meio eclesial; não conseguiram apresentar-se como um membro natural da sociedade e propor a tradicional forma

eclesial da fé como uma possibilidade e alternativa credível ao livre-mercado, subitamente aberto, das ideias e das ofertas dos mais diversos estilos de vida e de crença. No variegado mercado religioso, após a eliminação da censura ideológica e do monopólio estatal da cultura, conseguiram impor-se imitações comerciais de diferentes motivos das religiões orientais, porquanto elas, como poções instantâneas e baratas, depressa e de forma simples serenaram e mitigam a sede de transcendência.

Em contrapartida, uma outra oferta que emergiu após o colapso do regime comunista, a saber, o fundamentalismo dos missionários evangélicos americanos, esbarrou no ambiente checo, tradicionalmente cético, quase sempre contra a diversidade da mentalidade cultural, e teve apenas um efeito limitado, ao passo que as imitações comerciais da espiritualidade do Extremo Oriente (“a sabedoria misteriosa do Tibete em dez lições – simples e rápida”) já não pareciam causar perturbação enquanto complemento modesto e frugal ao ateísmo popular, ou seja, ao apateísmo.

Possivelmente, um típico descrente checo ainda não é apateísta porque, muitas vezes, fica furioso com a Igreja, em relação sobretudo com aquela imagem da Igreja que ele conhece a partir dos meios de comunicação e do seu ambiente social. A *desclericalização* não é o mesmo que descristianização. O anticlericalismo e os ataques à Igreja não terão necessariamente raízes ateias. Por vezes, a amargura e a exacerbação em face do “pessoal terreno de Deus” revela e salienta o fato de que um crítico da Igreja (amiúde, de forma inconsciente) toma ainda a sério as exigências que o Evangelho apresenta e, por isso, escandaliza-se que aqueles que anunciam essas pretensões e exigências não estejam à sua altura. Palavras duras perante os mais diversos aspectos negativos e as formas de manifestação da Igreja também brotam sempre da boca de pessoas profundamente crentes, mais ainda, até de muitos santos; os críticos ressentidos da Igreja

encontram-se tanto entre os crentes como entre os que se designam e definem como ateus. Naqueles que antes foram cristãos, o seu desgosto é uma prova de que a Igreja nem sempre lhes é indiferente. Se um apateísta repete expressões negativas sobre a Igreja, fá-lo, quase sempre, sem exacerbação, porque elas se referem sobretudo a um clichê tradicional sobre o qual já não se pensa – Deus, a Igreja e a religião já não se inscrevem nos temas a que ele consagra e dedica a sua atenção.

O ateísmo popular difundido nas nações pós-comunistas é militante só em áreas marginais, e facilmente se transfere para o apateísmo. Ambos crescem num clima que podemos designar como analfabetismo religioso – a total ausência de conhecimentos sólidos e de experiências autênticas provindas do campo da religião. A esfera pública lembra-me, por isso, em grande medida, a cena da famosa parábola do louco de Nietzsche: também aqui, uma pessoa que busca Deus suscitaria, muitas vezes, a admiração e depararia com olhares irônicos.

Todavia, não encontramos o apateísmo só nas regiões pós-comunistas. Ele também está ampla e intensamente difundido em outras partes da Europa. Hoje, embatemos com ele, em graus diversos, nas outras nações do Ocidente e até fora dele, nos grupos sociais que são influenciados pelo tipo de educação ocidental. De onde provém o apateísmo?

## O agnosticismo: os que não sabem

O ateísmo radical, que nasceu de uma determinada tipologia desenvolvida, sobretudo, no Iluminismo francês e nas ideologias do século XIX, não foi tão bem-sucedido, como inicialmente se afigurou. Durante o século XX difundiu-se, principalmente nas camadas cultas, uma forma pacífica de distância frente à religião, sobretudo relativamente ao seu modelo eclesial tradicional, a saber, o *agnosticismo*. Este foi particularmente atraente para as pessoas cultas, que olhavam e percebiam a atitude do meio eclesial da época, face ao desenvolvimento das ciências e da cultura moderna, geralmente como preconceituosa, inculta e vulnerável. Em contraste com a desenvoltura arrogante dos fundamentalistas religiosos, que julgavam saber que Deus existe, ou ainda com o desembaraço igualmente arrogante dos ateus, que julgavam saber que Deus não existe, o agnosticismo afigurou-se como uma atitude inteligente para aqueles que *sabem que não sabem*: tinham a questão da existência de Deus por indecível sob o ponto de vista da razão. Immanuel Kant, o principal pai espiritual do agnosticismo moderno, esclarece que restringiu a competência da razão em questões religiosas, para assim poder abrir espaço à fé.

Esta distinção rapidamente encontrou uma analogia na moderna filosofia política e na ordem estatal, que deveria proteger o Estado face ao perigo real de futuras guerras religiosas: o Estado deveria, pois, ser religiosamente neutro e a religião teria de se ausentar do espaço público, para a esfera das opiniões privadas. A relação entre religião e política parecia estar definitivamente solucionada, graças ao modelo de separação de Estado e Igreja, que deveria proteger a sociedade burguesa frente à dominância de uma Igreja poderosa e a liberdade das igrejas e da religião perante o absolutismo do Estado. Este modelo funcionou até o momento em que as igrejas

perderam o monopólio da religião, e os estados nacionais, o monopólio sobre a vida política, e em que, ao mesmo tempo, entraram na cena política movimentos maciçamente religiosos sem a forma de uma Igreja e sem uma autoridade que pudesse representá-los inequivocamente, para serem parceiros do Estado.

Tanto a tentativa de Kant de deslocar a fé do campo da razão pura para o campo da moral, como também toda a concepção iluminista da religião deveriam, mais tarde ou mais cedo, colidir com sérias objeções. Não se lidará nelas com uma nova versão da antiga tentativa de separar a fé e a razão, que já conhecemos desde Ockham e Lutero? Não se desvanecerá algo da religião se a sujeitarmos aos limites da simples razão ou a reduzirmos à moral? Conseguirá uma fé sadia viver algures, para lá das muralhas da razão? E poderá um humanismo europeu, que se apoia num racionalismo já separado do mundo da fé, do amor e da esperança, permanecer ainda um humanismo? Se a religião for expulsa da vida pública, o que entrará para o lugar deixado vago? Não se tornará o próprio “princípio da laicidade” bem depressa uma religião de tipo específico e não deverá ele também, em seguida, resistir à tentação de intolerância?

Tal como acontece com a fé e com o ateísmo, também o agnosticismo teve e tem muitas formas e figuras. Num lado do espectro existe um silenciar reverencial perante o mistério: aqui, o agnosticismo aproxima-se da tradição profunda da *teologia negativa*, que surgiu na mística cristã: não podemos fazer quaisquer afirmações sobre o que Deus é, mas apenas sobre o que Ele não é. No outro lado do espectro, encontra-se o desinteresse pela religião, porque o que se subtrai à competência da razão e da racionalidade científica não é digno de uma atenção séria. Deste fenómeno marginal do ateísmo brotou o apateísmo, que se afastou tanto da religião e da cultura cristã, que perdeu por ela todo o interesse. Um outro fenómeno concomitante do agnosticismo é o humanismo

secular, que adota muitas características da cultura cristã e, contudo, ostenta uma grande distância perante a fé na sua forma eclesial tradicional e perante a Igreja.

## Os humanistas seculares

Seria a família em que eu cresci atea? Se houvesse de chamar ateus a meus pais porque se casaram apenas pelo registo civil, não frequentavam os atos religiosos e, no entanto, permitiram que eu fosse batizado – mas nunca me iniciaram na fé nem nunca falavam dela em casa –, então trata-se de um ateísmo muito diferente daquele que o Estado propagava, e no qual vivíamos outrora. O ateísmo do regime, que adotava a ideologia do marxismo-leninismo, era muito militante. Em rigor, tratava-se antes de uma religião concorrente, mais do que de um puro ateísmo: o mundo do comunismo copiou a religião em muitas coisas, esforçou-se por substituir e mudar os dogmas, ou ainda as cerimônias, pelos(as) próprios(as), mas também o que dizia respeito à inquisição e à caça às bruxas: o ateísmo ultrapassou e aperfeiçoou, aqui, tudo o que de tão bom grado ele realçou e pintou como detestável na sua descrição da história do cristianismo.

A família em que cresci vivia em tácita e silenciosa oposição ao regime e à ideologia dominante. Mas poderei, em geral, chamar ateísmo ao *humanismo secular* dos meus pais, que foi influenciado pelo espírito da Checoslováquia do pós-guerra por Masaryk e Čapek? Os meus pais foram à escola ainda nos tempos da monarquia austríaca, a religião era então uma disciplina obrigatória, e penso que eles não tinham uma recordação pejorativa dos seus catequistas. Receberam, decerto, muitas coisas boas da educação religiosa escolar: o conhecimento das histórias bíblicas e do ano litúrgico, o respeito perante os mandamentos do Decálogo e muitos outros valores da cultura cristã, que constituíam indiscutivelmente o fundo da sua vida. Afastaram-se, sim, da prática da Igreja, não do cristianismo; a fé perdera neles a sua forma eclesial e encarnou-se na cultura humanista. As histórias bíblicas encontraram o seu lugar

entre os mitos gregos e as antigas sagas e lendas checas (e assim me foram também apresentadas em casa); as festas litúrgicas, por exemplo do Natal e da Páscoa, tornaram-se folclore, converteram-se em festividades caseiras que possuíam certamente uma eficaz estética e poesia, mas não continham nenhuma referência expressa ao edifício igreja ou a Deus. Eu sabia de onde provinham os usos festivos e o que se festejava no Natal e na Páscoa, mas tudo isso, na minha maneira de ver, provinha do mundo dos contos e das lendas, de que os meus pais já se tinham ausentado e dos quais se lembravam, tal como os adultos se lembram da sua infância.

Os meus pais não se separaram da Igreja e da religião tradicional de modo dramático, simplesmente já não se conformavam com ela, tal como uma pessoa deixa de vestir as roupas de criança. “Completaram” e perfizeram a religião como disciplina escolar, concluíram-na com exames e com a Primeira Comunhão, mas esse foi também o termo do caminho. Provavelmente, também não sabiam lá muito bem – como tantos naquela altura – por que é que este caminho deveria prosseguir e como poderia aparecer na sua vida adulta, numa vida que trazia consigo outros cuidados, outros temas, outras modas e outras inspirações. Decerto, desempenhou ainda um papel importante a circunstância de que a sua puberdade coincidiu com a época em que a monarquia dos Habsburgo chegou ao fim e, assim, com um tempo que foi caracterizado pela vertigem do nascimento do Estado nacional, da república democrática, de uma confiança quase religiosa no progresso, na humanidade e na racionalidade científica, e com a época do nacionalismo, que ditava imperiosamente a orientação “longe de Viena, longe de Roma”.

Quando o papa dessa época rejeitou estritamente as exigências de numerosos reformadores vindos das fileiras do clero católico checo – como a eliminação do celibato, a democratização da Igreja, a introdução da língua vernácula na liturgia e a reabilitação de Jan

Hus –, isso abalou nos seus alicerces a Igreja Católica na Checoslováquia, durante alguns anos. Muitos crentes abandonaram-na, uma parte dos sacerdotes separou-se e criou uma Igreja nacional: a Igreja Hussita da Checoslováquia. Nessa época, também o meu pai, juntamente com outros liceais de dezoito anos, foram à residência paroquial em Taus, onde ele tinha nascido, para atuar no espírito da atmosfera revolucionária de então; porém, mais tarde, o deão desse tempo disse à sua mãe que ele aderira a esse protesto revolucionário por garotice, e que não tinha se inserido nos registros da Igreja.

Mais de meio século depois, escrevi a meu pai uma carta, um pouco antes da sua morte, do meu serviço militar, na qual eu lhe agradecia a sua sinceridade. Se ele me tivesse encaminhado para uma religião na qual ele próprio já não acreditava (como aconteceu em muitas famílias), eu teria tido muito mais dificuldade em encontrar o espaço livre para o meu próprio caminho, que, na altura em que eu já tinha dezoito anos, me levou à Igreja. Agradei ao meu pai porque ele fez muito mais pelo meu cristianismo do que teria feito se me levasse ao catecismo: mostrou-me, com a sua vida, com o seu amor, com a sua relação, o que significa a palavra “pai”, a qual desempenha, na fé cristã, um papel tão relevante. A partir dessa carta decorreu, novamente, meio século, e eu mesmo me tornei “pai espiritual” de muitas pessoas. Durante os anos em que acompanhei espiritualmente jovens convertidos, oriundos de famílias em que uma parte parental – muitas vezes, o pai – faltou, testemunhei repetidamente quão difícil lhes era recitar o Pai-nosso, porque para eles a palavra “pai” permaneceu vazia, não se preencheu com uma experiência positiva profunda e, muitas vezes, até estava lastreada por vivências lesivas e traumáticas.

Sigmund Freud viu na imagem de Deus uma projeção da experiência com o próprio pai. Tem razão, sem dúvida, ao dizer que a concepção de Deus como Pai está, amiúde, conectada com a

vivência do pai, à luz da psicologia. Penso, no entanto, que a junção da representação religiosa paternalista com a experiência pessoal do pai ilumina, hoje, sobretudo a difusão do ateísmo e dos seus fundamentos psicológicos, mais do que a formação da fé. Por detrás da rejeição, que ocorre frequentemente, do Deus Pai encontram-se, muitas vezes, problemas difíceis com o próprio pai, por vezes o seu repúdio, porque ele não cumpriu o que um ser humano inconscientemente espera de um pai.

Os meus pais eram, pois, mais cristãos culturais do que ateus. A sua biosfera cultural e espiritual era a sociedade secularizada. A secularização significou o afastamento da forma eclesial tradicional do cristianismo, mas não sua rejeição enquanto tal. O humanismo secular absorveu muitos valores do cristianismo e encarnou-os num novo contexto cultural. Por isso, ele é, antes de mais nada, um “filho indesejado” do catolicismo tradicional, e não o seu antípoda, e às suas oposições e confrontos com a forma eclesial do cristianismo seria até possível aplicar alguns modelos psicanalíticos da dinâmica das relações familiares, e não apenas o modelo simples de um conflito da racionalidade científica e do obscurantismo religioso. No humanismo secular oculta-se muito mais cristianismo do que os seus defensores gostariam de admitir.

O ateísmo, tal como a religião cristã, possui manifestamente um núcleo firme e duro e, em seguida, uma periferia; se pudéssemos representar graficamente as duas posições como dois pontos centrais escuros à volta dos quais se agrupam linhas circulares concêntricas cada vez mais claras e menos nítidas, então o humanismo secular se encontraria onde estas linhas circulares se interceptam. Ele possui provavelmente a mesma distância em relação à fé eclesial tradicional e ao ateísmo radical de muitos iluministas.

Chamo de “alguismo” uma forma do humanismo secular que ocorre com frequência – e vejo nele a religião mais amplamente

difundida no nosso espaço cultural. O credo desta religião (ou, se quisermos, deste diletantismo religioso, desta religião simplesmente montada em casa) reza assim: não acredito em Deus, não vou à igreja, mas “há algo acima de nós”. Esse “algo” pode, decerto, para um teólogo, entender-se como um desafio, e vale a pena ser interpretado.

## O nexu entre fé e razão

O agnosticismo e o humanismo secular, inclusive do “euomarxismo” heterodoxo, foram, para os teólogos católicos no período pré- e pós-concílio Vaticano II, um parceiro de diálogo muito apreciado. Na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* está codificada esta nova atitude da Igreja face ao ateísmo. Enquanto os ateus mais antigos eram, para a Igreja, pecadores e heterodoxos, e como causa do ateísmo surgia ou uma deficiência moral (um ateu não quer reconhecer Deus, porque de outro modo deveria acatar as suas exigências morais) ou uma insuficiência intelectual (um ateu não é capaz nem está disposto a compreender e aceitar as provas da existência de Deus), os ateus, hoje, na consciência dos católicos, aproximam-se da posição de irmãos separados, com os quais se pode ter uma ligação, não obstante todas as diferenças. Como causa principal do ateísmo declara-se, agora, o mau exemplo dos cristãos, o seu “antitestemunho”.

Um dos maiores passos rumo ao mundo dos agnósticos e dos humanistas seculares (“de uma sã laicidade”) foi dado, na Igreja Católica, por um papa que é habitualmente tido por muito conservador: Bento XVI. Assim como o teólogo evangélico Friedrich Gogarten fez uma distinção entre a secularização (fruto legítimo do bíblico “desencantamento do mundo”) e o secularismo (a interpretação ideológica unilateral da secularização), também Joseph Ratzinger/Bento XVI distinguiu cuidadosamente entre a ideologia do laicismo, que tenta expulsar a religião e o cristianismo do espaço público, e uma “sã laicidade”, que defende a legítima autonomia dos valores mundanos e da ordem mundana frente a uma tutela clerical e à tentativa de um controle ideológico.

No seu diálogo memorável com Jürgen Habermas em Munique, em 2004, o então Cardeal Ratzinger pedia e exigia o fim “da guerra

fria entre a fé e o racionalismo europeu”. Ele acentuava que a Igreja Católica aceita as regras do jogo de uma sociedade pluralista democrática, na qual a fé e os princípios morais dela derivados não podem ser impostos por outro poder, exceto a força da convicção dos argumentos. Existem valores nos quais se integram, por exemplo, os direitos humanos fundamentais, cujo respeito é a condição básica para a sobrevivência de uma sociedade livre, humanamente digna; e eles não podem ser abandonados e ficar entregues às disposições e sensibilidades políticas momentâneas ou às ideologias sedutoras. Por isso, Ratzinger prevenia contra um Estado que gostaria de se fazer fonte da verdade e do direito, e também contra uma “democracia sem valores”, que poderia conduzir a uma tirania da maioria. Esse diálogo de Ratzinger com Jürgen Habermas findava com o acordo e a convicção de que a fé cristã e o humanismo secular precisam um do outro, para conseguirem ultrapassar as suas próprias unilateralidades. Fé sem razão e razão sem fé podem ser perigosas.

Na sua conferência na Universidade de Regensburg, Ratzinger, já como Papa Bento XVI, afirmou que o laço entre fé e razão possibilitava o diálogo das culturas e das religiões e representava uma defesa e um obstáculo perante a violência, e que uma consequência lógica deste vínculo era o princípio fundamental da liberdade da religião e liberdade da consciência. Tanto a fé como a razão precisam, para a sua vida e para o seu desenvolvimento, do espaço da liberdade. Mais tarde, numa alocução em Praga, ele acrescentou que a atual cultura secular não se tornaria tolerante e racional se excluísse e recusasse a fé como legítima parceira do diálogo; pelo contrário, se tornaria vulnerável. Se ela se fechasse em si mesma, então se tornaria incapaz de levar a cabo uma das maiores tarefas da nossa época: introduzir o diálogo das culturas e das religiões num mundo globalizado. Em suas próprias palavras: “Uma razão que é surda perante o divino e empurra a religião para a

esfera das subculturas é incapaz do diálogo das culturas, de que tão urgentemente necessitamos”. Ele encara o vínculo da fé bíblica com a racionalidade da metafísica clássica a um casamento cheio de destino, e não dissolúvel.

Bento XVI encara o humanismo secular, que proveio do Iluminismo, e a mensagem da Igreja, não como concorrentes, mas como elementos constitutivos complementares da cultura europeia, como aliados contra o fundamentalismo e o irracionalismo. Em sua conversa com os jornalistas, durante o voo da sua visita a Portugal, declarou: “Nesses séculos de dialética entre Iluminismo, secularismo e fé, nunca faltaram pessoas que quiseram estabelecer pontes e criar um diálogo, ainda que, infelizmente, a tendência dominante foi a da contraposição e da exclusão de um e de outro. Hoje vemos que justamente esta dialética é uma *chance*; que devemos encontrar uma síntese e um diálogo profundo e de vanguarda. Na situação multicultural na qual todos estamos vê-se que uma cultura europeia que fosse unicamente racionalista não possuiria a dimensão religiosa transcendente; não seria capaz de entrar em diálogo com as grandes culturas da humanidade, que possuem, todas elas, esta dimensão religiosa transcendente, que é uma dimensão do ser humano. [...] Por isso, diria que a presença do secularismo é algo normal, mas a separação, a contraposição entre secularismo e cultura da fé é anômala e deve ser superada. O grande desafio deste momento é que ambos se encontrem e, desse modo, achem a sua verdadeira identidade. Como eu disse, esta é uma missão da Europa e uma necessidade humana nesta nossa história”<sup>[26]</sup>.

Já em vésperas da sua eleição como papa, ele tinha feito uma proposta interessante aos agnósticos, “aos nossos amigos descrentes”: enquanto os iluministas tentaram estabelecer normas morais, que vigorariam também no caso *etsi Deus non daretur* (“mesmo se Deus não existisse”), hoje, “quem não consegue

encontrar um modo de poder aceitar Deus”, poderia, pelo menos, aceitar Deus como hipótese e viver *velut si Deus daretur*, “como se Deus existisse”. Assim, no limiar do século XXI, um papa acaba por repetir a proposta que já Pascal apresentara aos seus contemporâneos céticos: apostai em Deus, nada perdereis.

## Os cristãos: bons ateus?

Será o ateísmo sempre inconciliável com o cristianismo? Ou existe igualmente um “ateísmo cristão”? O cardeal checo e teólogo jesuíta Thomáš Špidlík surpreendia, muitas vezes, os ateus com uma afirmação: “Também nós, cristãos, fomos ateus ao longo de 400 anos!” Nestas palavras, ele queria dizer que durante mais de três séculos os cristãos, no antigo ambiente pagão – assim como os judeus –, surgiam como ateus, porque rejeitavam a religião romana e a mitologia grega. Já dissemos que o ateísmo, em termos estritos, não é a rejeição de Deus, mas do teísmo, e que há muitas espécies de teísmo, muitos tipos de religiosidade que os teólogos cristãos, com razão, rejeitam como inconciliáveis com a fé cristã. O inimigo principal da fé cristã não é, pois, o ateísmo – no sentido da rejeição de determinadas representações e teorias de natureza religiosa –, mas a superstição, a idolatria, o culto dos ídolos. A fé bíblica sempre rejeitou estes como um sacrilégio, como pecado contra a fé. O ateísmo crítico pode assumir um papel iconoclasta, pode ser um aliado da fé na sua luta contra caricaturas e substitutos, contra as imagens demasiado humanas de Deus, que a fé bíblica proibiu de criar e venerar.

A idolatria é a absolutização de valores relativos. A fé num Deus único significa a recusa de politeísmo e, no nosso século, a recusa de pretensões não justificadas de muitas realidades terrestres ou de ideias humanas à veneração religiosa. Jesus surgiu como alguém que relativizou muitos valores, inclusive de uma série inteira de tradições e usos religiosos; parece que a única coisa que lhe parecia absoluta e divina era o amor. Não é de se admirar que, para os defensores estritos da fé bíblica, no mundo antigo, muitos cultos religiosos lhes parecessem “ateus”.

Mas, porventura, em geral, não será possível encontrar um tipo de religião vivida que seja inteiramente livre das características da idolatria e da superstição? Poderá a própria fé, que emana da tradição bíblica, lidar duradouramente sem imagens, sem nomes divinos e sem a linguagem da filosofia e da poesia? A própria Bíblia não foi escrita numa linguagem mitológico-poética? Ela não nos oferece muitas imagens e histórias tão sugestivas, que facilmente nos esquecemos de que nelas se lida *apenas* com imagens e metáforas? Paulo não entrou no bosque sagrado do areópago ateniense para iniciar a sua pregação junto de um altar que ali se encontrava e utilizar versos da poesia religiosa grega? Continuará a “fé nua” a ser o privilégio dos místicos, enquanto a teologia escolar a reveste com os conceitos da metafísica grega e o cristianismo popular com uma vestimenta variegada feita de fantasia, lendas e superstições? Todavia, quem é que decide sobre a extensão de elementos tirados da filosofia pagã na teologia e da superstição corrente em determinados tipos de cristianismo popular, com os quais se há de cobrir o rosto do Cristo dos evangelhos e o seu Espírito, de modo que tal religiosidade ainda tenha o direito de se chamar cristã?

Muitos teólogos protestantes radicais rejeitam a religião porque, com o seu conceito, designam o esforço sacrílego e insensato para chegar a Deus com as forças e os meios humanos, rejeitando-se assim, *de fato*, a condescendência de Deus para com o ser humano na sua palavra em Jesus Cristo, nesta dádiva imerecida da graça. Por isso, eles entendem a fé – a abertura à graça, à revelação de Deus na sua Palavra – como uma oposição à religião; o cristianismo é, por conseguinte, não religioso e antirreligioso. Karl Barth viu no Deus da religião – em pleno acordo com o ateísmo de Ludwig Feuerbach e os seus herdeiros – apenas a projeção humana e, por isso, uma blasfêmia. Para Dietrich Bonhoeffer, o “Deus poderoso” da

fantasia religiosa era uma antítese do Deus dos evangelhos, que se revelou na impotência de Cristo na cruz.

Os autores da teologia da morte de Deus, nos anos 60 do século XX, e aqueles que, entre os teólogos pós-modernos, algumas décadas mais tarde, a eles se religaram, esforçaram-se por descortinar o sentido profético radicalmente cristão da famosa expressão do “louco” de Nietzsche. Opinavam que já lhes “tinham crescido ouvidos” para a mensagem da morte de Deus; que aquilo que ocorreu nas trevas de Sexta-feira Santa só agora chegou à plena expressão, e que é necessário apreender e encarar a época secular como o *kairós*, como o tempo propício à fé cristã. O Deus antigo (ou o conceito metafísico e clássico de Deus) está efetivamente morto. No entanto, esta crise da religião abre novas e mais profundas possibilidades ao cristianismo, uma nova compreensão do Evangelho, um renovado seguimento de Jesus na autoentrega pelos outros. A única transcendência autenticamente cristã é a vida que se entrega em prol dos outros: esta doutrina de Dietrich Bonhoeffer, reforçada pelo seu próprio sacrifício no lugar de execução de uma prisão nacional-socialista, influenciou tanto a teologia da morte de Deus como a teologia da libertação.

O marxista heterodoxo Ernst Bloch escreveu uma frase provocadora: “Só um ateu pode ser um bom cristão, mas também só um cristão pode ser um bom ateu”. Bloch e Fromm inspiraram um dos meus professores na universidade e, mais tarde, meu colega Milan Machovec, um dos protagonistas do diálogo marxista-cristão dos anos de 1960, autor de obras como *Jesus para marxistas* e *Marx para cristãos*. A ironia do destino quis que este marxista humanista, perseguido pelo regime comunista após a ocupação soviética em 1968, se tornasse organista numa igreja de Praga. Depois do seu regresso à universidade, a seguir à queda do regime, passávamos juntos, todas as quintas-feiras, a pausa entre a sua e a minha aula. “Atormenta-me sempre a ideia de, no universo, haver

algo que corresponda à nossa razão humana”, disse-me ele, num dos nossos últimos encontros.

Se o ateísmo inspirado por Nietzsche tiver razão e o Deus no além, que habita algures nos bastidores da natureza e da história, se tiver realmente desvanecido de uma forma irrecuperável, então seremos nós, seres humanos, obrigados a assumir a solidão cósmica, a renunciar ao grande Tu, que seria um interlocutor futuro e compreensível do nosso eu? A tentativa de colmatar este espaço vazio com especulações sobre extraterrestres, nos antigos e mais recentes mitos e filmes, não podem, obviamente, silenciar a nostalgia humana desse Tu.

A representação de Deus como uma “hipótese científica para a explicação da origem do universo”, contra a qual energeticamente lutam Dawkins e os seus seguidores, e a concepção igualmente ingênua de um Deus nos bastidores, de um Deus como um “ser entre seres” (mesmo se for “o Ser supremo”), já não são provavelmente sentidas como necessidades por muitos cristãos atuais (incluindo-me); tenho a impressão de que, em geral, já há muito a deixaram para trás, pelo que os “novos ateus”, com o seu alarido absurdo, conquistam uma porta já há muito aberta. Mas que deus se encontra por trás desta porta?

Compreendo, todavia, a pergunta ansiosa se o colapso das antigas representações abrirá realmente um novo caminho para o Deus da fé cristã, ou se a expulsão do paraíso da religiosidade tradicional não só irá expor a nossa nudez vulnerável, mas também nos arrojara para uma solidão gélida e para as trevas, “longe de todos os sóis”.

## O cristianismo: a religião do paradoxo

Como já fiz referência, o cristianismo outrora se abriu para mim como a religião do paradoxo. Escolhi para mim a sua versão católica como lar espiritual, porque ela opunha ao protestante *sola*, “só” (só a fé, só a graça, só a Escritura) o princípio católico do *et... et* (e... e), do não só, mas também.

Um dos paradoxos do cristianismo, tal como eu o compreendo, possibilita realizar aquilo a que aspiravam Nietzsche e Jung: abarcar a totalidade da realidade, não só a luz do dia, mas também a escuridão da noite. Sim, a minha compreensão do cristianismo possibilitou-me aceitar não apenas a verdade da fé, mas igualmente uma certa verdade da descrença – a experiência do trágico e da absurdidade como uma descrição verídica de um mundo desgarrado pelo pecado. Já os antigos Padres da Igreja tinham visto no Ulisses amarrado ao mastro uma imagem e um símbolo de Cristo crucificado. Se “pela cruz de Cristo estou crucificado para o mundo” (Gl 6,14), então posso ouvir o canto das sereias – também das que veem a tragédia do mundo – sem cair no perigo de naufragar tragicamente. A “verdade da noite” pode fascinar com demasiada força um ser humano e empurrá-lo para a melancolia e a resignação<sup>[27]</sup>. Mas não querer ver as sombras, as dores e os mistérios obscuros do mundo e da existência humana, banalizar o mistério do mal e do sofrimento significaria permanecer preso nas águas pouco profundas de um otimismo barato. Sempre me foi estranho o cristianismo na figura de um sistema ideológico fechado e sem contradição, ou de uma religião superficialmente risonha, de respostas baratas e simples às complexas questões da vida. Se desejo ser um autêntico discípulo de Cristo, não posso tapar os ouvidos perante o grito doloroso de Jesus na cruz. Da fé espero não

só respostas, mas também a coragem de persistir no espaço aberto da pergunta, na nuvem escura do mistério.

Entender e viver assim o cristianismo se tornou possível para mim através da convivência e da conjugação do ritmo do ano litúrgico e da leitura cíclica das narrativas bíblicas na liturgia. Aqui alternam o tempo de jejum e a Páscoa, o Advento e o Natal, a luz no Monte Tabor e as trevas no Jardim de Getsêmani, o presépio e a cruz, a cruz e a ressurreição. À pergunta de Pilatos, não respondo com um ceticismo relativista face à verdade, mas com a referência à profundidade inesgotável e à multiplicidade da verdade do cristianismo: a verdade da Sexta-feira Santa é diferente da verdade da manhã da Páscoa – e, no entanto, ambas pertencem à verdade da vida.

## Dúvidas da idade

Hoje não buscamos Deus nas vastidões cósmicas; basta-nos que Ele habite conosco nas narrativas que a Bíblia e a tradição nos transmitem. A dinâmica do ano litúrgico e, ademais, o ritmo da minha própria vida tornaram-me possível descobrir a riqueza e a multiplicidade das narrativas bíblicas. A mesma história ressoa de modo diferente quando é ouvida como criança, como adulto ou como ancião.

Sim, também a idade proporciona uma nova perspectiva na leitura da Bíblia e na experiência da fé. “Quanto mais velha sou, tanto mais Deus está, ao mesmo tempo, mais perto e mais longe de mim”, disse-me certa vez uma religiosa já de idade avançada. Na época não compreendi. Tinha vinte anos. Mergulhava no entusiasmo de um convertido, no assombro sobre os primeiros passos nas viagens de descoberta dos mistérios da fé, até então ocultos. Alegrava-me por tudo o que ainda havia à minha frente nessas viagens. E, de fato, a aventura da busca de Deus e a jubilosa descoberta do sentido dos vestígios que Ele nos deixou encheram grande parte do ulterior meio século da minha vida. Só a idade me permitiu apreciar a sabedoria amarga do Livro do Eclesiastes, experimentar e sentir a vertigem que Jó captou quando o Senhor lhe falou do meio da tormenta e lhe mostrou a incompreensibilidade abissal da vida e do mundo. Sim, isso me permitiu compreender aquela frase sobre a ausência de Deus que outrora tinha ouvido da boca da religiosa.

No meu único encontro com um dos maiores teólogos do século XX ouvi dele que, no fim da sua vida, prestava assistência numa residência sênior: “Por que ainda ninguém escreveu acerca das dúvidas religiosas profundas a que tantas pessoas idosas estão sujeitas?”

O tempo da juventude termina no momento em que nos abandona a ilusão originária de sermos imortais e de podermos realizar na vida tudo aquilo que sonhamos. O provérbio checo “Esqueci-me disso como da morte” é característico; a nossa morte habita conosco na morada do esquecimento. A idade faz saltar esse tema do lusco-fusco dos problemas reprimidos, das lembranças postas de lado e das questões interditas. A morte olha-nos por cima do ombro como o cavaleiro na conhecida gravura de Albrecht Dürer.

A morte não nos diz respeito; pois enquanto existimos, a morte ainda cá não está, e quando a morte chega, nós já não existimos. Esta sentença ingênua de Epicuro é eliminada e reduzida a nada com a ingenuidade da juventude. Ainda estamos aqui, mas a nossa morte já está em nós como tema importuno e também como questão: *Não existiremos* realmente quando a morte estiver aí?

Não só o ser de Deus e o ser após a morte, mas também o nosso ser e o nosso não ser são um grande mistério. Sabemos o que significa o ser dos entes objetivos no mundo e, durante a nossa vida, descobrimos, pouco a pouco, o que significa o nosso existir humano, o nosso “estar-aí”, o nosso estar-presente no mundo e no tempo. Pressentimos que a nossa morte porá à prova radicalmente o modo do nosso ser, aniquilará a nossa existência na forma do nosso estar presente no mundo, e que ela será o fim do nosso ser enquanto ente no meio dos entes. Só esse momento comprovará se ainda somos algo de diferente, se ainda seremos outra coisa. “Agora, somos filhos de Deus, mas ainda não foi revelado o que seremos”, diz misteriosamente a Escritura.

Que seremos? Poderá a nossa fé transmutar a angústia que emana desta pergunta em serena expectativa, ou até num alegrar-se da morte e da vida após a morte, da qual falaram tantos santos? Não passaram eles, por vezes, desta sua jubilosa quietude para os cerrados e obscuros desfiladeiros da angústia e da dúvida, tais

como os conhecemos? Eles também teriam conhecido momentos como os que viveu Teresa de Lisieux na sua longa agonia, ao reconhecer: ocorrem-me os pensamentos dos piores ateus? E poderemos igualmente compreender uma outra das suas declarações, a saber, que a fé a abandona, mas que o amor, apesar de tudo, permanece? Tudo passará, já ensinava Paulo, só o amor permanece (cf. 1Cor 13,8). Sobreviverá o amor também às outras duas “virtudes teologais”?

Sim, a partir da experiência de muitas provas e crises, podemos, sem dúvida, representar uma “fé nua”, da qual fala a mística barroca. Mas seremos capazes de representar um “amor nu”, um amor defraudado do seu objeto, quando as certezas da fé, mais ainda, o próprio Deus, se escondem e acoitam na escuridão? Será essa a lonjura de Deus que nem sequer a sua proximidade exclui? Será esse o paradoxo de que falava aquela velha religiosa?

Já escrevi acerca da unidade paradoxal da transcendência e imanência divinas, da infinita distância e incompreensibilidade e também da infinita proximidade. Vemos e compreendemos o que se contrapõe a nós, o que se encontra diante de nós como objeto. Mas Deus não existe *no mundo dos objetos*. (Só com este aditamento pode um teólogo subscrever a frase da qual o ateísmo extrai uma parte, a saber, “Deus não existe”.) Procurei-te fora, mas Tu estavas no meu íntimo, diz Santo Agostinho, orante. Talvez só a morte liberte este “íntimo” na profundidade do nosso eu, quando ela nos arrancar de tudo aquilo com que, amiúde, nos identificamos e a que nos agarramos, embora tudo isso pertença apenas àquele “fora”, à superfície da nossa vida, ao nosso mundo, mas não ao nosso Si-mesmo, ao nosso eu real, verdadeiro e insubstituível. Talvez só a morte consiga efetuar a saída do ego para o Si-mesmo, essa saída que é o conteúdo e a meta da vida espiritual. Talvez só na morte ou por detrás da porta da morte veremos o nosso eu na sua plena verdade.

A eternidade pela qual anseia a alma humana é a presença eterna, a libertação da tristeza que está ligada ao passado e da angústia que está associada ao futuro. É assim que John S. Dunne, no seu último livro, escrito pouco antes da morte, interpreta a frase de Dag Hammarskjöld: “Por tudo o que foi, obrigado! A tudo o que há de vir, sim!” Sim, se a nossa vida espiritual traz algum elemento consolador diante das dúvidas da idade, esse é, então, o conhecimento de que já aqui e agora, ao vivermos real e plenamente no presente, está conosco, de uma certa forma, não só a morte, mas também a eternidade de Deus.

---

[26]. Disponível em <http://ow.ly/iyR130dW4Og>

[27]. Cf. NIETZSCHE, F. *Assim falava Zaratustra*, parte III, cap. 91 [“O canto do sonâmbulo”].

# Da insensibilidade religiosa à busca espiritual

A imagem ansiosa do ateísmo

Anselm Grün

## De banal a militante

Quando passamos os olhos pela nossa sociedade deparamos com diferentes formas de ateísmo. Existe o ateísmo do dia a dia, autossatisfeito, que não se preocupa com a questão de Deus. Contenta-se em responder às questões quotidianas do prazer, do êxito, do dinheiro, do domínio do quotidiano. Sonega-se a questões mais profundas. Basta entregar-se ao consumo e ao que hoje está *in*, na moda, ao teor e à forma de vestir, ao que se há de expressar e exteriorizar no *lifestyle* [estilo de vida]. É um ateísmo superficial, o quotidiano raso e leviano, a recusa de arrostar questões mais profundas. Esta forma de ateísmo induz à banalidade da vida.

Existe, depois, o ateísmo que se resguarda das representações de Deus excessivamente concretas. Há o ateísmo da procura, que busca o mistério do ser humano, o mistério do mundo. Este ateísmo está inteiramente aberto a Deus, mas protege-se das imagens de Deus demasiado palpáveis. Este tipo de ateísmo é um desafio permanente para cada cristão. E é bom que entremos em diálogo com tais ateus buscadores. Eles obrigam-nos a questionar e a escrutinar as nossas próprias imagens de Deus e a buscar o Deus que resiste às perguntas dos ateus.

Embatemos, ademais, no ateísmo militante, que injuria os crentes por terem permanecido infantis. Hoje, o ateísmo militante serve-se sobretudo do argumento de que as religiões são culpadas por todas as guerras neste mundo. O ateísmo militante mostra e prova que as pessoas não conseguem esquivar-se à questão de Deus. Quem a ele adere vocifera e protesta de modo tão veemente contra os crentes, porque ele próprio está inseguro. Experimenta no seu coração a dúvida se não haverá algo na pergunta acerca de Deus. Joseph Ratzinger diz que também o ateu é, sem cessar, atormentado pela dúvida de saber se a sua explicação do mundo

será realmente consonante e adequada: “Assim como o crente se sabe constantemente ameaçado pela descrença e deve aceitá-la como sua tentação permanente, assim também a fé, para o descrente, continua a ser uma ameaça e uma tentação do seu mundo aparentemente fechado para sempre”<sup>[28]</sup>. E cita então a história judaica apresentada por Martin Buber:

Um dos iluministas, um homem muito erudito, que tinha ouvido falar do rabino de Berdychiv, foi procurá-lo para também com ele, como era seu hábito, disputar e refutar os seus argumentos antiquados em prol da verdade da sua fé. Quando entrou no estúdio do *zaddik*, viu-o com um livro na mão em reflexão fervorosa, caminhando de um lado para o outro. O rabino não se deu conta do recém-chegado. Por fim, ficou de pé, olhou-o de relance e disse: “Mas talvez seja verdade”. O erudito reuniu em vão toda a sua certeza e segurança, mas tremiam-lhe os joelhos, tão assustador era presenciar o *zaddik* e ouvir a sua lisa e singela sentença. Mas o rabino Levi Jizchak virou-se, então, para ele e disse-lhe com toda a serenidade: “Meu filho, os grandes da Torá, com os quais discutiste, gastaram contigo as suas palavras e, quando os deixaste, riste-te a seu respeito. Eles não conseguiram, para ti, pôr em cima da mesa Deus e o seu reino, e também eu não posso. Mas, meu filho, pensa bem, talvez seja verdade”. O iluminista reuniu todas as suas forças para replicar, mas aquele temível “talvez”, ressoando incessantemente nos seus ouvidos, quebrou a sua resistência<sup>[29]</sup>.

## Teísmo anônimo no ateísmo

Nos anos de 1960, Karl Rahner ocupou-se do fenômeno do ateísmo. Ele também distingue formas diferentes. Mas os nomes que lhes atribui divergem das três formas que, a partir da minha própria experiência, acima descrevi. Para Rahner, uma das formas proveio da secularização. No mundo, isso não se dá pela falta de Deus. Deus não se apresenta perante um mundo ruidoso. Diz ele: “O ateísmo da secularização deve, pois, ser tratado de modo inteiramente diferente do que acontece, por exemplo, com o ateísmo de um pessimismo trágico, o qual declara que, depois de Auschwitz, já não é possível acreditar em Deus; ou então com um ateísmo que é apenas o receio de tematizar a referência transcendental do ser humano ao mistério absoluto, na e para além da sua existência, que tão só receia orar a um deus quando se começa a falar de Deus e a inseri-lo no cálculo da sua vida; que, por respeito diante de Deus, prefere permanecer honesta e corajosamente sem Deus e no deserto silencioso da própria existência, no qual não se encontra algo como Deus, mais ainda, nem tal se pode buscar, se Deus houver de permanecer Deus”<sup>[30]</sup>.

Segundo Rahner, não pode haver um ateu puro e simples, porque, “no caso, nem sequer pode existir um ateu declarado, em virtude do teísmo transcendental anônimo e atemático”<sup>[31]</sup>. Esta proposição de Rahner só é compreensível se acatarmos o seu princípio transcendental: ele parte do fato de que o ser humano, em tudo o que pensa, já pensa sempre para lá do objeto concreto, rumo a um horizonte absoluto que, em última análise, é Deus. Para Rahner, não há existência humana “em que não aconteça um encontro com Deus, pelo menos anônimo, atemático, transcendental (ou seja qual for a designação que se dê ao que se pretende dizer). Com efeito, onde uma verdade se estabelece e se afirma de modo

absoluto, também Deus é dado como necessidade transcendental, embora talvez de forma totalmente anônima, mesmo quando esta pessoa não consegue tematizar e expressar esta implicação transcendental, ou quando ela, por livre culpa, se recusa e fecha a este mistério radical da sua existência”<sup>[32]</sup>.

Rahner refere-se, em seguida, a um ateísmo de insensibilidade e indiferença religiosa. Este último diz respeito aos seres humanos que não têm antenas para Deus. E ele aduz, ainda, um ateísmo de intensa reflexão teórica e um ateísmo militante<sup>[33]</sup>. Antes, as pessoas tinham um conceito natural de Deus, ainda que esse conceito não tivesse muito a ver com o Deus real. E ao desaparecer tal conceito não ocorre uma grande mudança na situação do ser humano perante Deus: efetivamente, cada pessoa, no seu íntimo, está referida a Deus, mesmo se isso hoje não se expressa com a palavra “Deus”<sup>[34]</sup>.

Rahner apelida de “trivial” o ateísmo da secularização: “Como a atitude ou o horizonte espiritual e vital daqueles que, pelas mais diversas e muito compreensíveis razões, ainda não chegaram, de uma forma objetivante explícita e conceitual, a olhar para além das conexões funcionais dos momentos singulares da sua existência e do mundo e a expor-se ao mistério absoluto que originariamente, mas também de modo tácito, engloba o todo do mundo, em cujo seio unicamente eles se movem”<sup>[35]</sup>.

Rahner, para convencer os ateus, não dá importância a nenhuma prova teórica de Deus. Julga mais importante uma iniciação, introdução a uma experiência originária de Deus. Em sua opinião, não se deve mostrar apenas teoricamente ao ateu a sua relação transcendental a Deus, mas indicar ao ser humano concreto “onde, de forma anônima e inadvertidamente na sua vida, quer queira quer não, pode fazer esta experiência. Então, a afirmação da possibilidade e da necessidade de introdução numa experiência

originária de Deus deixa de ser um palavreado vazio”<sup>[36]</sup>. O pressuposto para esta iniciação é o seguinte: “Os que anunciam o teísmo explícito deveriam passar pelos desafios e protestos de que nascem as diferentes formas do ateísmo e, sobretudo, do ateísmo de secularização”<sup>[37]</sup>.

## O ateísmo sofredor

Bernhard Welte, o filósofo da religião católico, distingue quatro formas de ateísmo<sup>[38]</sup>: 1) O ateísmo *negativo*: é inexistente a busca de Deus. O ser humano está tão ocupado com a investigação do mundo, que nem sequer levanta a questão de Deus. 2) O ateísmo *crítico*: o pensamento seguro de si derruba e elimina Deus. O ateísmo crítico rejeita o Deus que se pode conhecer e definir claramente, mas não o mistério por detrás de todas as coisas cognoscíveis. 3) O ateísmo *militante*: o ser humano quer ser o próprio Deus. Welte vê na vontade de poder a verdadeira razão para esta forma do ateísmo: “O *pathos* da liberdade ilimitada não consegue suportar o Deus que estabelece fronteiras e limites”<sup>[39]</sup>. 4) O ateísmo *sofredor*: o ser humano duvida no sofrimento. Esta forma de ateísmo pergunta: “Poderá existir um Deus, quando o mundo por Ele pretensamente criado está tão cheio de sofrimento e injustiça?”<sup>[40]</sup>

Nas conversas com as pessoas, deparei sobretudo com este ateísmo “sofredor”. Nele já não se consegue acreditar em Deus, porque na vida ocorreram muitos reveses e fiascos. Um homem perdeu a sua mulher devido a um cancro. O seu filho suicidou-se. Não foi só a dor que afastou este homem de Deus, mas simplesmente a falta de sentido da vida: que sentido existe na morte prematura de uma mulher, no fato de um jovem já não querer e poder viver? No diálogo com a pessoa magoada não se deve afirmar, de modo precipitado, que o sofrimento tem um sentido, e que no sofrimento devemos sentir-nos apoiados por Deus. Para quem sofre, tais palavras são vazias. Devo, antes de mais nada, suportar com ela a absurdidade do sofrimento, devo tolerar a sua dúvida e rebelião para, em seguida, interrogar a mim próprio: Que significaria para mim a fé nesta situação? Conseguiria eu, apesar de

tudo, persistir na fé? E que Deus é este que me pede tal sofrimento? Karl Rahner é da opinião de que devo aguentar a incompreensibilidade do sofrimento e buscar nele a incompreensibilidade de Deus. E então talvez possa, após a rebelião e a dúvida, entregar-me e mergulhar, em qualquer altura, na incompreensibilidade de Deus e confiar que nela encontro o seu amor inconcebível.

## Demandar o mistério absoluto

Também encontrei o ateísmo numa forma cuja raiz reside na desilusão em relação a pessoas crentes. Quando alguém, por exemplo, teve más experiências com a Igreja. Assim aconteceu com uma jovem acólita, cheia de entusiasmo. No entanto, quando ela não satisfez o desejo do pároco, este injuriou-a, e a sua imagem de Deus ruiu. Se este sacerdote, que pregava de forma tão piedosa, era assim tão descontrolado, então toda a fé não tem sentido algum. E ela afastou-se de Deus. Mas, a rigor, este afastamento de Deus era a sua forma de sentir a agressividade face ao pároco. Muitas vezes, são razões pessoais que levam alguém a não mais poder acreditar em Deus. Se aqueles que anunciam a fé merecem o descrédito, então alguém os castiga afastando-se igualmente de Deus.

Muitos que se desviaram de Deus e saíram da Igreja voltam-se de novo para ela no meio da vida, regressando então à fé. Mas ocorre ainda outro fenómeno, a saber: há pessoas na velhice que começam a duvidar de tudo aquilo em que até então tinham acreditado. Começa-se pela dúvida na vida eterna e termina-se na questão de saber se Deus, de fato, existirá. De repente, tudo parece vazio. Reconhece-se que, até então, se andou atrás de uma miragem. O ceticismo dos anciãos está muito difundido. Por vezes, esse ceticismo põe simplesmente em questão a antiga certeza. É um desafio indagar de novo o que significam as antigas afirmações relativas a Deus. Mas existe igualmente uma atitude em pessoas de idade que se enraizaram no seu ceticismo, que já não pretendem estar incertas em relação a Deus.

Depois, encontro cada vez mais seres humanos que simplesmente não experimentaram qualquer socialização religiosa. Fico frequentemente espantado quando pessoas da antiga

República Democrática Alemã me contam que foram educadas de uma forma inteiramente arreligiosa. Não era apenas a propaganda socialista que pretendia ridicularizar a fé. Mas não havia, pura e simplesmente, qualquer atmosfera religiosa. Não se falava de Deus. Não se contava com Ele. Tudo isto é, para elas, um mundo estranho. Muitas instalaram-se e encaixaram-se num mundo superficial. Já tinham muito o que fazer com os seus problemas no local de trabalho, na família, no Estado, e não sentiam a necessidade de buscar Deus ou de descobrir nele ajuda para a sua vida. Bastava-lhes a luta pela existência quotidiana.

E este clima arreligioso não impregnava apenas a antiga RDA. Também no Ocidente lidei cada vez mais com pessoas jovens que não tiveram qualquer socialização religiosa. Não têm qualquer ligação com a Igreja. Os seus pais nada lhes diziam acerca de Deus; não iam ou não vão ao culto divino, e proibem até que elas, como crianças, expressem, por exemplo, o desejo de se tornarem acólitos. As crianças não encontram nos pais nenhum apoio para a sua busca de Deus; pelo contrário, os pais demonstram-lhes, pela vida, que Deus não é necessário para viver. Não sabemos como é que esta geração, que hoje cresce sem Deus, se comportará dentro de vinte anos. Existe o pressuposto fundamentado de que círculos cada vez mais amplos se afastam da Igreja, e também de Deus.

Há, sem dúvida, entre as pessoas que se afastaram da Igreja, também muitas que prosseguem na busca de uma espiritualidade pessoal. Frequentam cursos de meditação, leem livros esotéricos, interessam-se pelos anjos e pelas forças terapêuticas espirituais, estão abertas ao divino e, claro, têm um anelo espiritual. A questão é como poderemos nos achegar a estas pessoas que buscam, e como poderemos tocar o seu coração. Muitas vezes, elas têm uma imagem de Deus muito vaga. Mas, em todo caso, estão abertas à transcendência. Se eu seguisse a teologia de Karl Rahner, então levaria a sério a sua busca do mistério e de dialogar com elas, para

que ficassem sabendo: no fundo, busco o mistério absoluto que se revelou a nós, seres humanos, em Jesus Cristo, que se tornou visível e experimentável no homem Jesus, que viveu há dois mil anos e nos deixou palavras que abrem o nosso coração e o nosso entendimento ao mistério da nossa vida, e, deste modo, ao mistério de Deus.

---

[28]. RATZINGER, J. *Auf Christus schauen* – Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe. Friburgo, 2006, p. 22.

[29]. Ibid., p. 23. • BUBER, M. *Werke*, III. Munique/Heidelberg, 1963, p. 348.

[30]. RAHNER, K. *Schriften*, 9. Einsiedeln, 1970, p. 181s.

[31]. Ibid., p. 185.

[32]. Ibid., p. 187.

[33]. Cf. *ibid.*, p. 189.

[34]. Cf. *ibid.*, p. 191.

[35]. Ibid., p. 192s.

[36]. Ibid., p. 195.

[37]. Ibid., p. 196.

[38]. Cf. WELTE, B. *Der Atheismus*: Rätsel, Schmerz, Ärgernis. Friburgo, 1978, p. 6-15.

[39]. Ibid., p. 12.

[40]. Ibid., p. 13.

# A dedicação à busca

Apesar de todo o anseio de quietude, um desamparo peculiar não é apenas próprio das pessoas de hoje, que buscam e valorizam as ofertas de sentido, mas surge também como característica de uma religiosidade que, porventura, sabe dos vestígios da felicidade supraindividual, mas não gosta de se acomodar em sólidas moradas, pias e devotas. Em intrigante solidariedade, crentes e descrentes entregam-se à busca, fazem a experiência de uma irmandade na procura, sondam e ensaiam perspectivas para as viagens da sua vida. Em todo o caso, os que buscam a partir de diferentes orientações têm muita coisa em comum.

Por outro lado, os que temem pela sua identidade, encapsulada como uma herança espiritual contrária, tendem com demasiada facilidade – e até com violência – a excluir como dissidentes os que se encontram à procura em comunidade ardente e intensa.

A busca ao longo da vida é igualmente exigente, requer coragem, conhece despedidas e perdas, mas também sabe alguma coisa de um ganho frágil e de respostas libertadoras. Os que buscam e questionam não atiram bombas; atribuem também ao outro, durante o caminho, uma porção de verdade. Vida em fragmento! A verdade de que se pode viver, enquanto obra imperfeita, mostra-se através de um espelho como manifestação, a plenitude está sempre por chegar.

A libertação para a busca – livrar-se de “divindades multiformes”, assim lhe chama este livro – seria o passo decisivo para romper com a autorreferência quotidiana, para sair da reclusão saturada e das diretrizes ideológicas. Os que buscam obtêm um faro, abandonam repetidamente o habitual e familiar e conhecem uma força doada e que aumenta ao longo do caminho, sentida justamente como divina, para se postarem frente à vida abissal. A fé enquanto busca gira incessantemente em torno da referência e alusão, reciprocamente iluminadora, de caminho, verdade e vida.

# Farejar Deus

Anselm Grün

## Buscar e pressentir

A palavra alemã *suchen* (procurar ou buscar) provém da raiz indo-europeia *sag*, que significa “seguir o rasto farejando”. A palavra refere-se originalmente ao cão de caça que capta a trilha do animal por ele perseguido, seguindo o rasto até o encontrar. À busca pertence o sentir e o farejar. O termo *spur* (vestígio, rasto) provém também da linguagem da caça. O cão de busca segue os vestígios que a caça deixa atrás de si no terreno. Se estas duas palavras se referirem à busca dos seres humanos, então as pessoas que buscam são as que farejam algo, que pressentem alguma coisa do mistério de Deus que as rodeia. Não conhecem Deus, tal como o cão não vê a caça. Mas o cão pressente algo. Fareja o cheiro da caça. E vê igualmente o rasto que o animal deixou na terra. Ver e cheirar são os dois sentidos que estão ligados e associados à busca e ao pressentimento.

As pessoas que buscam farejam que algo existe, que é maior do que elas próprias, pressentem o mistério. Advertem os vestígios da beleza na criação. Veem os sinais da inteligência quando estudam as plantas, os animais e as suas condutas. Reconhecem aí os indícios de algo que as ultrapassa. A filosofia grega elaborou para esta busca dois conceitos: “conhecer” e “apalpar”. Paulo escreve na Carta aos Romanos: “O que de Deus se pode conhecer está à vista deles, já que Deus lho manifestou. Com efeito, o que é invisível nele – o seu eterno poder e divindade – tornou-se visível à inteligência, desde a criação do mundo, nas suas obras” (Rm 1,19s.). O grego diz, aqui, que o olho da razão vislumbra a realidade invisível de Deus (*nooumena kathorathai*). A tradução latina traduz ambos os conceitos por *intellecta conspiciuntur*. Olha-se, conhece-se, compreende-se com o entendimento e, ao mesmo tempo, vê-se. O que vemos também compreendemos. E o entendimento, naquilo

que vê, pode reconhecer o Criador. É um discernir do entendimento, do intelecto, que vê por dentro aquilo que se lhe apresenta a partir de fora. Paulo diz, a propósito dos seres humanos, que todos eles reconheceram Deus, mas “não o glorificaram nem lhe deram graças, como a Deus é devido” (Rm 1,21). Cada pessoa que busca pode, segundo Paulo, reconhecer Deus nas obras da criação.

## Apalpar

O Evangelista Lucas, que também é autor dos Atos dos Apóstolos, associa o buscar ao tato. No discurso no Areópago, Paulo diz acerca dos seres humanos: “Que os homens procurem a Deus e se esforcem por encontrá-lo, mesmo tateando, embora não se encontre longe de cada um de nós” (At 17,27). Para Lucas, que é de todos os escritores do Novo Testamento o que melhor conhece a filosofia grega, a tarefa de cada ser humano é buscar Deus. A busca, para ele, tem lugar através do tato. Quando apalpo e afago as flores, as árvores, os animais, a pele do ser humano, toco com as minhas mãos o mistério de Deus. No tatear experimento algo do Espírito de Deus. O tato é mais emocional do que o ver. Indica uma percepção intensa da presença de Deus nas coisas deste mundo, um estar na proximidade de Deus que nos rodeia. Desta proximidade salvífica e vivificante de Deus, diz Lucas: “É nele que vivemos, nos movemos e existimos” (At 17,28).

Por isso, em tudo o que tocamos estamos rodeados do próprio Deus. Podemos farejar Deus. Aqui, além do olfato e da visão, menciona-se ainda o sentido do tato. Quem realmente apalpa o que lhe é oferecido pressente em tudo o que toca o amor de Deus e o mistério divino. É interessante que justamente os gregos, entre os quais se pode contar Lucas e dos quais se dizia que eram homens do entendimento, viam o tato como caminho importante da busca e da experiência de Deus. Se eu atender plenamente aos meus sentidos, então despontará para mim o que reside para além de todos eles. Quando apalpo conscientemente a erva e as flores, aflora diante de mim o mistério da beleza. E no mistério da beleza encontro o belo originário que, para a filosofia platônica, é, em última análise, Deus.

## A busca nunca termina

Jesus promete, a quem busca, que também há de encontrar: “Pedi e ser-vos-á dado; procurai e achareis; batei e não de abrir-vos” (Lc 11,9). A palavra grega para buscar, *zetein*, inclui o buscar, o indagar e também o perguntar. O mesmo se passa com a palavra latina *quaerere*, que significa, ao mesmo tempo, buscar e interrogar. Buscar Deus significa, pois, perguntar por Ele, fazer as perguntas corretas, pesquisar o que se passa com o mundo e como podemos compreender esse mundo. Quem assim busca e interroga encontrará o que buscou. A palavra latina para encontrar, *in-venire*, significa originalmente: chegar a algo, deparar com alguém ou com algo, entrar em alguma coisa, acercar-se de alguém. Na palavra de Jesus, o buscar está ligado ao bater à porta. E o encontrar está associado ao abrir. Se eu chego a alguma coisa, então foi aberto para mim um novo horizonte. Descubro então, de repente, uma amplidão, um mistério, que é maior do que eu próprio. Encontrar não significa, pois, que eu achei o que procurava, o tesouro, os óculos, e que posso recolher para mim. Em contrapartida, encontrar significa que eu achei o vestígio de Deus, e que este achar me motiva para continuar a procurar.

São Bento concebe o monge como alguém que busca Deus ao longo da sua vida. Por isso, o monge não encontrou Deus; deve apenas, reiteradamente, encontrar o vestígio de Deus na sua vida. E isto impele-o a buscar sempre mais, até encontrar realmente Deus.

Os antigos monges também ilustraram esta busca de Deus com uma imagem que tiraram da caça. Eis o seu sentido: um cão, que tem no seu nariz o rasto da lebre, segue este rasto através de todos os arbustos possíveis, através de cardos e espinhos, até apanhar a lebre. Os outros cães, que apenas veem como o cão persegue a lebre, seguem o cão, mas logo que surgem no caminho arbustos

espinhosos voltam para trás. Por isso, os monges aconselham-nos a captar no nosso nariz o vestígio de Deus e, em seguida, que não nos desviemos dos espinhos para seguirmos este rasto até obtermos uma experiência efetiva de Deus. Mas esta experiência de Deus nunca termina; impele-nos, de novo, a seguir os indícios de Deus até podermos ser um só com Ele.

Quem procura está no caminho para Deus. A busca liga os ateus e os teístas, os descrentes e os crentes. Dos crentes, que julgam já conhecer e possuir Deus, importa fazer pessoas que novamente o buscam. E dos ateus indiferentes é necessário fazer ateus que se lancem na procura. As pessoas buscadoras encontram-se na sua demanda, entendem-se umas as outras. No entanto, interpretam de modo diferente a meta da sua busca. O crente já viu a lebre que persegue. O ateu tem apenas no seu nariz o cheiro da lebre. Mas ambos seguem o mesmo caminho e, neste caminho, podem correr juntos e fortalecer-se um ao outro. Quando a lebre – portanto, Deus – assoma realmente, então ambos se admiram e assombram. Ele terá sempre um aspecto diferente daquilo que os cristãos e os ateus tinham concebido e imaginado. Mas, depois, ambos acatam o mistério do Deus incompreensível. Inclina-se perante Ele, sem querer arrebatá-lo para si mesmos.

## Buscar e perguntar

À busca é inerente, como se afirmou, a pergunta. Como seres humanos, também somos seres que sempre interrogam. Questionamos os outros, questionamos a vida, Deus. Mas, como pessoas, também nos deixamos questionar pelos outros, que julgam criticamente o que fazemos. Nós, crentes, aceitamos ser postos em questão pelos ateus. Levantar uma questão significa, diz-nos a língua alemã, abrir um sulco. Quando anuímos a ser postos em causa na nossa fé, então permitimos a abertura de um sulco no campo da nossa alma, e neste sulco pode rebentar uma nova semente. Pode aí reflorescer a nossa fé. Ela não permanece nas suas sendas já firmes e sólidas. É repetidamente aberta para dar mais fruto. A pergunta força-nos sempre a refletir de modo mais profundo: Quem sou eu, realmente? O que é a vida? O que é o ser humano? O que ou quem é Deus? E, quando sigo até ao fundo a pergunta, ela conduz-me, por fim, à presença do mistério. Se, por exemplo, pergunto: “Quem sou eu?”, serei empurrado por todas as respostas extrínsecas – um homem, um monge, um alemão, um autor, um ser humano compassivo etc. –, cada vez mais fundo, para o abismo da minha alma. Aí já não receberei nenhuma resposta, aí aflorará o mistério invisível do meu verdadeiro Si-mesmo, e este verdadeiro Si-mesmo está sempre ligado a Deus. Neste genuíno Si-mesmo pressinto a imagem única que Deus fez de mim, e no fundo da minha alma embato no mistério que é maior do que eu: o mistério de Deus.

Trata-se, pois, de não cessarmos de perguntar. Já a criança faz incessantes perguntas. Quando tem de fazer algo, pergunta: Por quê? Quando observa alguma coisa interroga: Por que é assim? Por que ele faz isto? Por que o mundo existe? Onde habita Deus? O que faz Deus? Que pensamentos tem Ele? Muitos pais ficam

enervados com as perguntas insistentes do filho, mas tudo isso nos mostra que a pergunta é essencialmente inerente ao nosso ser humano. Mesmo como idosos, nunca devemos deixar de perguntar. Enquanto perguntarmos, estamos na demanda, permanecemos vivos. Quem deixa de perguntar fica interiormente parado.

## Admirar e abrir-se

Ao perguntar pertencem também o admirar-se e o assombro. Segundo os filósofos gregos Platão e Aristóteles, o assombro é o início de toda a filosofia. Em contrapartida, a filosofia estoica afirma: o sábio já não se admira. Aproveita o assombro como ocasião para investigar as causas, e quando as reconheceu cessa a admiração. Estas duas atitudes mantiveram-se até o dia de hoje. Muitos são da opinião de que basta apenas investigar o suficiente, e, em seguida, reconhecer-se-ão todas as causas e todas as conexões e estruturas. Em seguida, deixa de haver assombro e espanto.

Para mim, contudo, são mais convincentes Platão e Aristóteles: nunca chegaremos ao fim com a admiração, nunca conheceremos todas as causas, mas permaneceremos reiteradamente assombrados perante o mistério que apenas podemos admirar. À admiração, porém, é inerente ainda o temor, o calafrio, o ser tocado. A palavra grega é *thaumazein* e significa: admirar-se, espantar-se, surpreender-se, mas também honrar, venerar, apreciar algo. Eis uma atitude que fica bem ao ser humano. O humano só se torna humano se se abrir a algo que é maior do que ele próprio, quando pode assombrar-se perante a beleza: perante o mistério de um nascer ou pôr do sol, quando persiste, admirando, em face do mistério de uma queda de água, de uma cascata, de um arco-íris. O ser humano que admira é curioso, quer investigar e compreender o que o assombra. Mas, na sua tentativa de compreender, também experimentará sempre nova admiração e deter-se-á perante novos mistérios.

Nos evangelhos, é sobretudo Lucas quem descreve a reação dos homens aos milagres de Jesus com a palavra *thaumazein*: todos se assombravam com aquilo que Jesus fazia (cf. Lc 9,43; 11,14). Os homens admiram-se também com as palavras de Jesus

(Lc 4,22). Nas narrativas da infância, todos se admiram com as palavras dos pastores e com aquilo que o anjo lhes dissera acerca do Menino no presépio. Maria e José admiram-se a propósito das palavras do velho Simeão, que no Menino vislumbra a luz do mundo. O assombro é, para Lucas, um sinal de que neste homem, Jesus, algo de divino aparece, e que nas suas palavras e atos está em ação uma força divina. O assombro abre os homens para o mistério de Jesus. Sem dúvida, não reconhecem nele o Filho de Deus. Mas não relacionam este Jesus com aquilo que já lhes é familiar, por exemplo, com um rabino judeu ou com um médico e taumaturgo grego. Estão abertos para o mistério de Jesus. Esta atitude também hoje nos faria bem: devemos abrir-nos para quem é este Jesus. Devemos estar abertos para aquilo que o mundo realmente significa, devemos também estar abertos para aquilo que ultrapassa o nosso entendimento. Abramo-nos ao mistério divino, que brilha e irradia no homem Jesus, na criação e no nosso próprio coração.

# A religião e a demanda espiritual do ser humano

Tomáš Halík

## Buscadores e acomodados

Uma das constatações mais notáveis da atual sociologia da religião diz que a principal linha de separação, no campo da religião – pelo menos no mundo ocidental –, passa, hoje, “não por entre os crentes e os descrentes”, mas por entre “os buscadores e os acomodados”<sup>[41]</sup>. Acrescentemos que é possível encontrar pessoas assim, que se ajeitaram aos contextos de pensamento tradicionais e às estruturas institucionais de uma religião, e com isso se contentam; e ainda os que aceitam, sem se questionar, a forma dogmática do ateísmo ou do materialismo. Também o segundo grupo, “os buscadores”, pode ser encontrado tanto entre os crentes como entre os que não professam nenhuma fé religiosa. Há muitos crentes que olham a sua fé não como “uma sólida fortaleza” ou como uma câmara do tesouro fechada, e nem sequer até como um lar aprazível herdado dos antepassados, mas como caminho ininterrupto, como esforço de seguir o apelo de Jesus: “Faz-te ao largo!” Há igualmente muitos que se têm por ateus ou descrentes, ou que assim se descrevem, e, todavia, em grande parte, não são religiosamente “insensíveis” ou cegos para a dimensão espiritual da vida. Também eles são buscadores, são igualmente peregrinos nas sendas espirituais, só que não conseguem ajustar-se a uma determinada forma de religião, de modo a quererem armar nela três tendas, como os apóstolos no Monte Tabor, nunca experimentaram um momento da conversão ou da iluminação na qual gostariam de dizer: “Detêm-te, és tão bela!”

E não esqueçamos os buscadores cujo número, porventura, mais cresce no nosso mundo: aqueles que não se consideram nem crentes nem descrentes, que pertencem à “zona cinzenta” entre a fé e a descrença e são, de certo modo, as duas coisas ao mesmo tempo: crentes e descrentes, *simul fidelis et infidelis*. Conhecem

momentos de fé, de dúvida e de incredulidade, e, provavelmente, nem sequer são capazes de decidir qual das duas experiências é realmente o seu lar, ao qual atribuem o estatuto de realidade ou que devem considerar como sedução e ilusão. Há pessoas que rezam em momentos de noites dolorosas, mas que no mundo do seu quotidiano não reservam nenhum lugar para Deus. E há também aqueles cujos dias e noites são assinalados e marcados pelo ritmo da oração e do culto, mas que são assaltados nas noites de insônia por instantes depressivos da escuridão sem fé e sem esperança. Em muitas pessoas, a fé mora no mundo do dia e a descrença no mundo da noite. Em outras, as coisas passam-se ao contrário. Esta tensão das duas almas num corpo origina em muitas pessoas uma cisão interior esgotante e paralisante; em outras, pelo contrário, incita-as a uma pergunta, busca e reflexão ulterior.

## O anseio e a fé

No estimulante e arguto livro de C.S. Lewis, *The Screwtape Letters* [Cartas de um diabo ao seu aprendiz/Vorazmente teu], satã receia que uma pessoa que abandona o mundo dos lemas e divisas simples, e começa a refletir mais profundamente, já se encontra enredada no perigoso campo do inimigo (ou seja, Deus). Poderíamos, talvez, dizer de modo análogo: quem realmente busca e se interroga a propósito de um sentido mais profundo já abandonou o campo dos “descrentes” e a ele já não regressará, mesmo que não consiga encontrar alojamento duradouro numa habitação que as atuais correntes e instituições religiosas lhe oferecem. O simples anseio que conduz a pessoa para o trilho da busca já é, porventura, mais do que um mero “antegosto” da fé; o anelo é um componente dinâmico da fé. Uma fé sem o elemento do anelo é coxa; se não morta. Graças à sede do sentido, da verdade, do bem, o ser humano já é empurrado para o território da fé, já dele se aproximou mais do que se tivesse ficado no pórtico do templo ou no “átrio dos gentios”<sup>[42]</sup>; talvez Deus goste mais de habitar na paixão do coração do que nas certezas da razão.

Já há muito me ocupa o pensamento de que a uma pessoa, suspensa e insegura de ser crente ou descrente, deveríamos perguntar se ela quer que Deus exista<sup>[43]</sup>. Pode ser que alguém não esteja certo de saber, realmente, o que significa a afirmação “Deus existe”, o que quer dizer, em rigor, a palavra “Deus”, e qual o significado do “existir” no caso de Deus (e talvez não saiba que Tomás de Aquino colocou esta incerteza da experiência humana no início da sua doutrina sobre Deus); e, todavia, deseja e anela ardentemente que haja um Deus. Mas também há seres humanos que não duvidam da existência de Deus e que, apesar de tudo, prefeririam que Deus não existisse, e tão só porque assim se

livrariam de bom grado dessa testemunha dos seus atos, das suas palavras e pensamentos, ou porque a sua representação de Deus é, ao mesmo tempo, origem e produto da sua angústia e do seu sentimento de culpa. Depois de termos absorvido a crítica da religião de Feuerbach e de Freud, receamos, com razão, que a nossa fé em Deus, a nossa necessidade de Deus e a nossa concepção de Deus se reduzam a uma simples projeção dos nossos desejos e dos nossos medos. Mas dirá a nossa sede algo acerca da existência da fonte?

Deveremos considerar a santa inquietação do coração ansioso, a *inquietudo cordis*, mencionada por Agostinho, como um movimento que o próprio Deus instilou no ser humano, e com ele o atrai a si, como aquele “murmúrio de uma brisa suave” (1Rs 19,12) em que o Senhor se apresentou ao Profeta Elias no Monte Horeb, ou deveremos, antes, desconfiar dela como de uma fonte possível de ilusões, que ocultam a verdade de Deus ser apenas uma miragem, um produto dos desejos humanos, como pretendem os ateus? Não deveremos suspeitar que a necessidade de Deus pretende, de forma sacrílega e louca, construir uma escada humana para o céu, enquanto nos é dito que o próprio Deus se inclina para nós na sua palavra, como afirmam os teólogos protestantes radicais?

O anseio humano por Deus reforça indubitavelmente a nossa imaginação. David Tracy afirma que as mentalidades católica e protestante se distinguem na sua relação com a metáfora e a imaginação. A metáfora liga a semelhança e a dissemelhança. O catolicismo confia mais na imaginação e nas metáforas, porque acentua a imanência de Deus no mundo, confia mais na analogia, na *semelhança* entre a criação e Deus. Em contrapartida, o protestantismo sublinha a transcendência de Deus, a sua lonjura e ocultamento, a *dissimilitude* entre Deus e o mundo, o abismo profundo entre Deus e a sua criação, inclusive entre a razão

humana e o anseio, o fosso que surgiu em virtude do pecado original. O catolicismo oferece à imaginação humana uma fonte mais rica de inspiração, proporciona um mundo de histórias e de sacramentos, de velas e de incenso, de lendas e relíquias, de procissões festivas e da meia-luz silenciosa nas igrejas, com as suas janelas coloridas. O protestantismo corrige, sóbria e austeramente, a fantasia piedosa e arroja-nos dos nossos sonhos para o tempo gelado e nevoeiro da ocultação e da lonjura de Deus. Podemos, sem dúvida, compreender também este tempo como o advento de uma grande expectativa.

## Admoestações e referências

Em virtude de considerar o paradoxo da ligação de imanência e transcendência, de proximidade e distância de Deus como um traço essencial do cristianismo, nunca entendi por que não se opor estas duas mentalidades. Uma e outra só podem, pois, induzir em erro, quando entre si se separam. Se nos prendermos demasiado à imanência divina, aos vestígios de Deus no mundo, podemos esquecer que tudo isso não passa de admoestações e alusões; portanto, o dedo que mostra a Lua, mas que não é a própria Lua. Poderemos então incorrer na idolatria. Por outro lado, um fascínio exagerado com a ausência de Deus e um iconoclasmo excessivo, a destruição de todas as imagens, representações e conceitos religiosos, a desconfiança perante a via da razão humana e do coração humano para Deus, na senda de uma radical teologia negativa, podem levar ao abismo da negação de Deus.

A fé consegue edificar uma catedral magnífica e sublime da religião – e a história da cultura lhe é grata por este trabalho e pelos seus frutos –, mas não pode acoitar-se nela de forma duradoura. Nos muitos terremotos e tormentas em que as grandes igrejas colapsaram, estava decerto presente o Senhor, e, com estes acontecimentos, falou ao seu povo, tal como falou ao povo eleito através dos profetas, ou a Jó do seio da tormenta e da tempestade. Sim, houve e há pessoas que, no próprio momento do abalo das certezas religiosas, não perdem a fé, mas antes são capazes de dizer a Deus: “Ponho a minha mão sobre a boca” (Jó 40,4), ou ainda: “Os meus ouvidos tinham ouvido falar de ti, mas agora veem-te os meus próprios olhos” (Jó 42,5). Uma crise é sempre, ao mesmo tempo, também uma oportunidade – isto verifica-se igualmente nas crises religiosas e, decerto, tanto na vida do indivíduo como na história das culturas.

Sempre haverá pessoas que, para o seu sentimento vital, necessitarão de um teto sólido. Muitas encontram-no no mundo da religião, e outras, no campo do ateísmo. Em ambos os lados há muitas moradas. Mas também sempre haverá pessoas que, para o seu gênero de vida e de pensamento, precisam de um mar aberto. Creio que muitos cristãos vindouros experimentarão a sua fé como um zarpar para o mar alto; como um fazer-se ao mar; e, talvez por isso, também não se surpreenderão por encontrar nesse mar ainda muitos outros barcos.

## A irrelevância da religião

Já falamos dos “buscadores e acomodados”. Paul Tillich descobre a principal diferença entre aqueles que o pensamento do último e derradeiro (*ultimate concern*) agita e aqueles que os deixa frios. Os que lutam com Deus – começando com o Jacó bíblico até Nietzsche – estiveram, claro está, mais próximos de Deus do que os crentes convencionais, bem como dos descrentes convencionais da história do “louco”, à qual repetidamente regressamos. Já mencionei que os que mais longe estão do centro da fé, os que se contrapõem de forma indiferente à religião, são os apateístas, e não os que falam da religião com desgosto e aversão. “Porque és morno, e não és frio nem quente – brada o Filho do Homem do Apocalipse, o último livro da Bíblia –, vou vomitar-te da minha boca” (Ap 3,16).

Integrar-se-ão, porém, todos os apateístas nestas pessoas túbias? Tratar-se-á também nesta indiferença do fruto de uma livre-decisão, tal como das consequências num claro acordo ou recusa numa escolha? É evidente que muitos apateístas não escolheram a sua posição, nunca se viram envolvidos numa situação em que a fé lhes fosse oferecida como uma proposta séria sobre a qual deveriam refletir de forma empenhada. O passado mais recente, na pequena parte do mundo da nossa civilização, foi, neste sentido, único, porque possibilitou ao ser humano levar uma vida sem ter de se confrontar com o fenómeno da religião. Isto vale para as nações radicalmente secularizadas no leste ou no norte da Europa, onde o cristianismo foi banido violentamente da cultura e da sociedade ou, então, reprimido tacitamente por outros modos de vida e de pensamento. Vale igualmente, também em parte, para muitas regiões do ocidente e sul europeus, onde o cristianismo foi de tal modo absorvido e assimilado na cultura, que as pessoas deixaram de se aperceber dele. O cristianismo foi, durante muito tempo,

olhado como um componente natural da sociedade, pelo que as pessoas só com dificuldade notavam que a sua presença foi sistematicamente enfraquecida numa cultura e se perde pouco a pouco. Da Europa, sobretudo da Europa posterior à “revolução cultural de 68”, e subsequente resistência às autoridades, que politicamente foi vencida na figura dos movimentos estudantis radicais de esquerda, mas culturalmente ganhou e influenciou, de forma duradoura, o estilo de vida dos europeus, fez-se uma região singular para o apateísmo religioso. Uma geração inteira, na segunda metade do século XX, nas nações economicamente desenvolvidas, pôde viver comodamente “como se Deus não existisse” – *etsi Deus non daeretur*. Não se precisou de nenhuma despedida dramática, dolorosa ou libertadora da religião.

Não foi necessária nenhuma guilhotina revolucionária; o assassínio de Deus, mencionado por Nietzsche, foi desencadeado pela silenciosa morte de Deus na linguagem. Os meios de comunicação que, pouco a pouco, começaram a pôr na sombra as formas até então existentes da comunicação inter-humana, trouxeram consigo uma nova linguagem inteiramente secular, em que os conceitos religiosos serviam, quando muito, de metáforas; propagaram um estilo de vida e um ritmo vital em que o elemento contemplativo deixou de ter algum lugar. A religião, para uma grande parte dos europeus da Modernidade tardia, tornou-se numa linguagem estranha, longínqua, incompreensível, desinteressante, arcaica. Na América organizou-se a forma fundamentalista da religião, graças ao mérito indubitável dos telepregadores, na onipresente indústria do entretenimento, e tornou-se também um poder político. Os meios de comunicação europeus, durante um certo tempo, captaram, por exemplo, a figura carismática de João Paulo II como uma estrela das instituições midiáticas. Mas bem depressa lhe colaram o selo de conservador, pelo que, doravante, ele deixou de perturbar e abalar a imagem midiática estereotipada

da Igreja como um fenômeno obscuro à margem da sociedade moderna. A religião deixou de ser um tema relevante e interessante.

## Regressa a religião

Pelos finais do século XX, a situação começou a alterar-se. A religião regressou ao mundo da política. Muitos notaram isso ainda na época da “Revolução Islâmica” de Khomeini, no Irã, outros apenas no 11 de setembro de 2001, e outros, em seguida, só quando foram surpreendidos por uma onda inesperada de migrantes, sobretudo de refugiados que, perante o terror das seitas do islamismo radical, após o fracasso da Primavera Árabe, se encaminharam para a Europa. Os motes “Deus regressa” ou “o regresso de Deus” reforçam a impressão de que a época pós-moderna será uma época pós-secular, que entre os temas principais do século XX, se é que não de todo o terceiro milênio, figurará a religião. No ambiente secular, ateu, agnóstico e apateísta de grandes partes da Europa associa-se o regresso da religião, sobretudo com o terrorismo de base religiosa. A religião volta como ameaça. À maneira do espectro do comunismo que, após a profecia autorrealizada de Marx e Engels, terminou o seu périplo de quase século e meio, ao longo da história europeia e mundial, e começou agora – após uma curta fase de calmaria, cheia de ilusões relativas ao “fim da história” e à vitória mundial sobre a democracia liberal – a girar na Europa o espectro seguinte: o espectro da religião.

No ambiente do “analfabetismo religioso” amplamente difundido puderam prosperar bem o ateísmo pós-moderno, o agnosticismo e o apateísmo. As sociedades já não contavam com o regresso de qualquer forma de religião ou com o retorno do religioso em geral. E em particular não estavam preparadas para esta forma de religião. O mundo secular sofreu um choque cultural. As ameaças dos fanáticos que apelam para o Islã e as ondas de migrantes das nações muçulmanas lançaram uma parte dos europeus no pânico e na angústia (sobretudo nos países em que as pessoas conheciam o

Islã só a partir das reportagens televisivas sobre os terroristas). Em algumas regiões difundiram-se a histeria e o ódio contra os refugiados, às vezes geralmente contra os muçulmanos e, ao mesmo tempo, contra os europeus que se recusavam a aderir a tais sentimentos e emoções.

A angústia e a agressividade – emoções de que os agrupamentos políticos nacionalistas, neonazistas e da direita radical começaram a se aproveitar – certamente tinham as suas raízes mais profundas nas frustrações pessoais, no sentimento de desenraizamento, na desorientação e na vagabundagem psicológica e espiritual de muitos indivíduos ou de grupos sociais inteiros. Por fim, agora lhes foi oferecida uma meta claramente delineada para darem rédea solta à sua energia negativa acumulada. Acabou por emergir aqui um objeto há muito desvanecido, uma tela na qual era possível projetar uma imagem do inimigo e obter uma justificação moral para atos de ódio, indiferentemente de ser em simples demonstrações ou no anonimato dos utilizadores das redes sociais. Como as pessoas estão saturadas e entediadas com a pornografia clássica, consomem agora, nos mesmos meios de comunicação, a “pornografia política” na figura de fotografias excitantes de atos terroristas e de assassínios de prisioneiros. Os sentimentos de culpabilidade reprimida daí resultantes, porque, sob o aspecto psicológico, se participou em atos de terror, induzem a uma agressividade dirigida para fora, a qual felizmente, até agora, quase sempre permaneceu no plano da agressividade verbal.

Os terroristas, que no início do século XXI mantiveram em suspenso a nossa respiração, apelam para o Islã. A nova onda de ódio em face da sociedade ocidental, que nasceu das raízes do cristianismo e do judaísmo, da antiguidade greco-romana, do humanismo da Renascença e do Iluminismo, neste caso já não se serviu da retórica da ideologia do ódio racial, como aconteceu com os nacional-socialistas, ou com o ódio da classe, como fizeram os

comunistas, mas da ideologia do ódio religioso. Os ideólogos do ateísmo militante aproveitam esta circunstância para poderem explorar a resistência contra estes fanáticos e assassinos em prol da agitação e propaganda contra a religião em geral. Logo a seguir ao ataque das torres gêmeas do World Trade Center em Nova York, Richard Dawkins apressou-se a afirmar que semelhante ataque nunca teria ocorrido se não existisse a fé religiosa numa vida após a morte. De modo muito certo e justo, respondeu-lhe o então arcebispo de Cantuária que não se teria chegado a tão cruel atentado, se não houvesse aviões. A religião e a técnica podem ser utilizadas para o bem e para o mal, e o mau uso de uma ou de outra não é um argumento contra a religião ou contra a técnica, mas constitui uma razão justa para se estudarem cuidadosamente os dois fenômenos, e nos tornarmos conscientes dos riscos que lhes estão ligados, se pessoas irresponsáveis, mal-informadas ou perversas deles se apoderarem.

Desde meados do século XX a humanidade vê o mundo sobretudo através dos meios de comunicação, e a maioria aceita a sua interpretação de forma irrefletida e acrítica. A *mídia* orienta-se por um princípio fundamental: *good news are no news* (notícias boas não são notícias). Na competição pelos telespectadores só conseguem manter-se contra os seus concorrentes com uma quantidade cada vez maior de notícias escandalosas, que influenciam e suscitam o pânico. Não é, pois, de admirar que a religião regresse à atenção do mundo que, durante muito tempo, a ignorou, sobretudo na forma de acontecimentos escandalosos, negativos e perigosos.

O regresso da religião tem naturalmente outras formas, mas permanecem na sombra das que são “mais fotogênicas”. Se persistirmos no plano político, certamente seria adequado mencionar os importantes papéis positivos da Igreja Católica nas transições pacíficas de regimes autoritários (de esquerda e de

direita) para as democracias e sociedades burguesas, nas mais diversas partes do mundo: na Espanha, no Chile, na Argentina, nas Filipinas ou na Polônia. Na solução de muitos conflitos destruidores, sobretudo na África ou na América do Sul, colaboraram representantes das diversas igrejas e também diferentes iniciativas de paz cristãs (menciona-se aqui, como representante de muitos, a Comunidade de Santo Egídio): como mediadores da paz e na reconciliação, na prevenção de conflitos, na remediação das suas consequências morosas e prolongadas, e ainda nas missões humanitárias no meio de *tsunamis* de ódio e violência.

Uma outra forma do retorno da religião é a presença do tema “Deus”, que aparece repetidamente na filosofia atual, começando com Paul Ricœur e Emmanuel Lévinas até aos pensadores pós-modernos como Jean-Luc Marion, Gianni Vattimo, Richard Kearney ou John Caputo. Além disso, persiste e aprofunda-se o interesse de muitos seres humanos pela espiritualidade, pela mística e pela meditação. Deus regressa, felizmente, não apenas no campo de batalha, mas também nos auditórios das universidades e em centros de meditação cada vez mais numerosos.

## Espiritualidade – um convite divino

A última forma aduzida do retorno da religião, o interesse pela espiritualidade, parece ser a resposta mais adequada ao anseio dos buscadores. A mística e a espiritualidade sempre se viram como componentes da religião. Em que medida podem se separar dela? “Não sou crente religioso, mas sou uma pessoa espiritual”: esta resposta ouve-se, entretanto, com mais frequência do que a antiga declaração: “Sou ateu”, e isto, inclusive, em determinados círculos das sociedades pós-comunistas, que em geral são tidas por ateias.

A espiritualidade substituirá a religião tradicional? Transmutar-se-á a religião em espiritualidade? Ernst Troeltsch considerou a mística como o terceiro tipo das formas sociais do cristianismo, além das igrejas e das seitas; viu nela uma filosofia religiosa que ultrapassa as fronteiras dos sistemas religiosos individuais. Durante um certo tempo afigurou-se que a mercadoria mais atraente no global “mercado religioso” seriam as mesclas feitas de diversos aditamentos exóticos de elementos místicos de várias religiões, sobretudo de proveniência oriental. No movimento da *New Age* [Nova Era] não só se abrandou a fronteira entre as religiões, mas também entre religião, magia, psicoterapia e arte. Se até aqui predominou o interesse por uma religião sem Igreja, agora oferece-se uma religião sem Deus, eventualmente ainda com uma divindade, mas que tem muito pouco a ver com as tradicionais representações religiosas de Deus. Também as formas sociais desta religiosidade se distinguem fortemente das igrejas cristãs do *mainstream* [corrente dominante]: ou se trata de agrupamentos sólidos e de pequenas famílias espirituais em torno de um mestre espiritual, ou de uma relação análoga à relação terapeuta-cliente, ou ainda de uma comunidade psicoterapêutica, ou também de uma relação inteiramente livre sob a forma de uma participação temporal

em grandes ajuntamentos ou da recepção da doutrina através dos meios de comunicação.

As igrejas cristãs tradicionais reagiram, amiúde, com uma demonização deste movimento, que revelou sempre mais formas e ramos, pelo que o conceito *New Age* rapidamente deixou de definir um conteúdo claramente delimitado. A explosão do interesse pela espiritualidade foi, todavia, quase sempre uma reação a uma “subalimentação espiritual” das igrejas cristãs da corrente dominante. O protestantismo, com exceção dos pietistas, foi muito cauteloso perante a mística. Viu nela uma relíquia do monaquismo católico e uma isca que conduzia à ratoeira do fervor católico da conversão<sup>[44]</sup>. A hierarquia católica foi reticente por outro motivo. Viu na mística um fogo com que podem lidar de forma segura só os avançados no contexto protegido do recolhimento de um mosteiro; teve más experiências quando a chama de um entusiasmo religioso saltou para os leigos e desencadeou uma série de movimentos heréticos. Os cristãos no mundo hão de poder viver com o catecismo, os rituais e as prescrições morais. Mas nos momentos em que o mundo externo se expandiu em largura, emergiu geralmente também o interesse pela profundidade. Na época em que a Europa descobriu novos continentes, começou na Espanha a idade de ouro da mística. Na segunda metade do século XX, quando a humanidade começou a aventurar-se pelo cosmo e o primeiro homem pisou a Lua, iniciou-se um outro *kairós*, a nova era (*New Age*) do interesse pela espiritualidade de todo o tipo.

Regressará Deus ao mundo da modernidade tardia através da porta deste interesse pela espiritualidade, ou, pelo contrário, a presente figura da espiritualidade será uma prova da secularização da vida religiosa, a redução da religião a vivências psicológicas? Conduzirá a psicologia transpessoal, que é uma componente deste movimento, realmente mais além dos limites do interesse que se centra no autoaperfeiçoamento, na autorrealização, na

autoatualização do eu humano egocêntrico? Ou será apenas uma outra variante da tentativa humana de autodivinização? No confronto com a *New Age* deparará o cristianismo com algo de diferente de uma simples forma inédita do seu antigo adversário, a gnose? Oferecer-se-á aqui aos que empreendem a busca espiritual (inclusive os cristãos, que na oferta das suas igrejas não encontraram nenhuma resposta às suas questões ou ao seu anseio por uma forma mais profunda e intensa da vida espiritual) o alimento honesto e reconfortante do caminho ou apenas uma pedra brilhante para jogar?

Nas barracas do atual mercado religioso encontramos, indiscutivelmente, muitas mercadorias que são escória, baratas e sem qualidade, quer na forma de produção literária ou nas ofertas dos mais diferentes exercícios espirituais e cursos de meditação. Aqui alardeiam muitos gurus não rogados, que manipulam perigosamente as pessoas ou lhes facultam uma religião apazível e pouco exigente, sem igrejas contestadoras, sem uma teologia complicada ou pretensões morais estritas. Apesar de tudo, em face deste comércio religioso, não devemos jogar fora o bebê com a água do banho. O interesse pela espiritualidade é, sem dúvida, um dos *sinais do tempo*, um dos importantes convites divinos aos buscadores, indiferentemente se eles se encontram no seio das igrejas ou já estão para lá das suas fronteiras.

As expedições dos ocidentais ao mundo da espiritualidade oriental não deixaram de ter utilidade. Sobretudo a experiência com a via do *zen*, que despertou e avivou em muitas pessoas do Ocidente a atenção espiritual. A muitos abriu-lhes o caminho para a descoberta da mística cristã e do cristianismo enquanto tal – e isto verifica-se igualmente com algumas comunidades monásticas cristãs, cuja práxis espiritual já há muito definhava num ritualismo insípido. Muitas comunidades conventuais e outros centros de meditação tornaram-se lugares de encontro frutífero de pessoas e

de culturas espirituais diversas e contribuem para uma das grandes tarefas do nosso tempo: o diálogo inter-religioso e intercultural. As pontes entre as religiões são construídas não só pelas palavras que se pronunciam em conferências e em encontros festivos de representantes das religiões, mas também pelo silêncio da meditação comum.

## Experiências da profundidade

Para o diálogo com pessoas que perderam o contato com o mundo da fé ou nunca conseguiram religar-se a ele, é essencial a questão sobre o que para elas é *sagrado*. Martinho Lutero afirmou que Deus, para o ser humano, é aquilo que este tem por mais importante. Já dissemos que na vida de muitos seres humanos pode haver uma discrepância entre o que eles designam como o sumo valor na sua vida (e, amiúde, corretamente assim o consideram) e o que de fato move a sua vida, o que constitui o “ponto arquimédico” da sua vida.

Os psicólogos indagaram em várias pesquisas aquilo que às pessoas de hoje proporciona a experiência do sagrado, do incondicional, do sublime e do último. Muitas vezes, é a beleza, sobretudo a beleza da natureza; para outros, a da música e da arte em geral. Outros ainda – principalmente na tradição platônica – são levados ao altar do mais excelso pela experiência erótica, pela sua extensão estética e extática. Talvez o “objeto” que prende e arrebatava um ser humano e o leva a experimentar a diferença entre o cotidiano e o dia festivo, entre o habitual e o sagrado, seja em si secundário e ofereça apenas uma oportunidade. Em contrapartida, é essencial o caráter desta própria experiência. Quer se trate da subida ao pico de uma montanha, da imersão nas ondas do oceano ou da segurança no abraço de uma pessoa amada, está sempre aí incluído o elemento da irrupção para fora do cotidiano (*ekstasis*), e ainda a contemplação, a paragem, o deter-se. O ser humano sai da sua atividade (por vezes, paradoxalmente, no clímax da sua ação e operosidade), abre-se e deixa que a realidade dele se acerque – tão perto que a cisão do mundo em objeto e sujeito a que estamos tão habituados deixa, de repente, de fazer qualquer sentido. Reiteradamente saliento que Deus, no mundo cartesiano do objeto-

sujeito, se tornou necessariamente um sem-abrigo. Não será a experiência desses momentos, em que mergulhamos tão profundamente que desaparece essa fronteira, o lugar em que aos seres humanos, unidos para além de todos os limites da opinião e da cultura graças a esta experiência da profundidade, se abre a compreensão para o que a fé expressa, quando utiliza a palavra “Deus”?

---

[41]. Achamos a distinção entre “buscadores e acomodados”, sobretudo nos sociólogos Robert Wuthnow e Charles Taylor.

[42]. A metáfora “átrio dos gentios”, que é inspirada pela estrutura do Templo de Jerusalém, foi também frequentemente utilizada por Bento XVI, nos últimos anos do seu pontificado, como designação de um espaço que a Igreja deveria abrir aos buscadores espirituais.

[43]. Cf. HALÍK, T. *Quero que Tu sejas*, p. 109s.

[44]. O teólogo protestante Adolf von Harnack afirmou: “Um místico que não se torna católico é um diletante”.

# Viver o mistério

A lembrança das catástrofes que, em décadas recentes, os seres humanos trouxeram aos seus semelhantes e a consciência dos atuais perigos que pairam sobre a humanidade alteram a pergunta sobre aquilo que nos constitui. É molesta a ideia de que, com a pessoa, está dada de antemão também a ideia de “humanidade” da pessoa. Toda a grandiosidade está sob a suspeita da tirania oculta e disfarçada. A nossa questão sobre a natureza humana, o ser humano, queima mais do que a questão acerca da proteção da humanidade em toda a sua fragilidade. Como se poderá pintar, manter e até proteger uma boa imagem da pessoa, que mantenha viva e desperte a sua ingente e colossal capacidade? A definição do que é a fé e a descrença pode ser comprovada em tal desafio. Qual o contributo da fé para a vida experimentar profundidade, para a responsabilidade se impor e a capacidade de resistir ser “prestável” e eficaz na injustiça e no sofrimento? Também para o descrente se torna patente a proteção da vida como respeito perante o derradeiro mistério de cada um. No entanto, em pleno ataque, como se pode ancorar tal respeito e mantê-lo vivo? Afirma Paul Tillich: “Quem sabe da profundidade sabe de Deus”. Profundidade – mistério – responsabilidade – Deus: para começar, palavras simples, mas também escudos de proteção contra o ilimitado poder de disposição e o uso cínico do ser humano. Decerto, semelhante vida desde a profundidade, semelhante anseio do sagrado na vida de cada um, dificilmente se pode tornar “consciente”. Crentes e descrentes vagueiam à volta da afirmação inepta, e, no entanto, necessária à sobrevivência, acerca do indisponível. De modo diferente, eles nomeiam o fundamento insistente do seu anelo de vida e de amor.

# O caminho para a profundidade

Tomáš Halík

## Fé: uma orientação existencial

No final de muitas narrativas de cura, nos evangelhos, Jesus diz aos que foram sarados: “A tua fé te salvou”. Isso quer dizer: não fui Eu que te curei (a partir de fora, sem a tua participação). Mas isso não significa: curaste 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 ser humano; 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 acepção 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 perspectiva “a partir de cima”, que descreve a fé sobretudo como dom da graça, como virtude infusa, e a perspectiva “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.

Às perguntas “Por que uns têm fé e outros não?”, “Por que em muitas pessoas a fé depressa se desvanece e em outras 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 cheio 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 pode se 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 fato 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”; deixo as questões sobre o conteúdo e o objeto da fé 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, certamente pode 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 recepção da autocomunicação (revelação) divina. Ao mesmo tempo, porém, Deus respeita plenamente a liberdade que o ser humano 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 pseudônimos.

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 uma pessoa 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 pode ser alimentada e aprofundada por meio das experiências quotidianas, graças à corrente das vivências na vida do trabalho, nos encontros ou a partir da literatura. Estes

acontecimentos cotidianos contêm um sem-número de desafios e inspirações divinas para aquele que as consegue ouvir e interpretar.

## Fé: vida a partir da profundidade

Uma das interpretações do termo latino para religião, *religio*, tenta derivar esta palavra de *re-legere*, reler. À luz da fé aprendemos a ler entre as linhas. Nisso consiste, na minha opinião, uma das diferenças principais entre a atitude vital da fé e a da descrença. A fé concebe a vida como diálogo; a descrença, pelo contrário, como monólogo. A fé pode acalmar-se, escutar, perguntar – e também responder: *viver de forma respondente e responsável*.

O seu oposto, isto é, a *incredulidade existencial* (que, por vezes, também se encontra em pessoas com uma firme convicção religiosa), indica uma vida que se concebe como um monólogo: se uma pessoa toma a sério apenas a si mesma, se tiver em vista a imposição do seu eu, a sua autorrealização, se não está disponível nem é capaz de escutar e compreender os outros, de prescindir dos seus juízos precipitados, de buscar um sentido mais profundo dos acontecimentos, ou de apresentar a si mesma questões críticas.

A diferença entre fé existencial e descrença pode ainda caracterizar-se de outro modo: de um lado, uma vida que está aberta à profundidade, uma vida a partir da profundidade; de outro, ao invés, uma vida no banco de areia, na água pouco profunda, na superfície. Quem professa e adere à fé e, simultaneamente, vive ainda superficialmente nas águas pouco profundas tem, porventura, uma convicção religiosa, mas não é uma pessoa de fé, no sentido em que eu o entendo, e, segundo a minha convicção, como Jesus o entendia.

“Quem sabe da profundidade sabe também de Deus”, dizia Paul Tillich<sup>[45]</sup>. Detenhamo-nos, por um momento, nesta metáfora. O contrário da profundidade não é, aqui, a altura, mas a superfície, a água pouco profunda. Uma série inteira de filósofos e de críticos da

cultura analisou esta vida à superfície. Heidegger falou de uma vida não autêntica, do modo de vida do “ser-aí” [*Dasein*] na quotidianidade, de como “se vive no mundo”, de como vive o homem anônimo, o homem qualquer (o “*man*”)<sup>[46]</sup>. David Riesman referiu-se a uma pessoa que é “alterdirigida”, que vive na solidão da massa anônima<sup>[47]</sup>. A vida à superfície significa consumir persistentemente, tentar “ocupar-se” de algo sem cessar, significa ter uma relação com os outros seres humanos como se eles fossem uma mercadoria, que se valoriza do ponto de vista da utilidade para os intentos pessoais, como se eles fossem apenas a matéria-prima utilizável para a satisfação das próprias necessidades. A vida à superfície é fomentada pela onipresente indústria do entretenimento, que constitui o substituto da alegria. A indústria do entretenimento sorve e traga sub-repticiamente os domínios da vida uns após outros e transforma-os em uma mercadoria barata: o político populista e o pregador popular, nos *mega shows* religiosos, tornam-se animadores de espetáculo, que degradam cada vez mais um gosto já profundamente rebaixado. A vida consiste na distração, na vagabundagem de um divertimento para o seguinte e de uma mercadoria para outra. É o contrário de *uma vida contemplativa*, que consiste no deter-se na profundidade. A cultura do entretenimento de massas e o círculo diabólico do consumo permanente não deixam, no mundo e na vida que os produzem, nenhum lugar para a solidão contemplativa nem sequer para uma parte realmente comunitária. Em vez disso geram a “solidão na massa”.

Os portadores da cultura da vida espiritual buscaram sempre a solidão. Um conhecimento importante, aduzido sobretudo pela filosofia dialógica do século XX, consiste em que nós devemos buscar a profundidade não só na solidão, mas também nas relações. Martin Buber referiu dois tipos qualitativamente diferentes de uma relação: a relação do eu a um ele ou isso, e a relação de *eu* e *tu*. A relação do eu a um ele ou isso – é indiferente se se trata de

um ser humano ou da natureza – tende para a objetivação e a manipulação. A relação a um tu inclui a atenção perante este, exclui a manipulação e a exploração<sup>[48]</sup>. O respeito perante o “incondicionado” torna possível no espaço de uma relação, a cada *tu* possível, olhar e vislumbrar o “horizonte do Tu absoluto”.

O pensar em Deus, afirma Emmanuel Lévinas, desponta em mim quando olho para o rosto do outro. O rosto do outro, na sua nudez e vulnerabilidade, expressa o mandamento divino “Não matarás”<sup>[49]</sup>. Algo de semelhante reflete-se também no hino litúrgico da Quinta-feira Santa: *Ubi caritas et amor, Deus ibi est*, “onde houver caridade e amor, aí está Deus”. Onde o amor impera em face dos seres humanos, aí acontece Deus. A profundidade, o amor, a responsabilidade e Deus, a vida em Deus, são, de certo modo, expressões diferentes da mesma realidade. A fé, então – e, aqui, refiro-me novamente a Tomás de Aquino –, só é um caminho de salvação quando for acompanhada pelo amor e pela esperança.

## Deus: a profundidade da realidade

Recordemos a conhecida cena do encontro do Profeta Elias com o Senhor no Monte Horeb (cf. 1Rs 19,9-a4). Elias teve a experiência de um tremor de terra, mas o Senhor não estava nesse tremor de terra. Em seguida, veio uma tempestade, um vento impetuoso e um relâmpago de fogo, mas o Senhor não estava na tempestade. Por fim, surgiu o murmúrio de uma brisa suave, e o Senhor estava nela.

As pessoas buscaram, primeiro, o Deus “exterior” nos bastidores da natureza e da história. A crítica da religião, que partiu do ponto de vista das ciências da natureza, da descoberta da Teoria da Evolução ou dos novos conhecimentos da história das religiões, significou um verdadeiro terremoto para estas representações tradicionais de Deus, igualmente ancoradas na Escritura e na tradição. Demonstrou-se que, por trás da realidade, no retirado gabinete do diretor do universo e da história, não existe nenhum Deus. Se Deus existe, então habita numa maior profundidade. O que hoje 60 a 80% das pessoas entendem e imaginam sob o conceito de Deus não existe, graças a Deus – escreveu um dos maiores teólogos católicos do século XX, Karl Rahner. O cristianismo deve à crítica ateia a purificação das caricaturas de Deus, amplamente difundidas.

Mais tarde, os seres humanos foram de tal modo fascinados pela sua própria força, pelos seus conhecimentos e pelo poder da técnica, que começaram a se colocar no lugar de Deus. Mas as tormentas das tragédias do século XX, qual furação que tudo destrói, afastaram o otimismo, a certeza e a convicção da autodivinização humana: tornou-se claro que, neste projeto, não havia nenhum Deus. O ser humano não é Deus e não deve proceder como se o fosse. Os que prometeram instituir, com as suas

próprias forças, o céu na terra fizeram, em geral, da terra um inferno.

Talvez hoje, após o colapso de tantas ilusões e ídolos, se abra um novo acesso à realidade, ao mundo e a Deus, semelhante àquele suave murmúrio da brisa. Deus não está por trás da realidade nem no poder humano: Ele é a fundura da realidade. Descobrir a profundidade e Deus como a profundeza da realidade significa, antes de mais nada, rejeitar o Deus extrínseco do além, que já Nietzsche e muitos ateus dos tempos modernos recusaram; e significa ainda, em segundo lugar, rejeitar a deificação do ser humano, como a proclamou o ateísmo de Ludwig Feuerbach e dos ateus humanistas, os quais pretenderam reduzir a religião à antropologia. Em terceiro lugar, significa igualmente recusar muitos tipos do consumo superficial e da religião de entretenimento de hoje.

Uma outra palavra para profundidade é mistério. Há certamente que distinguir entre um problema e um mistério, afirmava Gabriel Marcel. Um problema é algo que resolvemos, que podemos manejar: podemos achar uma resposta satisfatória à pergunta sobre quem é o autor de um crime ou a causa de um determinado fenômeno, que a física ou a biologia investigam. Em contrapartida, nunca conseguimos lidar com o mistério: ele não tem solo algum. Isto não significa que no acesso ao mistério deveríamos pôr um sinal de paragem ou “proibida a entrada”; pelo contrário: o mistério oferece uma quantidade inesgotável de possibilidades de interpretação. Devemos apenas nos tornar conscientes de que todas as expressões que utilizamos para o mistério têm o caráter de uma imagem, de uma parábola, de uma metáfora ou, no melhor dos casos, de uma analogia.

Durante muito tempo foi possível afirmar que a ciência se ocupa de problemas, e a teologia do mistério. Quem de Deus faz um problema (Deus, p. ex., concebido como uma “hipótese científica” para a explicação dos fenômenos naturais, como fazem o

criacionismo ingênuo e o não menos ingênuo novo ateísmo de um Richard Dawkins e dos seus colegas) está enredado, desde o início, num erro profundo. Muitas contraposições conhecidas entre a ciência e a fé estão assentadas em mal-entendidos e em recíprocas usurpações e transgressões de competência: a ciência natural não é competente para resolver questões filosóficas e teológicas; e a fé e a teologia não têm de fornecer “especificações e instruções” a propósito das questões que se situam dentro do campo da competência das ciências da natureza. Mas hoje, até certo grau, as ciências da natureza, ou melhor, a reflexão filosófica das ciências da natureza (isto vale, sobretudo, para o campo da física quântica que abalou e destruiu a antiga imagem materialista do mundo), aproxima-se da teologia e dos seus domínios, do mistério do ser. A ciência aprende, aqui, o que é próprio de uma determinada corrente da teologia, sobretudo da teologia mística: lidar com paradoxos e com interpretações diferentes do mesmo fenómeno. A lógica aristotélica clássica, sobre a qual se edificaram a teologia metafísica clássica e também o pensamento clássico da ciência, já não é um instrumento suficiente para a apreensão da realidade, nem na física atual nem na teologia do presente. Abre-se aqui um novo espaço para um diálogo enriquecedor.

## Deus: em muitos pseudônimos

O psicólogo humanista Erich Fromm e o filósofo existencialista cristão Gabriel Marcel oferecem uma distinção que se assemelha muito à distinção, já mencionada, de Martin Buber: escreveram acerca do mundo do “ter” e do mundo do “ser”. Esta distinção pode ser igualmente transferida para a religião. Há uma religião que aspira a ter certezas religiosas e até *possuir* o próprio Deus, a “ter” a fé. Em contrapartida, um outro tipo de religião intenta “ser” na fé. Acrescentemos que esta compreensão existencialista e dinâmica da fé significa um buscar ininterrupto: *o caminho para a profundidade*. “Ser” na fé significa, aqui, sobretudo avançar na fé, mais do que permanecer na fé.

Há, sem dúvida, momentos em que o ser humano deve dizer: “Estou aqui e nada mais posso fazer”. Mas também há momentos em que devíamos nos lembrar de que aquele que disse de si: “Sou a Verdade”, também acrescentou: “Sou o Caminho e a Vida”. A verdade da fé não é estática, imóvel, como uma pedra morta, mas é um caminho, é dinâmica como a própria vida.

Psicólogos que, já há algum tempo, comprovaram num grande número de crentes a sua hipótese de que as pessoas religiosamente crentes tendem para uma percepção autoritária do mundo (de modo análogo aos fascistas ou comunistas), chegaram a um resultado surpreendente para eles. Revelou-se que entre os crentes há diferenças gigantescas. Havia dois tipos muito diferentes da fé, dois polos, numa ampla escala das atitudes religiosas. Gordon Allport apelidou uma das atitudes de “religiosidade extrínseca (determinada a partir de fora)”, e a outra, de “religiosidade intrínseca (íntima/interior)”. No primeiro caso, a fé serve de *meio* para outra coisa: o ser humano quer, por exemplo, inserir-se sobretudo num determinado grupo ou chegar a certezas

consistentes na vida. No outro caso, as pessoas acreditam simplesmente porque, no seu íntimo, estão em consonância com a mensagem. O primeiro grupo tende para autoridades e para a pertença autoritária, o outro não.

Falar de religião em geral é a primeira causa de todos os mal-entendidos, porque “a religião” enquanto tal não existe. O mundo da religião é variegado e cheio de contrastes. Há grandes diferenças entre as religiões individuais, os sistemas religiosos, entre as correntes singulares no interior destes sistemas e entre os defensores destas correntes nos diferentes países e culturas. Por isso, seria possível encontrar, com frequência, diferenças surpreendentes na compreensão e na vivência da fé nas pessoas que se sentam lado a lado nos bancos da igreja e recitam em comum os mesmos textos. Um missionário, já avançado em anos, concluiu assim, uma vez, a narrativa das suas ricas experiências que fizera com os adeptos das mais diferentes religiões, e nos mais diversos lugares do planeta: “Em toda a parte há pessoas tanto de espírito aberto como de espírito fechado. Tudo depende dos seres humanos, do seu caráter e do seu acesso à realidade”.

Mas não deveria esse missionário, no fim das contas, desembocar num relativismo religioso? Não metamos demasiado depressa as suas palavras numa determinada caixa. Talvez se trate aqui, em última análise, de uma confissão humilde de que não nos compete nenhum juízo sobre a fé de uma pessoa, seja qual for a religião a que tenha aderido, mas que isso compete apenas a Deus. Ele tem a sua história única com cada pessoa, para além de todas as fronteiras das confissões, com cada crente e também com cada descrente.

“Não temos o mesmo Deus que os muçulmanos!”, pode ouvir-se pregar do alto de alguns púlpitos cristãos. Se os cristãos tomarem a sério a primeira frase do Credo, então deveriam saber que confessamos um só Deus, que não é apenas o Deus dos cristãos e

dos muçulmanos, mas também o Deus dos ateus, das borboletas, das estrelas. Ele é o único criador, o Senhor do céu e da terra, de toda a criação. Não acreditamos num ídolo local e particular, sobre o qual tivéssemos o monopólio e que já não tem quaisquer competências para além das fronteiras do nosso clã ou da nossa tribo. Diferenciamo-nos, sim, na concepção de Deus, nas nossas representações dele. Nisso se distinguem os cristãos, não só dos muçulmanos, mas, como já dissemos, também os crentes de uma religião entre si. A lealdade à própria confissão é um componente da atitude perante a religião. Mas será a nossa fé na verdade da nossa confissão realmente tão fraca que precisamos apoiá-la com a demonização das religiões dos outros? Seremos capazes de compreender a sua fé de modo que, para além de uma simples constatação das diferenças, possamos proferir juízos certos sobre quão perto ou longe eles estão de Deus?

O Espírito sopra onde quer, diz a Bíblia. Só Deus sabe de que modo e sob que pseudônimo Ele fala a uma determinada pessoa e de que modo essa pessoa lhe responde. A riqueza da fantasia divina e da sua exuberância inventiva ultrapassa em muito as possibilidades da nossa capacidade de representação.

## Abertura, amor, liberdade

“Nada, exceto a religião, permanece para se pôr em relação com o indisponível”, escreveu Hermann Lübbe. A crise da religião nos tempos modernos foi, sem dúvida, originada também pelo fato de o ser humano moderno se render à concepção de que a ciência e a técnica lhe ofereciam o poder de dispor de tudo, de exercer o domínio sobre a natureza e a história. Posso lembrar-me muito bem de como na escola, no tempo do comunismo, entoávamos esta canção: “Mandamos ao vento, à chuva, quando deve chover e quando deve soprar”. As consequências trágicas de um acesso manipulador da vida, da natureza e da história levaram, pouco a pouco, à dissipação e ao desengano da utopia de um progresso, que seria o único a tornar-nos felizes, e ao conhecimento de que não devemos fazer tudo o que podemos ou estamos em condições de fazer. Podemos tudo, mas nem tudo convém, já escrevia o Apóstolo Paulo. Reconhecemos que é necessário acrescentar ao grande ideal da liberdade um outro conceito igualmente importante: o da responsabilidade.

William J. Hoye chama a atenção para o fato de não encontrarmos a palavra responsabilidade (*responsabilitas*) nem no latim clássico nem no medieval, e que este conceito é estranho ao pensamento cristão da Idade Média<sup>[50]</sup>. Só no pensamento iluminista “pós-cristão”, sobretudo no círculo dos autores da Constituição Americana, torna-se necessário este conceito: ele é o substituto secular de um determinado aspecto essencial da fé cristã. Hoye critica o conceito, hoje, muitas vezes utilizado, de “responsabilidade global” como um mote vazio e, sob certo aspecto, orgulhoso: Não reclamará assim o ser humano algo que não lhe compete? Não estará se fazendo de Deus? Tomás de Aquino sublinha que o próprio Deus só nos obriga a cumprir os seus

mandamentos na medida em que somos capazes de compreendê-los. Por isso, mais uma vez, o cristão não pode agir contra a sua razão e a sua consciência.

“Irmãos, foi para a liberdade que fostes chamados” (Gl 5,13), ensina o Apóstolo Paulo; persisti nesta liberdade. O Evangelho de Paulo é um evangelho da liberdade. Redenção, o conceito central do cristianismo, significa libertação; é uma metáfora que se foi buscar no mundo dos escravos.

Na história de Paulo sempre me fascinou muito a cena em que ele, no Areópago de Atenas, encontra “o altar do Deus desconhecido” e nele começa a pregar aos pagãos (cf. o “Epílogo” deste livro): o Deus que não conheceis é aquele que eu vos anuncio! Como discípulos de Paulo, somos obrigados a buscar sempre os altares do Deus desconhecido. Talvez possamos dizer: a liberdade é o altar do Deus desconhecido – o lugar em que Paulo descobriu, para nós, esse ponto fulcral a partir do qual se pode anunciar o Evangelho. Paulo fala da tensão entre uma vida aberta e outra empedernida, entre uma vida profunda e outra superficial: para estes dois modos da existência humana, utiliza a expressão metafórica: espírito e carne. Há que evitar ler estas metáforas de um modo demasiado grego, gnóstico ou maniqueísta: são estranhas a Paulo as concepções da matéria má e da alma divina.

Deus criou seres humanos livres, a liberdade é o que faz de nós a imagem de Deus. O interesse e o empenho de Paulo é que preservemos íntegro o dom da liberdade, para não fazermos dela um ídolo – para não confundirmos a liberdade com a arbitrariedade. Muitos, em nossa época, fazem justamente isso: confundem o liberalismo com o libertinismo. Mas são duas coisas inteiramente distintas. A liberdade autêntica está ligada à responsabilidade – eis a razão por que ela é tão exigente e esgotante. Por isso, muitas pessoas apelam de bom grado à liberdade, mas, se tiverem realmente de persistir na liberdade, olham antes para trás, para as

certezas e garantias que o estado de servidão oferecia – recordemos os que se lançaram ao caminho através do deserto rumo à terra amada e prometida e, em seguida, tinham saudades das “cebolas” na escravidão do Egito –, embora não tenhamos de recuar tão longe no passado para encontrarmos exemplos correspondentes.

A liberdade é a abertura radical da vida humana. Por isso, ela é um “altar”, um lugar onde encontramos Deus. Não consegue preservar a liberdade aquele que se fecha na busca de si mesmo, na sua arbitrariedade. Nas palavras de Paulo: aquele que vive como a carne quer e pretende. Só pode preservar a liberdade quem vive “segundo o espírito”. E espírito significa aqui: dores de parto por opção, autossuperação, transcendência.

No cristianismo, a forma mais elevada da transcendência é o amor, ultrapassar a busca de si mesmo e da complacência só consigo próprio. Por isso, cumpre e realiza a liberdade em sentido genuíno aquele que não vive para si, mas se abre aos outros – vive no amor. O amor é a realização da liberdade como abertura radical, como vida em Deus. Viver a partir da profundidade significa amar.

---

[45]. TILLICH, P. *Religiöse Reden I*, p. 55s.

[46]. Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit* [Ser e tempo], em diversas edições.

[47]. Cf. RIESMAN, D. *Die einsame Masse*. Darmstadt/Berlim/Neuwied, 1956 [orig.: *The Lonely Crowd*].

[48]. Cf. BUBER, M. *Ich und Du*, em diversas edições [ed. port.: *Eu e tu*. Prior Velho: Paulinas, 2014].

[49]. Cf. LÉVINAS, E. *Totalität und das Unendliche* [Totalidade e infinito]. Friburgo/Munique, 1987.

[50]. HOYE, W.J. *Demokratie und Christentum*. Münster, 1999.

# Experiências do indescritível

Anselm Grün

## O ser humano vive no mistério

Karl Rahner fala de Deus sempre como o mistério incompreensível e indescritível. Quem está aberto ao mistério está aberto a Deus, mesmo que não equipare e identifique o mistério com Deus. Na sua incompreensibilidade, Deus permanece o mistério, mesmo se obtivermos muitos conhecimentos teológicos ou até profundas experiências místicas. O ser humano vive essencialmente diante do mistério. E tem de decidir se acolhe “livremente, na adoração, o mistério absoluto em êxtase amoroso, ou se quer ser a-teu”<sup>[51]</sup>. Rahner define o ser humano como alguém que no seu pensar e perguntar sempre transcende o existente diante de si rumo a Deus. O ser humano “radica-se no abismo do mistério, coabita sempre com ele, e a única questão é se ele convive com o mistério de boa vontade, na obediência e entregando-se a ele, ou se o ‘recalca’ e não o aceita”<sup>[52]</sup>. Para Rahner, esta doutrina do mistério é importante no diálogo com os ateus. Pois, com relativa frequência, o ateu não nega o Deus do Evangelho, “mas imagens de Deus falsas e indigentes”<sup>[53]</sup>. Na reflexão comum sobre o mistério, crentes e ateus aproximam-se uns dos outros. O ateu que está aberto ao mistério, mesmo que não o designe com o conceito de Deus, acredita, em última análise, no Deus de Jesus Cristo que, na sua encarnação, se mostra e se oferece a nós sempre como o oculto. A mensagem de Jesus, para Rahner, diz que Deus se comunica a nós, mas que Ele, como aquele que a si mesmo se entrega a nós, persiste sempre como o mistério incompreensível.

## O caminho para o espaço íntimo do silêncio

Crentes e ateus podem percorrer conjuntamente o caminho para as profundezas da alma humana. Interpretarão de modo diferente a experiência da profundidade. Para mim, este caminho passa por todas as minhas emoções até ao fundo da alma. Sento-me em silêncio e escuto para dentro de mim. Deparo, antes de mais nada, com as minhas emoções: a minha cólera, a minha inveja, a minha angústia, a minha tristeza. Mas não me detenho nas emoções, passo por elas e vou mais além. Sempre que desponta uma nova emoção, encaro-a, entro nela, apreendo-me dentro dela. Mas tento atravessá-la e ir mais além, até chegar ao fundo da minha alma. Este fundo é, para mim, um lugar do silêncio e sossego. E para mim, como cristão, também é um lugar do amor. Mas o amor não é ali um sentimento, é antes uma qualidade do ser. Para mim, através das emoções, até ao fundo da alma, acompanha-me a oração de Jesus. Digo assim em todas as emoções: “Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, tem piedade de mim!” Junto esta palavra à respiração. Na inspiração: “Senhor Jesus Cristo”, e na expiração: “Filho de Deus, tem piedade de mim!” Imagino que esta palavra, com a expiração, me leva até ao fundo da alma. A palavra, assim dizem os antigos monges, abre-me a porta para o mistério inefável de Deus. O mistério indizível no fundo da minha alma religa-me ao mistério inefável que está presente no fundo de cada alma, também da alma do ateu. Neste mistério inenarrável sinto-me um só com todos os seres humanos, também com os descrentes. Com efeito, neste mistério inefável, experimento quão pequena é a linha divisória entre fé e não fé, entre experiência e não experiência.

Em conversa com uma mestra budista de *zen*, percorremos este caminho até à profundidade. Para ela, o lugar no fundo da alma é um lugar do vazio. Os budistas recusam-se a descrever com mais

pormenores este lugar. Mas com o vazio eles indicam, em última análise, também um lugar que está aberto ao mistério, a Deus. Não dão nome a este Deus. E aproximam-se, assim, do ateu com a sua linguagem. Mas é indiferente se descrevem e o modo como descrevem com palavras este lugar: trata-se de uma experiência que cada pessoa pode fazer. Quando percorro e vou mais além das minhas emoções e dos meus pensamentos, vou embater onde? Apenas na história da minha própria vida, só em ilusões ou sucessos? Ou, então, não se abrirá para mim um espaço do mistério, um espaço da quietude, um espaço sagrado?

Se percorrermos o caminho da experiência deste espaço, acercamo-nos uns dos outros, cristãos e budistas, crentes e ateus. Todas as pessoas têm um pressentimento deste espaço íntimo do silêncio. Os filósofos estoicos dão-lhe o nome de *autós*. Entendem por ele o santuário íntimo do ser humano. A Carta aos Hebreus recorre a esta imagem do santuário. Cristo, pela sua morte, entrou no santuário que não é construído pelas mãos dos seres humanos, no santuário no fundo da nossa alma. Os místicos cristãos descrevem este lugar com diversas imagens, por exemplo, como cela interior (Catarina de Sena), fundo da alma (Johannes Tauler), *scintilla animae*, “centelha da alma” (Mestre Eckhart), *intimum domus meae*, “o íntimo da minha casa” (Agostinho), a câmara mais secreta do castelo da alma (Teresa de Ávila), lugar de Deus (Evágrio Pôntico). É o espaço em que Deus habita em mim. Mas este Deus, como Deus que habita em mim, permanece também como o mistério incompreensível que está em mim e, ao mesmo tempo, se subtrai a mim e à apreensão do meu pensamento, e, muitas vezes, também da experiência.

## O sagrado como elemento de religião

Existe um espaço sagrado. “Sagrado”, tal como “mistério”, é um conceito sobre o qual podem discutir reciprocamente teístas e ateus. De fato, cada qual sabe o que é sagrado. Também na linguagem cotidiana falamos de algo que, para nós, é sagrado: a nossa casa, a aliança de casamento, o silêncio que para mim reservo, o ritual da manhã. Sagrado é o que está subtraído ao mundo. A tradição cristã olha o sacerdote como guardião do sagrado. Mas, no batismo, todos os cristãos foram ungidos como sacerdotes e sacerdotisas. Eis um traço essencial do cristão: ele preserva em si o sagrado, mas também nos outros seres humanos. Existe em cada um algo que se esquia à captação da sociedade. O sagrado é o domínio que pertence ao ser humano e do qual o mundo não pode dispor. Mas o sagrado é também o lugar onde experimentamos o Deus santo. Deus, para a Bíblia, é essencialmente o Deus santo, cuja santidade as pessoas podem contemplar. O sagrado é sempre ainda o numinoso, o potente, que me abala.

Na filosofia mais recente, foi sobretudo Martin Heidegger quem redescobriu o sagrado e lhe atribuiu o seu significado para o ser humano. Heidegger diz que de Deus só se pode falar “se experimentarmos novamente o sagrado, ou antes: se Ele se nos der a experimentar”<sup>[54]</sup>. Klaus Hemmerle continua e amplia estes pensamentos de Heidegger. O sagrado mostra-se ao ser humano, mas não ao seu interesse teórico ou à sua consciência estética, e também não à sua atitude ética. O sagrado prende o ser humano. É “o que nos toca de modo impalpável”: toca o ser humano, preocupando de forma incondicional. Mas também a ele se esquia. Não pode ser anexado. O sagrado é “o beatificante que causa calafrio”, atrai e repele. “Emudeço perante a alteridade e alienidade do sagrado.” E, no entanto, “só no toque do sagrado serei arrebatadamente

arrancado da questionabilidade e da insondabilidade de mim mesmo em mim próprio”?[55]

O ser humano é, também hoje, fascinado pelo sagrado. Porém, vê-se ao mesmo tempo na tentação de puxá-lo para si e consumi-lo. Para mim, este perigo está expresso na primeira tentação que Jesus teve de vencer no deserto. Diz-lhe o diabo: “Se és Filho de Deus, diz a esta pedra que se transforme em pão” (Lc 4,3). Não se trata apenas do consumo ilimitado dos meios vitais, mas também do consumo do sagrado. De fato, na Antiguidade, as pedras eram, muitas vezes, pedras sagradas, que estavam subtraídas à apreensão do ser humano. Temos disso experiência, quando os turistas visitam uma igreja. Eles já não têm nenhum faro e sentido do sagrado. Não têm nenhuma noção de que na igreja se deve estar em silêncio e responder ao sagrado com o silêncio. Pensam que uma igreja é um museu. Mas também os museus podem ser lugares sagrados. Ao contemplarmos uma obra de arte é necessário silêncio. Também uma obra de arte pretende afetar-me, tocar-me, arrebatá-me. E, ao mesmo tempo, permanece subtraída a mim. Também um bosque ou uma floresta pode ser um lugar sagrado onde se deve penetrar só com respeito silencioso. Muitos caminhantes têm ainda o sentido da sacralidade de uma paisagem. Quando se encontram num lugar poderoso, começam por ficar silenciosos. São tocados pela beleza da paisagem, mas também pelo sagrado que dela dimana.

## Fé: um fenômeno originário

Existe, pois, o mistério e o sagrado, sobre o qual teístas e ateus podem trocar impressões entre si, embora o interpretem de modo diferente. Há ainda um terceiro tema, a cujo respeito também eles, entre si, se podem ocupar: a fé. Crer não significa, em primeiro lugar, que eu tenha determinadas proposições por verdadeiras. Os ateus rejeitam semelhante fé. Não sabem o que as proposições devem significar. Todavia a fé, na tradição cristã, tem aspectos diferentes. Quando alguém me diz: “Não consigo acreditar”, pergunto: “Em que não podes acreditar? Ao dizer que não podes acreditar, o que tens em mente?” Crer é um fenômeno originário do ser humano. Tem a ver com confiança: confio na pessoa que me diz e relata alguma coisa. Mas a fé significa também: sinto-me sustentado por Deus. Tenho confiança na vida, pois não me sinto sozinho, mas rodeado da proteção de Deus. A fé, assim diz a Carta aos Hebreus, tem a ver com estar de pé, com estar firme: “Ora, a fé é a garantia das coisas que se esperam” (Hb 11,1). Fé significa que tenho um fundamento firme, que estou em Deus como numa rocha. Esta capacidade de firmeza liberta-me da pressão de me fazer benquisto em toda a parte, de buscar a minha firmeza e solidez no reconhecimento das pessoas.

## Fé como contemplar

A fé lida também com o ver. A palavra alemã *glauben* (crer) tem como raiz *liob*, “bom”. A fé significa, pois, de acordo com a sabedoria da língua alemã, que eu acredito no bem que está no outro, que vejo o bem no outro. Este conceito alemão da fé alinha e harmoniza-se com o conceito de fé no Evangelho de João. Aqui, a fé é um ver: vejo no homem Jesus a glória de Deus. Contemplo o homem Jesus maltratado na cruz e vejo resplandecer nele a glória de Deus, um amor que é mais forte do que a morte. João interpreta este acontecimento, ao colocar na boca de Jesus as palavras: “Ninguém tem mais amor do que quem dá a vida pelos seus amigos” (Jo 15,13).

Para os gregos, a fé em Deus está intimamente associada ao contemplar. A palavra *theós*, “Deus”, vem de *théasthai*, contemplar, ser contemplado. No grego experimenta-se Deus ao vê-lo, ao contemplá-lo. Sabemos que não podemos ver Deus de modo imediato e direto. Mas na beleza da natureza, na beleza de um rosto humano, na beleza de uma obra de arte podemos contemplar a sua glória. Deus é o Belo originário, que se revela a nós e se mostra no belo. Cada um pode ver o belo, quer seja teísta ou ateu. Por isso, ambos podem refletir: O que vejo ao contemplar uma rosa, ao ver uma bela paisagem, ao meditar sobre uma pintura de Albrecht Dürer ou Martin Schongauer? A beleza é a mesma. Enquanto cristão, interpreto esta beleza como reflexo da glória de Deus. Vejo no belo um vestígio. Nisso ajuda-me a interpretação que a filosofia platônica oferece do belo. Diz Platão que o belo é real. O filósofo alemão Immanuel Kant traslada a beleza para um juízo subjetivo das pessoas. Se eu fizer isso, então o belo deixa de ser lugar onde posso pressentir Deus. Trata-se, então, apenas de interpretações subjetivas. Mas se acreditarmos que esta paisagem é realmente

bela, que este ser humano é realmente belo, então deparamos no belo algo que ultrapassa e supera a nossa subjetividade. O ateu não interpretará o belo a propósito de Deus. Deixa-se tocar pelo belo. Podemos aprender de muitos ateus a contemplar o belo a uma nova luz. Muitas vezes, interpretamos apressadamente o belo como vestígio de Deus e passamos por cima do seu mistério, da sua multiplicidade, da sua estrutura, por cima daquilo que realmente o constitui. Na experiência do belo podemos aprender uns com os outros, sem nos colocarmos uns acima dos outros. Quando contemplamos o belo em comum, deixamo-nos tocar pelo mistério, independentemente do modo como interpretamos tal mistério. O contemplar encaminha-nos sempre para a liberdade. Contemplamos o mesmo, mas cada um o faz com os seus próprios olhos, e cada qual deve confiar nos seus próprios olhos.

## Crer e ouvir

Diz Paulo que a fé vem do ouvido. Também ali está a pergunta: O que escuto ao ouvir uma bela música? Ouvir, assim afirma Martin Heidegger, leva à tranquilidade. Quando num concerto fecho os olhos e me abandono inteiramente à escuta da música, sinto-me sossegado. Rodeiam-me os sons, penetram em mim. Sinto-me envolvido no ouvir. Este é um sentido afetivo. Entramos em contato com emoções. Mas ouvir também é um sentido transcendente. No ouvir escuto o inaudível, o que já não consigo reter. Posso contemplar durante um longo tempo. Permaneço diante de um quadro e mergulho na imagem. Ouvir, só o consigo no momento. No instante seguinte, já ressoam outros sons ou, então, se por exemplo escuto uma conferência, passam por mim as palavras. Ouvir acontece só num ápice. Mas neste curto instante ressoa algo em mim, que o ultrapassa. Toca-me algo que transcende o tempo.

## Fé como interpretar

Outro conceito da fé é o interpretar. A fé interpreta a realidade de um modo inteiramente determinado. Sem dúvida, pode-se: De onde ela obtém o direito de assim interpretar a realidade, como o faz, por exemplo, a partir das palavras da Sagrada Escritura ou dos enunciados da dogmática? Mas também é certamente lícito perguntar: De onde o ateu extrai e retira o direito de interpretar a realidade na sua decifração pessoal? Cada um de nós não experimenta a realidade tal qual ela é, mas sim como uma realidade interpretada. Quando nos levantamos pela manhã, avançamos pelo dia com uma interpretação inteiramente determinada. Encaro esse dia como dom de Deus, colocando-me sob a sua bênção, ou, então, interpreto-o como um dia entre muitos outros, com todos os termos possíveis. Sem dúvida, uma interpretação atea pode ter lugar de forma inteiramente espiritual. Posso interpretar o dia como oportunidade, como algo de bom para fazer ou para me encontrar com os seres humanos. No diálogo com ateus, não se trata, em primeiro lugar, de quem é que acerta na sua interpretação, mas, antes, o serem possíveis diferentes interpretações. Em seguida, pode-se ainda perguntar: A interpretação também corresponde à realidade? Ou há interpretações que a deturpam? Hoje há propostas interpretativas que contradizem o meu sentimento da realidade. Quando, por exemplo, entro pelo dia adentro com esta interpretação: Sou o melhor! Tudo hei de conseguir, tudo me há de correr bem, então, para mim, este começo, esta abordagem é uma estratégia perigosa. Salto por cima da realidade. Supostamente conseguirei, pelo meu pensamento e pela minha interpretação, forçar aquilo que aprecio e desejo. Pessoas assim sofrem, muitas vezes, um revés, porque a realidade contradiz a sua interpretação e mostra-lhes os seus limites.

Os ateus sentem, amiúde, dificuldade com as proposições concretas da fé. A dogmática é para eles algo inteiramente estranho. Perguntam com que direito fazemos tais afirmações acerca de Deus e de Jesus Cristo. Tais afirmações concretas são, de modo assaz frequente, a razão por que eles a rejeitam. Mas, para mim, a dogmática não é dogmatismo e sofisma, mas a arte de permanecer aberto ao mistério. A outra linguagem da dogmática não pretende ditar a Deus como Ele deveria ser ou agir. Quer, antes, preservar o mistério de Deus e o mistério do ser humano. É verdade que se expressa, muitas vezes, em conceitos filosóficos e teológicos sobre Deus e sobre a nossa salvação. Mas, em última análise, os seus conceitos também são apenas imagens. Deus está para além de todas as imagens. Estas são como que janelas através das quais vislumbramos o mistério para além delas. As imagens da dogmática também querem fazer justiça à essência do ser humano, visam preservar a sua dignidade e resguardá-lo das imagens perniciosas. Nesta luta pela preservação da dignidade do ser humano podem encontrar-se os ateus e os teístas. Falam, respectivamente, linguagens diferentes, mas no encontro pode ainda surgir um diálogo. Sim, podemos, como dizia Friedrich Hölderlin, tornar-nos um diálogo.

Ultimamente, encontro cada vez mais pessoas que dizem: “Sou deus”. Os psiquiatras, perante semelhante frase, enxergariam a mania das grandezas e a interpretariam como sintoma de uma doença psíquica. No entanto, muitos dos que assim se expressam baseiam a sua afirmação no argumento filosófico de que todas as proposições acerca de Deus são, em última análise, proposições acerca de nós, seres humanos. Poderia apontar-se que em tais enunciados se encontram crentes e ateus. Contudo, nenhum ateu razoável e nenhum cristão sensato diria algo dessa natureza. Em tais proposições sempre vejo, como C.G. Jung, também uma presunção: inchaço com imagens arquetípicas que não se ajustam a

mim. Trata-se de uma fuga para as grandezas. Apresento-me como algo de muito particular e específico. No entanto, esta fuga para as grandezas é, muitas vezes, um esquivar-se à vida não conseguida. Como não se suporta a mediocridade e a medianidade própria, foge-se para essas ideias grandiosas. O ateu e o crente modestos encontram-se na rejeição de tais ideias, e nota-se assim, novamente, que a dogmática cristã, em última análise, protege o mistério e a dignidade do ser humano, quando nos diz que fomos divinizados por Cristo; mas também afirma decididamente que a força divina opera em nós “sem separação nem mescla”. Semelhante pensamento protege-nos de toda presunção e fuga para as grandezas.

## 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 ainda faz 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, e têm o sentimento de que Deus se subtrai deles. 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 pessoas profundamente piedosas que sofreram com a ausência de Deus. Assim aconteceu com Teresa de Lisieux, que foi apresentada por muitos como modelo de uma espiritualidade prazerosa 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”<sup>[56]</sup>. 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 falava 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 os vê 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, dirigir-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”<sup>[57]</sup>. Jean-François Six, o biógrafo de Teresa, que interpreta e comenta os textos originários 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 colocar-se acima deles. Estava convencida de que o próprio Jesus “a levou à mesa dos descrentes”<sup>[58]</sup>.

Madre Teresa fez uma experiência análoga. Em toda 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 fato, experimentou a necessidade no seu próprio corpo. Quis levar aos seres humanos necessitados o amor de Deus, não porque ela sentira sempre este amor, mas porque nela existia um profundo anelo 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 é feita por crentes e descrentes. Liga e une os dois grupos. No entanto, o crente lida com esta experiência de modo diferente. Confia no seu anelo por Deus. E nesta ânsia já sente 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 Ele não existe. Muitos outros ateus, porém, estão inteiramente abertos à concepção de um Deus que não se pode descrever, que está para além 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 se tomamos suficientemente a sério o não saber, de que falam repetidamente os místicos, ou se descansamos demasiadamente depressa 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 demasiadamente concreta, como aquela com que deparou em sua infância. Olha os seres humanos como seres “finitos, abertos ao infinito”<sup>[59]</sup>. 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. O filósofo francês fala igualmente de experiências místicas que ele fez e narra uma excursão noturna na floresta. “E de repente... o quê? Nada. Tudo! Nenhum discurso. Nenhum sentido. Nenhuma questão. Apenas um assombro. Uma paz que parecia ser eterna. O céu estrelado sobre mim, ilimitado, insondável e misterioso, radioso, e em mim apenas este céu de que eu era parte, em mim somente o silêncio, a luz como um estremecimento de felicidade, como uma

alegria sem sujeito”<sup>[60]</sup>. Assim poderia também um místico cristão descrever a sua experiência da natureza. Em plena natureza, toca-o o mistério. O místico cristão chama-lhe Deus, ou também vestígios de Deus, esplendor de Deus ou paz de Deus, ao que aí irrompe e brota no seu coração. Mas, por vezes, nos faria bem não interpretar a experiência com tanta pressa e nos abandonar, antes, sem mais, à experiência do indescritível.

---

[51]. RAHNER, K. “Geheimnis” [Mistério]. In: *SM*, II, p. 189-196, aqui p. 191.

[52]. *Ibid.*, p. 192.

[53]. *Ibid.*, p. 195.

[54]. SPLETT, J. “Das Heilige”. In: *SM*, II, p. 576-577, aqui p. 577.

[55]. HEMMERLE, K. “Das Heilige”. In: *SM*, II, p. 577-582, p. 579s.

[56]. Apud RATZINGER, J. *Op. cit.*, p. 20.

[57]. SIX, J.-F. *Teresia von Lisieux – Ihr Leben, wie es wirklich war*. Friburgo, 1976, p. 249.

[58]. *Ibid.*, p. 253.

[59]. COMTE-SPONVILLE, A. *Woran glaubt ein Atheist? – Spiritualität ohne Gott*. Zúriq, 2009, p. 161.

[60]. *Ibid.*, p. 183.

# Rumo ao mistério – o não representável em histórias

Arrogância e covardia, exaltação e desespero, vitória e derrota, confiança e ceticismo, entusiasmo e traição: nenhuma emoção humana é estranha às histórias que a fé narra. A humanidade, a natureza humana, nas alturas e nas profundidades, expressa-se onde as palavras captam a busca do mistério da nossa vida, o qual não é representável, mas é, contudo, experimentável. Se a vida for narrada, se o anseio e a esperança forem lidos, se o fracasso, a alvorada e a libertação forem conjuntamente vividos, então o crente e o descrente podem ser tocados, mais ainda, abalados. De fato, a força peculiar da linguagem religiosa consiste em que a transformação irredenta se reflete, para a pessoa e para o mundo, numa multiplicidade persistentemente misteriosa.

A vida negada, a violência na história, a escuridão da morte de Deus e o afastamento dele, a dança em torno dos ídolos de substituição, a insanidade da onipotência das pessoas e, apesar disso, a entrega à respiração silenciosa da vida: o buscador assombrado descobre nos textos sagrados da tradição a consolação da fé e igualmente a senda sedutora da descrença.

“Eu creio. Ajuda a minha pouca fé” (Mc 9,24): uma das orações mais ousadas do Novo Testamento resume esta reserva vital de sabedoria e realismo. Não se roga para que a descrença seja posta de lado; deve antes prestar-lhe ajuda; ela deve poder aperceber-se energicamente da sua função purificadora para a fé.

As irmãs fé e incredulidade confluem no ser humano, outrora e hoje. Essas antigas histórias fascinam de modo novo, quando o crente as apreende também como informações abissalmente imperiosas do desafio, e o descrente, como uma advertência necessária contra a superficialidade e o cinismo.

E assim se fecha o círculo: quem busca, abre, se despede aqui e além de modo vagabundo, arriba às margens do grande mistério, experimenta a felicidade do momento cumulado e dirige-se, de novo, para o mar aberto da vida. Livrar-se de Deus, certificar-se acerca dele: um projeto de confiança infundável, que abraça duradouramente no amor a incredulidade.



# A transformação: o caminho comum de crentes e descrentes

Anselm Grün

A Bíblia narra-nos histórias admiráveis que põem diante dos nossos olhos o mistério de Deus. São histórias que também os ateus podem ler e compreender. Não nos forçam a acreditar em Deus, mas narram-nos qualquer coisa, põem-nos diante dos nossos olhos um espelho para onde podemos olhar. As histórias deixam-nos a liberdade de nos reconhecermos no espelho, mas não nos obrigam a nenhuma interpretação. Não nos dizem que devemos acreditar em Deus. Narram-nos apenas que aspecto pode ter a fé em Deus, e a que experiências pode levar. Contam-nos a vida com tudo o que nela experimentamos e, em seguida, interpretam-na, para nós, como experiências de Deus. Nem todos conseguem ver isto. Mas as histórias estão abertas para as interpretarmos a partir de Deus.

## O Deus na escuridão: Jacó

A primeira história que gostaria de considerar é uma história obscura do Antigo Testamento. Justamente na sua obscuridade faculta-nos a liberdade de a interpretarmos de modo diferente. Jacó separou-se do seu sogro Labão. Sentiu-se enganado por ele, porque, em vez de lhe dar a sua amada mulher, Raquel, lhe entregou como esposa a sua irmã, Lia. E assim Jacó teve de servir Labão durante quatorze anos para, finalmente, ter filhos das duas mulheres. Na sua separação, Jacó retribui essa traição ao sogro, porque amplia as suas posses em sua própria vantagem. No entanto, mal acabara de se ausentar, vitorioso, Jacó é avisado de que o seu irmão Esaú vem ao seu encontro com quatrocentos homens. Enche-se de angústia sobre o que fazer. Passa tudo o que possui para o outro lado da torrente de Jacó e permanece para trás, sozinho. E ali um homem luta com ele durante a noite inteira até à aurora.

Esta história poderia ser explicada à luz da psicologia. Aqui Jacó se encontraria com a sua sombra. Esaú representa a sua sombra. Ele tem de encontrar a sua própria sombra para poder reconciliar-se com Esaú. Mas esta história poderia igualmente ser interpretada como a história de uma experiência de Deus, que vem ao encontro de Jacó, não como luz ou esplendor, mas na figura de um homem tenebroso e incógnito que luta com ele. E nesta história trata-se, certamente, da vida e da morte. O relato não nos mostra claramente se esse homem é um inimigo, um anjo ou o próprio Deus. Permanece em aberto. O homem obscuro pode representar a escuridão que, durante a noite, emerge das profundezas do nosso inconsciente e nos invade. Pode igualmente simbolizar uma crise ou uma ameaça que, de fora, apodera-se de nós. E o homem misterioso pode estar no lugar de Deus, do Deus obscuro, que é

inteiramente diferente do que tínhamos esperado, que nunca garante apenas o nosso êxito, mas nos desafia até ao extremo e nos força a colocar-nos perante a nossa verdade e a nossa impotência.

O paradoxo desta história consiste em que Jacó gostaria simplesmente de ser abençoado por este homem misterioso, em vista de toda a escuridão que sobre ele cai. O homem obscuro diz a Jacó: “Deixa-me partir, porque já rompe a aurora”. Jacó lhe responde: “Não te deixarei partir enquanto não me abençoares” (Gn 32,27). Como compreender estas palavras, que Jacó peça a bênção àquele que lutou com ele durante a noite inteira? Trata-se aqui, possivelmente, de uma experiência da obscuridade e do incompreensível, de uma experiência de algo que incondicionalmente me diz respeito, que luta comigo, que me exige forças para lhe resistir. Segundo Paul Tillich, Deus é o que incondicionalmente nos concerne. Deus pode encontrar-nos naquilo que incondicionalmente nos diz respeito e a que não podemos nos esquivar.

O homem enigmático pergunta a Jacó o seu nome e lhe dá, em seguida, um novo nome: Israel, que significa “o que luta” com Deus: “Porque combateste contra Deus e contra os homens e conseguiste resistir” (Gn 32,29). O homem obscuro não diz o seu nome. Deus permanece nas trevas. Não se mostra claramente ao homem. E deixa-nos, assim, a liberdade de compreendê-lo como a treva, como o plenamente misterioso ou, então, aplicar-lhe o nome Deus. Este homem reservado abençoa Israel. Torna-se, pois, manifesto que Jacó, ou seja, Israel, encontrou o próprio Deus neste homem obscuro. Deus nem sempre é apenas resplendor e glória, nem sempre é só amor e bondade, mas algo de tenebroso que nos agarra e nos prende, sem que possamos compreendê-lo.

Jacó interpreta o combate com o homem obscuro como experiência de Deus: “vi um ser divino, face a face, e conservei a

vida” (Gn 32,30). Este encontro transforma-o. A sua transformação expressa-se em três imagens: “O sol principiara a levantar-se quando Jacó deixou Penuel, mancando por causa da sua coxa” (Gn 32,31). Graças ao encontro com Deus, iluminou-se a vida de Jacó. Tudo brilha numa luz clara. Em seguida, ele atravessa o baixio. Passar por uma torrente é, no sonho, sempre uma imagem para o início de algo novo. A vida recebe uma nova coloração. E Jacó manqueja por causa da coxa. O encontro com Deus marcou-o. Ele está ferido, mas consegue viver com esta ferida, que o obriga a caminhar de modo mais atento e lento.

Esta história obscura toca todo aquele que a lê. No cristão crente, aviva-se o intuito de que podemos encontrar Deus também na obscuridade da noite e na incompreensibilidade de experiências que não conseguimos interpretar, mas que incondicionalmente nos concernem. Além disso, para muitos cristãos, esta história tornou-se uma história de consolação, porque Deus nos abençoa justamente onde somos atacados, onde nos vemos acossados a partir de fora. Por isso, a palavra, na tradução de Martinho Lutero, tornou-se um mote de confirmação apreciado: “Não te deixo partir, abençoa-me, vamos!” O ateu interpretará esta história à sua maneira. Pressentirá que justamente ali, onde nada entende, depara com uma bênção que confere à sua vida uma nova qualidade, a qualidade da clareza e da atenção, da reverência perante o mistério.

## Ir-se embora para longe: o filho pródigo

Gostaria ainda de expor uma outra história bíblica a respeito da nossa busca do mistério por detrás de todas as coisas: a conhecida Parábola do Filho Pródigo (cf. Lc 15,11-32). O filho mais novo busca simplesmente a vida. Gostaria de experimentar tudo o que há para experimentar. A fé não desempenha para ele qualquer papel. Ele está fascinado pela vida e gostaria de saboreá-la. Da vida espera a realização de todos os seus anseios mais profundos. O filho mais velho, que permanece em casa, fica preso não só a seu pai, mas também a Deus. Segue os rituais e a fé dos seus pais.

A parábola põe-nos perante a questão sobre com quem queremos nos identificar: somos o filho que dissipou a herança do seu pai para saborear e sorver a vida até à última gota? Ou somos o filho que se agarra à fé, mas que deixa passar a vida ao lado? Ambos os filhos precisam de uma transformação. Poderíamos igualmente dizer: tanto no cristão como no ateu, esta história tende a deparar-se com algo e a transformá-lo.

Atentemos, porém, antes de mais nada, à história. Lá está o filho mais novo. Está farto da vida acomodada no seu lar e pede ao pai a parte da herança que lhe compete, e de imediato, sem demora. Gosta de viver e, claro, imediatamente. Isto corresponde à atitude de muitos jovens de hoje. Gostariam simplesmente de viver, sem medida e, se possível, a partir de agora. O filho mais novo vai para um país longínquo. Nada há aqui de reprovável, mas transparece a sua audácia. Ulteriormente, porém, dissipa a sua herança “numa vida dissoluta”. No grego diz-se *zon asotos*, ou seja, viveu sem esperança de salvação, viveu de forma depravada, sem regras, de modo vicioso. Aristóteles define assim, *asotos*: “O esbanjador é aquele que, pelo seu modo de vida, caminha para a ruína”. Por simples prazer da vida, o filho arriba ao lugar onde desespera da

vida. Desce e decai tanto que se entrega ao serviço de um cidadão de um país estrangeiro, fica dependendo dele. Este o envia para o campo a fim de guardar porcos. Para o leitor judeu, é uma imagem que indica que o filho se perdeu totalmente e que abandonou a sua dignidade. Foi parar nos porcos. Buscou a vida na sua plenitude, mas agora caiu na miséria, ou, se quisermos, “leva uma vida de cão”, como se diz no vernáculo, mas lidando com os porcos. A vida não lhe deu o que prometera e, agora, parece sem sentido. Por fim, o filho nada tem para que possa matar a fome. Quando chegou ao ponto zero, quando tudo lhe foi arrancado das mãos, quando se senta, vazio e derrotado, no monte de cacos da sua vida, entra em si, chega a si mesmo. Ele, que se alienara, que se entregara plenamente às mãos de outro, entra novamente em contato consigo, regressa a si próprio. Entra em diálogo consigo e reflete, de modo muito certo, a sua situação interior: “Quantos empregados de meu pai têm pão em abundância, e eu aqui morrendo de fome (*apollymai* = estou perdido). Levantar-me-ei (*anastas* = pôr-se de pé), irei ter com meu pai e vou dizer-lhe: Pai, pequei contra o céu e contra ti; já não sou digno de ser chamado teu filho; trata-me como um dos teus empregados” (Lc 15,17s.). Este diálogo consigo mesmo esboça a constituição anímica do filho e fornece ao leitor um olhar para a sua psique. Ele está prestes a dar-se por perdido. No entanto, há nele uma voz que lhe permite inverter o caminho. Ele não gostaria de se perder. Gosta de viver. E faz o que vislumbrou no seu coração. Põe-se a caminho em direção ao pai.

Este se compadece dele, corre ao seu encontro. Para um chefe de família, era inadequada a precipitação. O pai, porém, não atende à sua posição. O filho é, para ele, mais importante. Por isso, apressa-se a ir ao seu encontro, abraça-o e beija-o. Nem sequer deixa o filho falar, mas ordena aos servos para lhe trazerem uma túnica, lhe porem um anel e calçarem as sandálias. O pai recebe assim, outra vez, o filho na família e restitui-lhe a sua original beleza

e dignidade. O homem foi criado belo, não deve dissipar o que possui, mas vestir-se, para poder expressar a sua beleza interior também para fora. O pai dá uma festa: “Vamos fazer um banquete e alegrar-nos, porque este meu filho estava morto e reviveu, estava perdido e foi encontrado” (Lc 15,23s.). O filho procurou a vida na sua plenitude e, para isso, esbanjou as suas posses. Já não conseguiu saborear a vida. No entanto, agora, o pai celebra com ele uma festa. Concede-lhe novamente participar na verdadeira vida, numa vida que se pode festejar, porque é valiosa e cheia de alegria. O filho mais novo buscou a vida, teve de passar por desvios, a fim de poder saboreá-la junto do pai. Perdeu-se. Agora, reencontrou-se. Estava morto no seu íntimo por simples atividade exterior. Agora, está novamente vivo. Alienou-se de si mesmo no estrangeiro. Agora, regressou à casa do pai e pode ali degustar a vida.

O filho mais novo foi à busca da vida no estrangeiro, mas não a encontrou. Eis uma imagem para muitos ateus, para os quais a vida com Deus se tornou demasiadamente estreita. Deus é como um pai que tudo segura na sua mão, mesmo quando faz o bem aos seus filhos. Mas há em cada pessoa um impulso para ser independente, para se lançar à procura, para buscar a própria vida. Muitos ateus, como Georg Büchner, Ludwig Feuerbach ou Friedrich Nietzsche, ausentaram-se como o filho mais novo. Para eles, a vida no seio do sistema da fé cristã era demasiadamente restrita. Para Nietzsche era demasiadamente acomodada, “castrada”. Ele quis a vida em plenitude. E para tal não precisava de nenhum Deus. Este apenas o diminuía e constringia. Sente-se como espírito livre. À notícia da morte de Deus, escreve ele, sente-se “como irradiado por uma nova aurora; por fim, abre-se novamente para nós o horizonte livre, mesmo supondo que ele não é claro; por último, novamente deslizarão os nossos barcos, irão partir para cada perigo, e cada risco é permitido, outra vez, a quem conhece”<sup>[61]</sup>. Nietzsche descreve a sua experiência de um modo parecido à do filho mais

novo. Teve, sem dúvida, de fazer experiências análogas, como o filho pródigo. Ausentou-se da casa paterna, mas também alienou a si mesmo, perdeu-se. A história do filho pródigo não pretende condenar homens como Nietzsche, mas convidá-los a entrar em contato consigo mesmos e com as suas raízes interiores, a regressar ao seu verdadeiro lar, onde descubrem a sua dignidade pessoal. Muitas frases do último Nietzsche mostram que ele, no seu desespero, reencontrou as suas raízes, como, por exemplo, quando escreve: “Onde o desespero e o anseio se conjugam, aí existe a mística”. Onde eu não persisto no desespero, mas o associo ao meu anseio, aí ocorre um salto para o mistério, para a experiência mística de Deus.

Muitos cristãos que ficaram em casa, que ademais cumpriram todos os mandamentos e vivem de forma correta, assemelham-se ao filho mais velho. Pretendem viver o ideal, observar todos os mandamentos de Deus e fazer apenas a sua vontade. Mas o escândalo e a indignação com as outras pessoas, que não se ajustam aos mandamentos, mostram que a nossa acomodação não nos torna felizes. Com frequência, têm atrás de si a angústia perante a vida. Se o filho mais novo tirar partido da nossa sombra (a vitalidade reprimida), então nos enfurecemos. Os motivos inconscientes que levaram o filho mais velho a permanecer em casa, a ser honesto, pacato e acomodado, manifestam-se nas suas palavras ao pai: “Há tantos anos que te sirvo sem nunca transgredir uma ordem tua, e nunca me deste um cabrito para fazer uma festa com os meus amigos; e agora, ao chegar esse teu filho, que gastou os teus bens com meretrizes, mataste para ele vitelo gordo” (Lc 15,29s.). O filho não cumpriu a vontade do pai de modo desinteressado, mas quis, assim, merecer reconhecimento. No seu íntimo, esperava que o pai o distinguisse de forma especial, porque ele ficou em casa. Especulou que ele o preferia ao filho mais novo. E, por trás da fachada da respeitabilidade, farejam-se fantasias

sexuais reprimidas. De fato, quando ele censura o irmão mais novo que dissipou as suas posses com prostitutas, nada fica oculto pela narrativa. Isso corresponde às suas próprias fantasias. No irmão mais velho, Lucas descreve as nossas vertentes obscuras e de sombra que, amiúde, se escondem por trás de uma fachada piedosa.

O irmão mais velho põe diante de nós, crentes, um espelho: Acreditarei em Deus, só para sentir segurança e acolhimento, para que tudo me corra bem? Será a minha fé unicamente uma expressão da angústia perante a vida, perante a vitalidade que eu, só com muita dificuldade, consigo dominar e controlar? Atenho-me à minha fé, porque não gostaria de me expor à dúvida, porque, de outro modo, entraria em vertigem? Em cada um de nós oculta-se também um “irmão mais velho”, que permanece no lar da fé, mas não para aprofundar a sua fé e repetidamente se pôr em causa, mas tão só se agarrar à sua segurança e se colocar acima dos outros.

A agressividade do irmão mais velho descobre o lado sombrio de nossa fé. Cada um de nós tem em si a fé e a descrença. Mas no irmão mais velho alberga-se o anseio do irmão mais novo de arriscar a vida. No entanto, recalamos este anseio e, em seguida, fazemos juízos duros sobre as pessoas que se afastam da casa estreita da fé.

Concluindo, o filho mais novo é o crente genuíno, aquele que se expôs à descrença e tentou todos os caminhos da vida; descobre em si a fé, que o leva realmente à vida, graças à qual descobre a sua verdadeira essência, e pela qual chega a si mesmo. Nós, crentes, devemos aprender do irmão mais novo a ir embora e fazer-nos repetidamente ao largo; em última análise, para descobrirmos o nosso verdadeiro Si-mesmo. Se nos reencontrarmos como o filho pródigo, então estaremos também muito perto de encontrar Deus.

O pai vira-se igualmente com amor para o filho mais velho: “Filho, tu estás sempre comigo, e tudo o que é meu é teu. Mas tínhamos de fazer uma festa e alegrar-nos, porque este teu irmão estava morto e reviveu; estava perdido e foi encontrado” (Lc 15,31s.). Uma frase cheia de ternura. E, contudo, o pai indica que “este meu filho” é também “teu irmão”. Se o irmão que se perdera foi reencontrado, se o que estava morto veio de novo à vida, então há razão suficiente para se fazer festa. Se compararmos o filho mais novo com um ateu, então a parábola pretende nos dizer que ele é nosso irmão. E nós, como irmãos mais velhos, devemos igualmente nos transformar à semelhança do irmão mais novo.

A parábola narra-nos a transformação do irmão mais novo, mas não a do mais velho. Coloca aqueles que se têm por bons cristãos, que permanecem firmes na fé, perante a questão se eles se deixam mover pela parábola de Jesus, ao verem no filho que se perdeu o seu irmão, no ateu o irmão que se afastou, porque a casa da fé era, para ele, demasiadamente estreita. A parábola intenta a transformação de ambos os irmãos. No diálogo com o ateísmo devemos igualmente nos deixar mudar como o irmão mais velho. Não devemos olhar com inveja para a vida pretensamente dissoluta dos ateus, mas perceber com gratidão o que a fé nos dá, sem fazer juízos dos outros. Sempre que fazemos juízos pejorativos sobre os ateus, isso é um sinal claro de que não nos deixamos inquietar e transformar por eles, mas, tal como o irmão mais velho, nos agarramos ao nosso privilégio para, assim, nos tornarmos duros e de coração implacável. O pai misericordioso quer suscitar em ambos os filhos a misericórdia e a conversão. Os dois devem se encontrar novamente e ganhar nova vida.

---

[61]. WELTE, B. *Nietzsches Atheismus und das Christentum*. Darmstadt, 1958, p. 23.

# O incrédulo em mim – meu amigo

Tomáš Halík

## O não representável, em símbolos e histórias

“Por que não abandonou a Igreja?”, perguntaram os leitores a um escritor americano, autor de uma série de romances críticos sobre os meios sacerdotais, e tão severos, que só um grande amor profundamente ferido era capaz de publicá-los. “Porque a Igreja tem histórias muito belas”, respondeu ele.

De fato, a própria Bíblia já apresenta a fé à maneira de histórias, e não sob a forma de definições. Quando Jesus foi interrogado sobre o modo de encarar a misericórdia divina, Ele não disse: “Devemos, primeiro, clarificar os conceitos; definir ‘Deus’ e ‘misericórdia’”. Pelo contrário, começou a contar histórias que, em muitas coisas, se assemelham às anedotas judaicas. Uma mulher perdeu a sua bolsa; quando a achou, juntou as vizinhas e disse: “Encontrei o dinheiro, ó meninas, temos de festejar!” Assim se alegra Deus quando encontra uma alma perdida!

O físico russo Vasily Vasilyevich Nalimov escreveu certa vez que a compreensão das palavras afetivas e emocionais é acompanhada de: um *ah!*, quando a pessoa resolve um problema com a sua razão; um *oh!*, quando emudece no assombro perante o mistério; um *ah! ah! ah!*, quando entende uma anedota. Estou convencido de que as pregações de Jesus eram acompanhadas destas três expressões emocionais. Em contrapartida, o nosso esforço em analisar e clarificar as parábolas de Jesus acaba, muitas vezes, da mesma maneira como quando se começa a explicar um dito espiritualoso: a explicação mata o humor. “Quem pode entender, que entenda!”, dizia Jesus.

Nas minhas pregações, narro, com relativa frequência, a vida dos santos – não só dos canonizados, mas também dos que Deus amou tanto que escondeu ciosamente os seus nomes no seu

coração (*in pectore*) e nem sequer os revelou à Congregação para as Causas dos Santos em vista da sua beatificação ou canonização. Nestas histórias que amiúde se revelam, como em toda a parte, muito confusas e dramáticas, quando as aliviamos do espartilho perfumado da hagiografia tradicional, surge diante dos nossos olhos o cristianismo na sua pluralidade e vitalidade, e a fé se depara para nós como drama e como caminho, não como ideologia, não como um conjunto de teses logicamente ordenadas.

Quando eu, com o entusiasmo de um neoconvertido, introduzi os meus amigos no mistério da fé, punha-lhes nas mãos, não o catecismo ou os manuais apologéticos, mas os romances de Graham Green, François Mauriac e Georges Bernanos, ou o romance *Silêncio*, do escritor japonês Shusaku Endo. Ouvia com eles a *Missa*, de Ígor Stravinsky e mostrava-lhes reproduções das pinturas de Jerônimo Bosch e Salvador Dali, a sua representação da *Última ceia* e do *Crucificado*. Sim, a arte e a fé conjugam-se na sua essência; ambas representam, por meio de símbolos, o irrepresentável e expressam com palavras o inexprimível, para que eles levem, por fim, à serenidade de um assombro contemplativo e à alegria indescritível para além do conceito, ao estremecimento pela entrada no santuário do mistério, ao deslumbramento pela nuvem da luz que, desde os tempos da migração de Israel através do deserto, acompanha a presença de Deus entre os seres humanos.

A arte revela igualmente a profundidade e a autenticidade da fé. Se esta se conceber como ideologia, então, de uma arte que se esforça por ilustrar ou propagar a fé faz-se um *kitsch* detestável e cafona, pois toda a arte ideológica ou propagandista é necessariamente *kitsch*. Se a fé se entender como um caminho, como um drama da luta entre pecado e graça, entre luz e trevas, então uma arte que expressa esta compreensão da fé traz em si a dinâmica e a beleza, a profundidade e a força da convicção.

## A fé: um morrer e um renovar-se

O jesuíta francês, e depois cardeal, Jean Daniélou, escreveu certa vez, se bem me lembro, que um cristão é um pagão semibatizado. Mas como é possível ser apenas um “semibatizado”? Após onze anos de atividade sacerdotal clandestina na Igreja subterrânea, numa pastoral que conseguiu apenas restringir-se a um pequeno círculo de amigos, foi-me facultado um quarto de século de atividade pública na paróquia acadêmica em Praga e, durante esse tempo, preparei e batizei mais de mil adultos; e introduzi talvez um maior número de pessoas no mundo da fé do que as efetivamente batizadas, mas não tinham recebido qualquer educação religiosa, ou, então, a sua fé não se despiu da forma infantil e, por isso, desvaneceu-se com o crescimento e a maturidade. Em inúmeros diálogos no Sacramento da Reconciliação e no acompanhamento espiritual, foi-me possível partilhar a tensão entre fé e incredulidade, entre pecado e graça, em histórias únicas e individuais da vida humana. Compreendi então o sentido daquela expressão mística de que no Batismo (tal como no Matrimônio ou na Ordenação Sacerdotal) se trata de um sacramento dinâmico, já que a fonte se assemelha a um rio que, depois, tem de cavar o seu leito, lenta e duramente, num terreno muitas vezes duro e pedregoso. A água do Batismo não inunda de forma idêntica todo o nosso interior. O Batismo e o dom da fé são como uma semente – e como sabemos, pela parábola de Jesus e também por experiência própria, o destino das plantas depende da qualidade do solo em que foi plantada a semente, mas também da nossa solicitude.

Jesus diz que o grão de trigo deve primeiramente morrer, e só depois despontará à superfície e poderá trazer utilidade. Com frequência, interpreta-se esta parábola como uma exigência em deixar morrer o nosso egoísmo e o nosso egocentrismo, e não

duvido que tal interpretação seja exata. Mas interrogo-me se essa necessidade de morrer, e só depois lançar raízes e desenvolver-se plenamente, não valerá ainda para o drama da fé na vida do indivíduo e para a fé na história.

Na vida, chega o momento em que temos de abandonar a fé da infância ou do primeiro entusiasmo de um convertido. Ela torna-se para nós demasiadamente pequena ou apertada, como o calçado da criança ou as vestes do baile de finalistas das primeiras horas de dança. Infelizmente, o louvor de Jesus a propósito das crianças entendeu-se como uma exigência a permanecer infantil por muito tempo; Jesus, porém, pede-nos para redescobrirmos a espontaneidade, a inocência e a abertura de uma criança, para que nisso nos tornemos semelhantes a elas. Se o ser humano, em todos os domínios da sua vida, da sua percepção e do seu conhecimento, crescer e se modificar, como é evidente, mas a sua religião permanecer piedosamente protegida de todas essas alterações, então, mais cedo ou mais tarde, ele a verá como incompatível com a totalidade da sua vida e procederá com ela da mesma maneira que faria com uma caixa cheia de brinquedos, que terá de abandonar na próxima mudança de casa. O grão então morreu, mas não deu fruto algum, não se tornou útil; se o ser humano se enredar em semelhante crise de crescimento espiritual, ninguém lhe conseguirá mostrar que existe ainda uma outra fé, mais adulta e amadurecida.

O que se passa com a história das pessoas verifica-se também de modo análogo com a história do cristianismo. Penso que na história recorrem situações em que os cristãos entram na “noite escura”, nas quais o tipo de fé até então em vigor morre, e permanece em aberto a questão para quem esta “morte” da sexta-feira santa da história, a “morte de Deus”, será como que o termo de um caminho de fé, e para quem será o silêncio do Sábado Santo, no qual se desenrola, nas profundezas, um misterioso combate, que terminará com a manhã da Páscoa da Ressurreição. A história do

cristianismo, a história da Igreja, a história e a teologia não são nenhuma autoestrada visível e de uma só faixa do progresso, e também nunca serão isso; são, sim, um drama em que se alternam fenômenos de decadência, renovações, desvios e retornos, uma torrente dinâmica de incessantes recontextualizações e reinterpretações da mensagem confiada.

O grande pensador checo do século XVII, Jan Amos Komenský [João Comênio], na sua obra *Testamento da mãe moribunda da Unidade dos Irmãos*, levou a cabo, em plena Guerra dos Trinta Anos, uma reflexão teológica notável sobre o declínio da pequena Igreja da Unidade dos Irmãos Morávios, da qual ele foi o último bispo. O meu mestre de teologia na Igreja subterrânea, Oto Mádr, durante muitos anos prisioneiro do comunismo, foi inspirado por este tratado de Comênio para o seu pequeno estudo *Modus moriendi ecclesiae* [Como morre a Igreja?]; durante aqueles tempos difíceis, provocou nele uma pergunta *ousada*: Deveremos aceitar o fato de que uma determinada forma da Igreja *realmente* morra? Se assim procedermos, isto não significa nenhuma resignação ou impotência, mas, pelo contrário, traz consigo novas tarefas. Uma delas consiste em refletir honestamente sobre as nossas experiências para, em qualquer altura, podermos continuar no nosso caminho.

Não consegui entender que as tentativas de uma nova evangelização da Europa traziam consigo, de fato, algo radicalmente novo. Parece-me antes que, na Europa atual, um determinado tipo de Igreja soltou efetivamente o último alento, e que a vitalidade do cristianismo se deslocou para regiões exteriores à Europa. Talvez se inicie, com o pontificado do Papa Francisco, um novo capítulo da história do cristianismo, uma nova leitura do Evangelho, a promessa de um cristianismo aberto, ecumênico, para a era global. A presente transição de uma forma do cristianismo para outra não ocorrerá, provavelmente – de modo semelhante ao

que aconteceu com outras transições comparáveis no passado –, sem crises, sem tensões e conflitos, e a “graça do discernimento dos espíritos” será, decerto, mais necessária do que antes. Num momento em que, esperemos, se avizinha a unificação das Igrejas do Ocidente e do Oriente, separadas por um cisma há mil anos, não deveríamos permitir um novo cisma entre as antigas igrejas do Norte e o jovem cristianismo do Sul, cuja voz expressiva e forte é precisamente o Papa Francisco.

## Igreja comprovada

A última grande dádiva do cristianismo europeu foi o reformador Concílio Vaticano II; foi, de certo modo, um momento em que o cristianismo europeu ultrapassou a si mesmo, ao morrer na sua oclusão e ao renascer como um cristianismo efetivamente global e universal. Karl Rahner comparou este passo com a mudança histórica em que o cristianismo primitivo deixou de ser preocupação de uma pequena seita judaica e entrou no espaço do mundo antigo, da filosofia grega e da civilização romana. Parece que o Concílio, na doutrina e na vida da Igreja, integrou aquilo em que consistiu o elemento profético da verdade da Reforma e também da crítica ateia da religião. Isto significaria, claramente, que a Igreja entendeu o sentido da prova e do juízo de Deus, que o Senhor da história lhe preparou durante a Modernidade; significaria ainda que ela persistiu nesta prova e que, por isso, está igualmente preparada para entrar numa nova época e num novo capítulo da sua história.

O processo da renovação da Igreja no espírito conciliar foi, em grau considerável, travado pelos acontecimentos político-culturais na virada dos anos de 1960 para a década de 1970. Logo a seguir ao encerramento do Concílio, iniciou-se, por todo o mundo ocidental, a revolução cultural de [Maio de] 68, uma das mudanças mais radicais da atmosfera espiritual do século XX. O Ocidente ingressou, com o “segundo Iluminismo”, na época da Modernidade tardia, na fase alta da secularização. Um aspecto destas mudanças, a revolução sexual, irritou de uma forma extrema o meio eclesial.

Nos anos de 1970, como reação a estas evoluções e desenvolvimentos, surgiram o neoconservadorismo e o fundamentalismo religioso. Esta evolução agitou a cena religiosa no mundo, alterou o papel social que, até então, a religião desempenhava, a sua relação com a política e, ainda em certa

medida, o caráter das religiões singulares. Em última análise, estas alterações influenciaram também a Igreja Católica.

A religião, como já vimos, no último quartel do século XX, regressou ao campo da política, mas numa forma fundamentalmente modificada. Isto diz respeito sobretudo ao Islã, mas também ao cristianismo. Muitos círculos cristãos – claramente como reação à revolução sexual – transformaram o cristianismo em um movimento político que defendia a criminalização dos abortos, a recusa das relações homossexuais e da anticoncepção artificial, a oposição e resistência aos estudos do gênero. A pressão que se exerceu sobre este domínio ofuscou, nas pregações e na doutrina da Igreja, em medida considerável, os temas fulcrais do Evangelho: o amor, a solidariedade, a misericórdia, o perdão, a reconciliação e também as respostas aos sinais prementes da época, como a responsabilidade pela criação, pela paz, pela justiça social, pelo ecumenismo e pela harmonia entre as culturas. Não é de se admirar que a reação imediata do mundo secular consistisse em intimar o cristianismo a varrer à sua porta: “Por que é que vês o cisco no olho do teu irmão, mas não vês a trave no teu próprio olho?” Seguiu-se uma série de revelações de abuso sexual de crianças e adolescentes por padres católicos. Só no momento em que o Papa Francisco teve a coragem de designar como obsessão neurótica a concentração exagerada nesta parte da mensagem moral é que se serenou este *tsunami* de escândalos nos meios de comunicação, que lesou consideravelmente a credibilidade da Igreja.

## História da luta com Deus: Jó

Hegel viu o ateísmo como um estágio da dialética da evolução histórica. O espírito universal, a humanidade na sua peregrinação ao longo da história, tem de atravessar esse momento, de integrar e superar essa experiência histórica. Acerca disso já falei e escrevi – também neste livro – que existe um certo tipo de ateísmo sincero, que é expressão da dor acerca do elemento trágico do mundo. Não devemos extinguir esta experiência espiritual, viva e palpitante, cobrindo-a com argumentos apologéticos; devemos antes abraçá-la e integrá-la: deveríamos mostrar que a “sexta-feira santa” é um momento importante da história do Evangelho, mas não é, todavia, o último e o final.

Sim, importa que nos demos conta de que para muitas pessoas, nas suas histórias pessoais e nos momentos da história que elas viveram, a “sexta-feira santa” é uma presença premente, ao passo que nós podemos propor-lhes o futuro da manhã de Páscoa somente na forma de esperança, de uma oferta de esperança. Será possível, porém, ligar algo que é tão essencial à nossa vida, como a esperança, à palavra depreciativa “somente”?

As histórias bíblicas relatam que a esperança é fruto de uma luta árdua, por vezes também de um combate e de um conflito entre ser humano e Deus. A Bíblia mostra-nos que Deus gosta de quem luta com Ele.

A história mais conhecida da luta de um ser humano com Deus é, sem dúvida, o Livro de Jó. Que significado tem aquele longo monólogo, com que o Senhor responde ao lamento de Jó e à sua exigência de se proceder a um processo? Segundo alguns comentadores, Deus, em vez de oferecer uma explicação sobre o sentido do mal, revela aqui a sua própria incompreensibilidade. De

acordo com a interpretação de Chesterton, Deus mostra o seu assombro perante a incompreensibilidade e a complexidade do mundo que criou. Responde a Jó: Se és tão inteligente a ponto de pretenderes acusar Deus porque Ele governa o mundo de uma forma impenetrável, então tenta mais uma vez! Porventura, tens os conhecimentos e as capacidades necessárias para isso?

Deveríamos ouvir com uma atenção particular a mensagem do Livro de Jó, numa época em que o ser humano julga dispor dos conhecimentos e das capacidades para poder governar o mundo e a vida. Um outro tipo de ateísmo, diferente do ateísmo da dor, é o ateísmo do orgulho: expressão do esforço e do intento de “ser como Deus, de conhecer o bem e o mal”, sim, de estar para além do bem e do mal e determinar o que é bom e o que é mau, segundo o próprio gosto e vantagem. A Bíblia e os seus intérpretes profundos veem nisso um atentado contra Deus; reconhecem nesse empenho de assumir a posição e o papel divinos a culpa originária e o início genuíno da história do mal. O ser humano foi expulso do paraíso da experiência imediata de Deus. Com a tentação de “ser como Deus”, com essa tentação que é repetidamente “ratificada” em qualquer ato da arbitrariedade e irresponsabilidade humanas – “do pecado” – inicia-se também o tempo da ocultação de Deus. “E abriram-se seus olhos”; mas, em vez de verem a Deus, veem apenas a sua própria nudez e vulnerabilidade.

## Histórias do obscurecimento de Deus

Quando Deus se esconde, o ser humano pode responder de duas maneiras: esforçar-se e tentar, sempre de novo, substituir Deus e pô-lo fora de jogo; ou, então, “representar” o Deus ausente, pelo que ele próprio assume o papel de Deus – certamente não como Adão, que desejou elevar-se a soberano divino; mas à maneira de Cristo, que representou Deus como a fonte do amor que se entrega e é incondicional; Jesus, segundo Dorothee Sölle, é o representante de Deus, que assume o papel do Pai invisível e inacessível – e, de forma correspondente, cada cristão deveria representar Cristo no mundo. Não será cada Eucaristia uma intimação e, ao mesmo tempo, a garantia de assumir e apreender esta tarefa entre os seres humanos como Cristo, como o pão que, cortado e repartido, sacia os famintos?

Em tempos da escuridão de Deus, Ele se faz presente nos atos humanos da fé, do amor e da esperança, no anelo humano e na oração. Estes são expressão da liberdade humana e também dom da graça; neles está presente o ser humano e Deus, e, certamente, de acordo com a terminologia da cristologia do Concílio de Calcedônia (451 d.C.), de forma indivisa e não mesclada.

A oração pode ser não só expressão da gratidão e da súplica, mas igualmente um ato de busca, de anseio e da coragem de persistir, apesar de tudo, à beira do abismo, da dúvida e das incertezas. Houve momentos em que Deus, para mim, se perdeu de forma irreparável, no meio das páginas dos escritos teológicos, em incertezas e dúvidas; mas também me foi possível, então, experimentá-lo na oração. Não oram apenas as pessoas que encontraram a sua paz e serenidade nas certezas religiosas. Talvez fosse mais valioso inserir também orações de incrédulos e

buscadores nas antologias poéticas das orações de pessoas crentes.

## A força da linguagem religiosa

Eu escrevi uma vez, com apreço, sobre a “esperança dos descrentes” e a relação da fé com a esperança. Comparei-a com os dois discípulos de Cristo que correram para o sepulcro, a fim de comprovar ou poder refutar as notícias incríveis das mulheres da ressurreição dos mortos<sup>[62]</sup>. O discípulo mais novo, João, foi o primeiro a chegar ao túmulo, mas concedeu a precedência ao mais velho, Pedro. A esperança corre mais depressa; em seguida, porém, cede a precedência à fé, para que ela possa dizer o que vê. Por vezes, a fé esmoreceu de tristeza e também se encheu de dúvidas. A esperança vai então à sua frente e abre-lhe uma brecha. A fé dá testemunho e prega; a esperança ora, tranquila, “com gemidos inefáveis” (Rm 8,26).

A esperança, a fé e o amor unem-se; por vezes, a fé transfunde-se e “derrama-se” no amor ou na esperança, e, nelas, anônima e implícita, permanece presente. Mostra-me a tua fé sem as obras, e eu te mostrarei a minha fé mediante as obras, mediante o amor, diz o Apóstolo Tiago: uma fé sem obras é morta, irreal (cf. Tg 2,14-26). No fundo do amor e da esperança humana habituais há sempre algo que ultrapassa o “objeto” concreto de cada ato de amor ou de esperança, que não permanece nele, mas nele penetra mais fundo. Ele visa aquele ímã invisível e sem nome, mais ainda, inominável, que suscita e atrai para si a esperança e o amor nas pessoas.

Existe uma fé implícita dos descrentes, mas também uma incredulidade implícita dos crentes – uma fé que persiste numa expressão verbal ou numa convicção racional, mas não tem raízes na profundidade, no coração, e também não produz frutos na ação prática. De uma fé assim, diz o Apóstolo Tiago, também são capazes os demônios: “Também o creem os demônios, mas

enchem-se de terror” (Tg 2,19). Uma fé que não liberta da angústia, mas, ao invés, gera angústia, é demoníaca, perversa.

Sim, a fé torna-se, por vezes, difícil de ser comprovada e treme de modo compreensível, mas, então, é apoiada pela esperança. Se a fé não for capaz de orar – e quem não conhecerá tais momentos de *secura*? –, então, a esperança ora por ela com os seus gemidos, que não podem expressar-se em palavras.

Regressemos, pois, às orações dos descrentes. Um grande número de pessoas afirmou, na minha presença, que não acreditava em Deus ou que não sabia se acreditava, mas que, de vez em quando, rezava. E não apenas nos momentos em que alguém espera a informação de um médico sobre o tumor, revelado inesperadamente pelo raios X; se ele será benigno ou maligno. Em tais momentos, mesmo para muitos ateus, o seu ateísmo evaporase, de repente, como uma tosse ou uma constipação, e eles não precisam de nenhuma escola particular de oração. Nesses instantes, a oração é tão espontânea e natural como o gritar e o chorar de um bebê, ou como uma *performance* física incrível de uma pessoa numa situação de perigo de vida. Não estou pensando só na oração nas aflições, mas também na oração nascida da alegria ou da gratidão.

Certa vez uma mulher falou-me de uma vivência particular, na noite após o nascimento do seu primeiro filho. Com todo o coração, sentiu, então, o anseio de dar graças pelo dom da nova vida. Mas a quem? Ao marido, ao médico-chefe da clínica ou à “mãe natureza”? A sua gratidão, que se expandiu em indizível amplitude, foi a sua primeira oração – e ela lembrava-se disso, de forma muito viva, na sua conversão e no seu batismo, passados já muitos anos. Por vezes, as pessoas são invadidas por emoções tão fortes, que a linguagem e os gestos seculares não possuem a força de expressá-las e, por isso, recorrem espontaneamente à linguagem da religião.

Contudo, importa acrescentar que isto não se verifica apenas com emoções dignas de nota. Nos discursos dos políticos encontramos, amiúde, uma linguagem apocalíptica, quando do adversário político se faz “o grande satã” e da sua região “o império do mal”. No entanto, na terminologia religiosa está oculta uma força da qual as pessoas seculares não fazem, em geral, ideia alguma; a doutrina dos anjos e dos demônios tem um fundamento mais realista do que presumem os que remeteram estas forças, às pressas, para o reino das lendas e da fantasia. Certas palavras não são “apenas” palavras. A linguagem é um membro sutil, mas pode, como um fogo pequeno, incendiar uma gigantesca floresta, lembra o Apóstolo Tiago. E ele acrescenta: “Também a língua é fogo” (Tg 3,6).

Há momentos de terror e momentos de beleza nos quais, na linguagem dos seres humanos, seja qual for a visão que tenham sobre a questão da existência de Deus, entra espontaneamente o seu nome: “Meu Deus, que horror!” “Meu Deus, que beleza!” Não creio que, em tais momentos, tomemos o nome de Deus de forma superficial ou em vão. Para que temos esta palavra, se, com ela, não pudéssemos nomear o que tem força, o que toca a profundidade dos nossos corações e nos deixa estremecer ou nos abala?

## Histórias de coragem e de covardia do confessor: Pedro

Na Bíblia há muitas histórias que delineiam o caminho da fé como uma constante e recíproca interpenetração de confiança e ceticismo, do desejo de confiar e do receio perante uma situação ridícula, como uma alternância de coragem para um “sim” sem reservas e também para um “mas” hesitante. De todas a que mais aprecio é, porventura, a história do Apóstolo Pedro. Os evangelhos não poupam o primeiro apóstolo e também não censuram a história da sua vida. Na biografia de Simão Pedro, não apenas nos relatos conhecidos da Paixão e da Ressurreição de Jesus, alternam-se ritmicamente a coragem de confessar com uma covardia negadora, uma intuição admirável com uma igual e espantosa perplexidade conceitual.

Jesus se dirigiu a um grupo de pescadores em um momento em que eles realmente não estavam muito dispostos a ouvir conselhos e admoestações de um simples pregador. Estavam esgotados e desanimados, após uma noite inteira de pesca malsucedida. Apesar de tudo, Simão se atreveu a confiar num homem que, pelo visto, não tinha experiência alguma como pescador profissional: “Trabalhamos durante toda a noite e não apanhamos nada. No entanto, se Tu o dizes, lançarei, mais uma vez, as redes”. Estas palavras contêm um dos aspectos mais importantes da fé, o “mais uma vez”. O ser humano encontra-se ali com as mãos vazias, e o seu coração está cheio de desilusão e ceticismo – quem não conhece tais momentos? E ressoa, então, a palavra da fé nesta situação: esforça-te, tenta mais uma vez!

A rede atulhada de peixes, quase se arrebitando pelas costuras, enche Simão não de alegria por causa da captura, mas

também de assombro perante o doador da esperança, e com uma consciência humilde da distância entre Ele e si mesmo, diz: “Senhor, afasta-te de mim. Sou um pecador”. Quando Agostinho escreveu uma das suas obras fundamentais, nomeou-a com uma palavra ambígua: *Confissões*. Por um lado, trata-se de uma profissão da fé, mas também da confissão da culpa. Quem não confessa a sua culpa não reconhece que é um pecador – ou seja, que não é Deus – e não tem o direito de confessar a sua fé em Deus; a sua profissão de fé não é crível. Não posso ver Deus se persisto na posição de igualdade divina. Só a partir da profundidade da minha humildade, da coragem de aceitar toda a realidade acima de mim, de conhecer e reconhecer também a própria sombra, posso encarar Deus. Pedro experimenta Deus no pregador ambulante; expressa isso, não com palavras, não com definições, mas com um gesto, com um dobrar de joelhos. Justamente neste momento de reconhecimento humilde da verdade sobre si próprio, pode receber uma missão: seguirá o mestre e a sua vocação habitual. A sua experiência com o mar e com o vento tornar-se-á símbolo do que agora irá fazer: torna-se pescador de homens.

Em Cesareia de Filipe, Jesus interroga os discípulos sobre o que as pessoas dizem acerca dele, por quem o consideram, como o apreciam. E, em seguida, faz-lhes esta pergunta fundamental: “E vós, quem dizeis que Eu sou?” Pedro, o porta-voz dos apóstolos, toma a palavra e profere uma frase cheia da energia das expectativas e das esperanças da nação israelita: “Tu és o Messias, o Filho do Deus vivo!” Na réplica a esta profissão de fé, Jesus altera o seu nome, modifica a sua identidade: do pescador Simão, torna-se Pedro, a rocha, e, sobre a rocha desta confissão messiânica de Pedro, Jesus constrói a sua casa, a sua Igreja, o novo Israel. A palavra “Messias” é, sem dúvida, ambígua, como rapidamente se verá, e Pedro projetou neste conceito muitas imagens do seu tempo sobre um rei vitorioso que restaurará o reino de Davi. Quando Jesus

se esforça em purificar esta imagem e corrigi-la com a concepção do Messias sofredor, do qual falou o Profeta Isaías, isso não agrada muito a Pedro. Este está convencido de que o discurso de Jesus nasce de uma depressão, que Jesus atravessa uma “crise de criatividade”. Toma-o de lado, toca-lhe afavelmente nos ombros: “Isso não vai acontecer! Tudo vai correr bem!” E depois desta consolação penosa, Pedro, que ainda há pouco fora designado como rocha firme e detentor das chaves do Reino dos Céus, ouvirá as palavras mais duras que certa vez foram pronunciadas em todo o Novo Testamento: “Afasta-te de mim, satanás!”

Jesus reconhece de novo, no conselho reconfortante de Pedro, a tentação que satã lhe aduziu no deserto: ser um messias do êxito e dos efeitos baratos, que com um gesto mágico transforma as pedras em pão e com o aplauso ruidoso cai do pináculo do Templo para o suave regaço dos anjos. Mas Jesus sabe por qual caminho o Pai o enviou: embaterá numa pedra, na dureza dos corações humanos, e nenhum anjo amortecerá a sua queda; não fará pão das pedras, mas entregará o seu corpo e o seu sangue para que Ele próprio se torne pão, que é partido e comido – e assim sacie os outros.

Sempre que eu, em Roma, na Basílica de São Pedro, leio a inscrição dourada “Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja”, procuro aí, em vão, a frase final, que pertence à mesma seção do Evangelho de Mateus: “Afasta-te, satanás [...] porque os teus pensamentos não são os de Deus, mas os dos homens!” (Mt 16,18.23). Para quantos seguidores de Pedro, na história das igrejas, estas palavras poderiam ter sido uma advertência! Em seguida, Jesus toma os seus discípulos – e só três dentre os Doze –, leva-os consigo para o alto do monte. Ali são ofuscados por uma luz e, ao lado de Jesus, veem Moisés (e, com ele, a Torá) e Elias (e, com ele, os profetas). Jesus é a chave para a compreensão da Torá e dos profetas. Moisés e Elias falam com Ele acerca da sua morte – de que outra coisa poderiam falar? Passarão

ainda séculos até que os cristãos revistam esta experiência da linguagem das definições dogmáticas sobre a relação do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Aqui não há enunciados e proposições, apenas uma luz ofuscante. Mas nesta vivência da luz já está contida toda a verdade, segundo a qual Jesus é mais do que um simples bom mestre e um pregador ambulante, que Deus ilumina através dele, com Ele e nele.

E depois desta grande vivência Pedro expressa-se ainda com uma sugestão incômoda: Queremos levantar três tendas e permanecer aqui juntamente com Moisés e Elias! Não queremos regressar ao mundo quotidiano, aborrecido, poeirento das sombras e das trevas. Queremos habitar permanentemente na luz! Mas Jesus aponta o caminho para baixo, para o mundo na sua ambígua multiplicidade. E foi aos três, convidados para a nuvem luminosa nas alturas, que Ele levou consigo para humilhação tenebrosa no Jardim do Getsêmani, para os momentos da dor e do abandono. O mesmo se passa na nossa vida: devemos estar gratos pelos momentos luminosos e pelas vivências da proximidade de Deus, mas não devemos instalar-nos nelas. Tais experiências vêm e vão. Mas a lembrança delas há de fortalecer-nos nas nossas noites de Getsêmani.

Quando os discípulos navegam no mar, veem Jesus caminhando sobre as ondas em direção a eles. E Pedro não seria Pedro se não tomasse novamente a palavra: “Se és Tu, Senhor, manda-me ir ter contigo sobre as águas”. Como resposta à sua pomposidade, ouvirá: “Vem!” E, sem refletir, salta. Mas como sempre, a sua decisão bem depressa é abalada pelo medo: começa a afligir-se e a afogar-se no seu pavor. Na existência cristã – como muitos sabiam, desde Tertuliano a Kierkegaard –, existe algo de “absurdo”, existe o “lançar-se à água”, que só é possível quando o ser humano se despe do temor, vê Cristo e deixa de se preocupar consigo e de se angustiar. Mas Pedro começa a afogar-se e brada: “Senhor, salva-

me!” E Jesus estende-lhe a mão. Tenta mais uma vez! Por que duvidaste, homem de pouca fé?

No relato da Paixão repete-se o mesmo modelo. Pedro vangloria-se durante a ceia pascal: “Ainda que todos te atraíam, eu não o farei!” E, logo a seguir, nega-o três vezes diante de uma simples criada. Mas sente então, de novo, o olhar de Jesus, quando a seu lado fazem passar o mestre acorrentado e condenado – e Pedro, “mais uma vez”, faz um esforço e passa por um “batismo de lágrimas”.

O desfecho da história acontece no mesmo lugar onde havia começado: de manhãzinha, na praia do Mar da Galileia. Jesus faz três perguntas a Pedro, e Pedro percebe que a sua tríplice confissão de amor é o tríplice toque de cura das feridas após a tríplice negação. No fim do seu último encontro surge a mesma palavra, que já fora a palavra-chave no primeiro momento em que se encontraram: “Segue-me!” Jesus não examina Pedro acerca dos conhecimentos da sua doutrina ou acerca das suas virtudes morais. Dos dois conhece a sua parte, e Pedro também. O que lhe interessa é a relação de Pedro com Ele: o amor de Pedro. Ela é agora a pedra sobre a qual é possível construir, a base na qual é possível e necessário regressar, mesmo depois de repetidos fracassos: tenta mais uma vez!

## Ajuda a minha incredulidade!

Uma das orações mais espantosas do Novo Testamento é o brado: “Eu creio. Ajuda a minha pouca fé” (Mc 9,24). Um cristão é sempre apenas um pagão parcialmente batizado. Creio que em cada crente ainda habita um descrente, e em cada descrente, um crente. “Arranjai amigos com o dinheiro desonesto”, diz Jesus (Lc 16,9), e até hoje ainda não sei muito bem se entendo esta frase. De modo semelhante, Jesus também poderia dizer: “Fazei do descrente que habita no vosso íntimo um amigo”. Não vos esforceis por reprimir as suas questões e dúvidas, não exerçais uma repressão convulsiva, se ele se revoltar. Não vos liberteis da vossa sombra, para que ele a projete nos outros, e, aí, luteis com ele ciosamente e esqueçais de tudo que lutais com uma parte de vós mesmos. Um diálogo íntimo e persistente pode aprofundar a vossa fé e ajudar-vos, decerto, a entrar em diálogo com os outros, a compreendê-los. Não deixeis, porém, de dar resposta às questões, não vos instaleis também comodamente, com um aprazível “talvez”, algures entre a fé e a incredulidade, “não coxeeis entre os dois lados”, não deixeis ainda que o crente e o descrente se alternem no controle da vossa vida, como Jekyll e Hyde. Muitas questões e dúvidas apelam para o estudo e para a reflexão; por vezes, poderemos encontrar uma resposta com relativa presteza. Mas há igualmente questões que, como Maria, “conservamos no nosso coração”, que devemos deixar amadurecer devagar no nosso íntimo, como o fruto no corpo da mãe. Na vida da fé deparamos com problemas, que também podem ser solucionados com um mistério, o qual se deve deixar amadurecer. Com um mistério nunca chegamos ao fim, o mistério não tem fundo.

Recordemos a conhecida imagem que nos vem de Agostinho. O afamado teólogo viu uma criança na praia, brincando com uma

concha. Nesse mesmo momento, entendeu que seria uma loucura querer compreender o mistério da Trindade com a sua razão, tal como a tentativa de esvaziar o mar com uma concha. Mas Agostinho não se resignou com este vislumbre, não deixou de procurar, de estudar e de escrever, e também não abandonou o seu ministério de bispo, de pregador e de diretor espiritual. “Agora, vemos como num espelho, de maneira confusa” (1Cor 13,12), ensina Paulo. Façamos do descrente em nós um amigo, um aliado e uma ajuda valiosa da nossa fé, de modo que ele seja o vigilante da transcendência divina, daquele que tudo ultrapassa; de modo que nos impeça de conseguirmos nos instalar comodamente no esplendor do Monte Tabor; de modo que a cada apreensão religiosa ou vivência da proximidade de Deus não reajamos com o néscio e tonto: “Ah, já o tenho!” Confiemos a Ele a importante tarefa de ensinar humildade à nossa fé. “Creio, *ajuda a minha incredulidade*, para que ela ajude a minha fé a atingir a sua maturidade!”

---

[62]. Cf. HALÍK, T. *Nicht ohne Hoffnung* – Glaube im postoptimistischen Zeitalter. Friburgo, 2014, p. 234s.

## Epílogo

# O Deus desconhecido: o discurso de Paulo no Areópago

Anselm Grün

Enquanto Paulo os esperava em Atenas, o espírito fremia-lhe de indignação, ao ver a cidade repleta de ídolos. Discutia na sinagoga com os judeus e prosélitos e, na praça pública, todos os dias, com os que lá apareciam. Até alguns filósofos epicuristas e estoicos trocavam impressões com ele. Uns diziam: “O que deseja dizer este papagaio?” Outros: “Parece que é um pregoeiro de deuses estrangeiros”. Isto, porque Paulo anunciava a boa-nova de Jesus e a ressurreição.

Levaram-no com eles ao Areópago e disseram-lhe: “Podemos saber que nova doutrina é essa que ensinas? O que nos dizes é muito estranho e gostaríamos de saber o que isso quer dizer”. Na verdade, tanto os atenienses como os estrangeiros residentes em Atenas não passavam o tempo em outra coisa, senão dizendo ou escutando as últimas novidades.

De pé no meio do Areópago, Paulo disse, então: “Atenienses, vejo que sois, em tudo, os mais religiosos dos homens. Percorrendo a vossa cidade e examinando os vossos monumentos sagrados, até encontrei um altar com esta inscrição: ‘Ao Deus desconhecido’. Pois bem! Aquele que venerais sem o conhecer é esse que eu vos anuncio. O Deus que criou o mundo e tudo quanto nele se encontra, Ele, que é o Senhor do céu e da terra, não habita em santuários construídos pela mão do homem, nem é servido por mãos humanas, como se precisasse de alguma coisa; Ele, que a todos dá a vida, a respiração e tudo mais. Fez, a partir de um só homem, todo o gênero humano, para habitar em toda a face da terra; e fixou a sequência dos tempos e os limites para a sua habitação, a fim de que os homens procurem a Deus e se esforcem por encontrá-lo, mesmo tateando, embora não se encontre longe de cada um de nós. É nele, realmente, que vivemos, nos

movemos e existimos, como também o disseram alguns dos vossos poetas: 'Pois nós somos também da sua estirpe'. Se nós somos da raça de Deus, não devemos pensar que a divindade é semelhante ao ouro, à prata ou à pedra, trabalhados pela arte e engenho do homem. Sem ter em conta estes tempos de ignorância, Deus faz saber, agora, a todos os homens e em toda a parte, que todos têm de se arrepender, pois fixou um dia em que julgará o universo com justiça, por intermédio de um Homem, que designou, oferecendo a todos um motivo de crédito, com o fato de tê-lo ressuscitado dentre os mortos".

Ao ouvirem falar da ressurreição dos mortos, uns começaram a fazer troça, enquanto outros disseram: "Ouvir-te-emos falar sobre isso uma outra vez". Foi assim que Paulo saiu do meio deles.

Alguns dos homens, no entanto, concordaram com ele e abraçaram a fé, entre os quais Dionísio, o areopagita, e também uma mulher de nome Dâmaris e outros com eles (cf. At 17,16-34).

Nos Atos dos Apóstolos, o Evangelista Lucas nos confrontou expressamente com o discurso de Paulo no Areópago sobre o modo como nós, hoje, poderemos falar com as pessoas que não se consideram cristãs, mas se encontram, todavia, à procura. Lucas nos mostra que linguagem devemos utilizar perante os que negam Deus. Paulo discutiu com representantes de duas escolas filosóficas: com os da Stoa (estoicismo) e com os filósofos epicuristas. Os estoicos acreditavam em Deus. Mas era um deus filosófico. Deus é o Logos que configura, urde e entretece o mundo inteiro; é o fogo que tudo move. Deus é o espírito que tudo penetra. À luz da sua concepção, dificilmente existe uma relação pessoal com Deus. Ele é a razão do mundo. E visto que o ser humano participa desta razão universal, também participa do divino. A filosofia estoica corresponde a várias formas do ateísmo atual: acredita-se numa lei natural, numa abstrata razão universal do mundo, mas não em um Deus pessoal.

A escola de Epicuro, sem dúvida, não nega os deuses gregos, mas estes não desempenham qualquer papel, vivem para si e não

têm relação alguma com os seres humanos. Na morte, o ser humano dissolve-se no nada; não existe deus algum, pelo qual o ser humano possa morrer. Lida-se com a felicidade e com o contentamento do ser humano na vida deste mundo. Os epicuristas representam um ateísmo prático, tal como o encontramos hoje, tão difundido. É com estas duas formas de ateísmo – um de tipo racional e outro prático – que se confronta Lucas, o autor dos Atos dos Apóstolos, no discurso posto na boca de Paulo.

Paulo discute, antes de mais nada, com os representantes destas escolas. Alguns escarnecem dele e chamam-no de “papagaio”: ao pé da letra significa “um apanhador de sementes”. Chamava-se assim a uma pessoa que colhe ideias estranhas e, depois, as transmite sem nelas penetrar. Os filósofos epicuristas rejeitam Paulo; os filósofos estoicos, contudo, mostram algum interesse, mas entendem Paulo de modo errado. Pensam que Paulo lhes estaria anunciando novas divindades. Jesus e a Ressurreição (*anastasis*) seriam, por assim dizer, deus e deusa. Por isso, convidam Paulo para ir ter com eles ao Areópago e, ali, explicar-lhes claramente que novas doutrinas expõe e anuncia. Lucas, no esboço desta cena, tem sempre em vista a figura de Sócrates, condenado pelos atenienses, porque anunciava uma outra imagem de Deus.

## Modelo para o diálogo com os ateus

Paulo profere, então, um discurso que poderia servir de modelo ao nosso atual diálogo com o ateísmo. Começa, primeiro, com uma *captatio benevolentiae*: tenta atrair a si os ouvintes curiosos, ao designá-los como homens particularmente religiosos. E dirige-se conscientemente aos filósofos estoicos. Estes eram, para ele, os verdadeiros parceiros de diálogo que se podiam tomar a sério. Os sacerdotes gregos eram simples funcionários do culto, não gozavam de qualquer consideração junto do povo. Lucas reconhece neste discurso todo o bem que os filósofos gregos enunciaram sobre o mistério do ser humano. E louva o zelo espiritual dos gregos que, na sua cidade, edificaram muitos templos e altares. Paulo – tal como Lucas o vê – refere-se em especial ao altar com a inscrição “A um deus desconhecido”. E a tal propósito diz: “O que venerais sem conhecer é o que eu vos anuncio” (At 17,23). Possivelmente, não havia em Atenas nenhum altar que fosse consagrado a um deus incógnito, individual, mas apenas um que era dedicado aos deuses desconhecidos e estrangeiros. E este era menos uma expressão da busca espiritual do que, porventura, o medo de que pudesse ter sido esquecido um deus dos outros povos, e, conseqüentemente, ser objeto do seu castigo. Além disso, proveio do cálculo político de intensificar as ligações com os povos ou as regiões em que eram venerados deuses desconhecidos ou estranhos aos gregos<sup>[63]</sup>. Se traduzíssemos a pregação de Paulo para o nosso tempo, poderíamos dizer que os ateus têm, no meio deles, um altar com a inscrição “Ao deus desconhecido”. Rejeitam o Deus com que deparam no seu ambiente, mas estão disponíveis e abertos a um deus incógnito, de ninguém ainda conhecido.

Lucas, aqui, não escreve “a quem venerais”, mas “o que venerais”. “Lucas acautela-se, pois, em atribuir à inscrição do altar

uma imagem divina pessoal claramente delineada. Atribuiu à alma humana um anseio, mas os conteúdos essenciais da proclamação cristã não podem encontrar-se apenas mediante a reflexão sobre as tradições religiosas da humanidade”<sup>[64]</sup>. Com este “o que”, Lucas apontaria para a imagem impessoal de Deus, como porventura ela vigora no budismo. Com ela muitos ateus também podem se familiarizar. Com efeito, não há deus algum que a ela se contrapõe, mas somente um princípio divino, que se poderia designar ainda de outro modo; por exemplo, como alma do mundo, energia do universo, ou com conceitos análogos, tal como nos oferece o atual esoterismo.

Depois de Paulo ter se certificado do interesse dos seus ouvintes, abre o seu discurso com proposições com as quais também os filósofos estoicos poderiam concordar. Fala da criação do mundo por ação de Deus, e recorre à concepção estoica e crítica da religião, de que Deus não habita em templos e santuários. Acerca deste Deus, disse Paulo que Ele não permite ser servido, mas que “a todos dá a vida, a respiração e tudo o mais” (At 17,25). Paulo gostaria assim de transmitir aos seus ouvintes que eles vivem dos dons de Deus; todas as capacidades que têm procedem dele, em cada respiração podem também lembrar-se de Deus. Com efeito, toda a respiração e alento dele dimanam.

## Partir do anseio e da busca

A proposição seguinte pode ser interpretada de diferentes maneiras: “Fez, a partir de um só homem, todo o gênero humano” (At 17,26). Mas o *ex henós* poderia igualmente ser traduzido sobre o pano de fundo da filosofia grega: “A partir do uno”. O uno – *tò hén* – é para a filosofia grega de um Parmênides e de um Heráclito, o princípio fundamental de todo o ser. O uno é, ao mesmo tempo, tudo. O múltiplo e o contrário, tudo provém do uno. Aqui não se fez nenhuma asserção biológica sobre a origem do ser humano, mas tornou-se visível uma filosofia do uno. Lucas alude à nostalgia dos gregos por *um fundamento originário de todo o ser*. Os ateus podem igualmente compreender esta expressão. De fato, também a ciência natural de hoje e a filosofia ateia dizem que o mundo, no mais profundo, é um só e que tudo está ligado a tudo. “A partir do uno” poderia, além disso, combinar-se com a concepção do *Big Bang* [a Grande Expansão] inicial: dela tudo proveio e, em seguida, desenvolveu-se e desdobrou-se na multiplicidade do universo e da vida. Também o ser humano é resultado dessa expansão inicial, situada no nascimento do mundo.

Deus criou os seres humanos “para que eles o procurem e se esforcem por encontrá-lo, mesmo tateando, embora não se encontre longe de cada um de nós” (At 17,27). A tarefa do ser humano é buscar Deus. Paulo concede aos seus ouvintes que também eles andem à procura de Deus. E lhes diz, em tom familiar, que podem realmente encontrá-lo. Antes do “encontrar” surge a palavra muito específica *pselaphao*, “tatear”. Fílon interpreta esta palavra como apreensão do divino: só consegue achar Deus quem tem antenas para o divino, quem pode apreender e compreender o divino. No entanto, originalmente, a palavra alude a um cego que apalpa algo. Lucas entendeu-a de modo diferente. Utiliza também esta palavra

rara no relato da ressurreição. Jesus pede aos discípulos não só para o verem, mas também para o tocarem. O apalpar é, pois, uma confirmação e, ao mesmo tempo, um reforço do que eles veem. Tocam no Ressuscitado e Ele responde ao toque dos discípulos com a palavra estoica: *Egó eimí autós*, “Sou Eu mesmo!” (Lc 24,39). Ele quer, pois, dizer que não se trata apenas de um apreender espiritual, mas de um tocar real: os discípulos devem tocar no corpo de Jesus até reconhecerem nele o Ressuscitado e o seu verdadeiro Si-mesmo. No discurso no Areópago, Paulo, com esta palavra, pretende dizer que os gregos tateiam Deus e percebem a sua presença com todos os sentidos. Lucas alude a esta presença de Deus na acentuação do tato: “Ele não se encontra longe de cada um de nós”. Porque Deus está junto de nós, porque nos rodeia em toda a criação, deixa-se tocar em tudo o que nós tateamos. Nas flores, tateamos Deus como criador. E, vice-versa, podemos dizer: Deus toca-nos em toda a parte onde nos deixamos realmente tocar.

Eis uma expressão que no diálogo com os ateus se converte em palavra-chave. Se uma pessoa se deixa tocar no seu coração, encontra-se com Deus ou, como diz Lucas, acha Deus. Ali, onde nos toca a beleza de uma flor, de um ser humano, de uma paisagem ou de um quadro, é Deus que, em última análise, nos toca. Mas requer-se um tocar efetivo. O que acontece quando toco uma flor ou uma erva tenra. O que ou quem ali apalpo? No fim das contas, é sempre o mistério da vida, o mistério de Deus. Para o estoicismo, seria o mistério da Razão divina do mundo ou ainda do fogo e do espírito divino, que tudo penetra e imbui.

Se compararmos a passagem do discurso no Areópago com o apalpar do Ressuscitado pelos discípulos, podemos dizer que no tatear da criação encontramos aquele que diz de si: “Sou Eu, sou Eu mesmo. Sou o que sou”. Na criação encontramos igualmente o Criador, mas podemos interpretar este toque de modo diferente. Para Lucas, o mistério da ressurreição consiste em encontrarmos o

nosso próprio Si-mesmo e poderemos dizer: sou eu próprio. No toque e contato com o mundo, no apalpar da beleza das coisas, reconhecemos a nós mesmos, revela-se para nós quem somos. Não aparecemos simplesmente no mundo, também nos encontramos perante ele. E ao tocá-lo e apalpá-lo nos encontramos com o nosso verdadeiro Si-mesmo. Este não se apodera das coisas, não as utiliza e explora, mas toca-as, apalpa-as e acolhe-as no seu mistério.

Lucas elucida e desfralda a proximidade de Deus com uma frase que também poderia provir de um filósofo estoico: “É nele realmente que vivemos, nos movemos e existimos, como também o disseram alguns dos vossos poetas: ‘Pois nós somos também da sua estirpe’” (At 17,28). Sêneca pôde dizer que Deus habita em cada um de nós. Lucas inverte esta ideia: “Vivemos em Deus. Em Deus encontramos conosco. Estamos em tudo rodeados da presença de Deus. O nosso ser está radicado no ser de Deus. Estamos sempre e em toda a parte em Deus. E, logo a seguir, Lucas cita um verso do poeta Arato de Solos, século III a.C.: ‘Nós somos também da sua estirpe’. A filosofia estoica interpreta esta frase de modo panteísta: ‘O que chamamos de deuses são componentes deste mundo, forças intramundanas, diferentes do homem, não por princípio, mas só de forma gradual’”<sup>[65]</sup>. Lucas, porém, interpreta-a como dom de Deus. Ele criou-nos à sua imagem. Nela se reconhece a dignidade do ser humano: somos da estirpe de Deus. A nossa dignidade peculiar consiste no pensamento. Por isso, não devemos venerar deuses feitos por nós, mas o Deus que corresponde ao nosso pensamento, o Deus que é espírito, que tudo penetra e imbui.

## Confirmar e corrigir

Todas estas ideias confirmam e, ao mesmo tempo, corrigem a concepção dos filósofos gregos. Até aqui poderiam prosseguir os pensadores ateus. Lucas acaba por suscitar interesse no diálogo com os ateus. Pega nas ideias destes, mas encaminha-os, sem perceberem, para outro plano, sem os forçar a ter de segui-lo: abre o espírito dos seus ouvintes ao que ele gostaria de dizer. Encerra, então, o discurso de Paulo com a referência à conversão. Deus não teve em conta os tempos da ignorância. Mas deixa proclamar a conversão, a *metanoia*, a reforma do pensamento, um outro pensamento.

Paulo fala, em seguida, do juízo que acontecerá ao mundo “por intermédio de um Homem, que designou, oferecendo a todos um motivo de crédito, com o fato de tê-lo ressuscitado dentre os mortos” (At 17,31). Esta ideia é estranha para os ouvintes. Se já a pregação sobre a conversão poderia embater em ouvidos moucos, mais ainda a mensagem acerca da ressurreição. Deus, pela ressurreição, estabeleceu Jesus como juiz. Eis um pensamento com que reiteradamente deparamos nas pregações dos Atos dos Apóstolos. Os ouvintes, porém, associam a mensagem sobre a ressurreição de Jesus à ressurreição dos mortos. Aqui, as escolas filosóficas tinham as suas dificuldades. Para Epicuro, não precisamos refletir sobre o além da morte; de fato, enquanto vivemos, a morte ainda não está aqui, e quando a morte chega, nós aqui não estamos. Os epicuristas não conseguem imaginar uma vida após a morte, mas também os estoicos não refletem a esse respeito. Por isso, os ouvintes reagem, na sua maioria, de forma negativa e renitente: “Ouvir-te-emos falar sobre isso uma outra vez” (At 17,32). Paulo experimenta os limites da sua pregação. Alguns, no entanto, aderem. O diálogo prossegue. Isso transparece nesta reação: “A fé, no seu todo, não pode

transmitir-se como uma continuação orgânica do que até agora existiu, mas pressupõe também, em determinado ponto, o risco, a decisão, o corte com o passado e a abertura ao incerto”<sup>[66]</sup>.

Sem dúvida, a ideia da ressurreição é algo que contradiz e põe em causa a imagem de Deus como Razão do mundo ou princípio universal. Se se tratar da ressurreição dos mortos, então concerne concretamente a nós próprios. Como entendo a minha vida enquanto ser humano? Encontrará esta vida o seu termo na morte, ou existe a esperança de uma vida eterna, seja qual for o modo como esta última se representa? Lida-se aqui com uma questão existencial, que já não pode ser abordada de forma teórica. Requer-se uma decisão sobre o modo como eu gostaria e poderia entender a minha vida.

## Esperança de uma compreensão progressiva

Lucas, com este discurso no Areópago, leva a cabo um grande feito. Mostra aos leitores cristãos que a sua fé “pode ser racionalmente fundada, porque ele transforma um obscuro anseio da alma humana em uma decisão clara e se apropria das melhores tradições da crítica filosófica da religião. Consolida assim o sentimento de identidade das suas comunidades e ajuda-as a perfazer a difícil peregrinação sobre o cume, que há de ser sempre levado a cabo na tensão entre vínculo e esforços de demarcação, entre inculturação e evangelização”<sup>[67]</sup>.

Para mim, o discurso no Areópago – que Lucas projetou no diálogo com a filosofia estoica e que também sempre teve diante dos olhos a figura de Sócrates – é um desafio sobre o modo como podemos, hoje, falar de Deus com pessoas que se debatem e se esforçam por acreditar nele; que talvez acreditem, à semelhança dos filósofos estoicos, em uma lei universal ou em uma razão do mundo, mas que rejeitam a imagem pessoal do Deus dos cristãos. Lucas não quer impor esta imagem aos seus ouvintes. Começa, antes, por constatar e reconhecer a proximidade de Deus, tal como os filósofos gregos a entendiam, como uma proximidade do Espírito divino, que tudo penetra e imbui. Mas, em seguida, fala-lhes da ação de Deus na história. Deus intervém agora na história. Não atendeu aos tempos da ignorância e acede agora a anunciar às pessoas a conversão e a transformação do pensamento. O clímax da sua ação histórica é a ressurreição de Jesus. Ela é a ação de Deus na história que, ao mesmo tempo, transcende a história. A ideia de ressurreição esbarra com a resistência na maioria dos ouvintes. Alguns deles, porém, deixam-se tocar pelas palavras de Paulo. Eis também uma esperança de que alguns seres humanos

venham a entender o que dizemos ao falarmos da ressurreição dos mortos. De fato, ela corresponde ao nosso anseio mais profundo.

Perante a reação negativa dos filósofos estoicos e epicuristas ao discurso de Paulo, penso sempre, inevitavelmente, nas reflexões de C.G. Jung. Este disse, certa vez, que, como psicólogo, não poderia demonstrar que existe uma vida após a morte, que há ressurreição. Mas, como psicólogo, conhecia a sabedoria da alma; e esta sabe que a morte não significa um simples fim; antes, uma plenitude. Jung era da opinião de que todos os argumentos racionalistas contra uma vida após a morte embateriam na sabedoria da alma. Em contrapartida, quem esbarra contra a sabedoria da alma torna-se inquieto, desassossegado e neurótico. Porventura, esta resistência puramente racional contra a fé na ressurreição leva, ainda hoje, muitas pessoas ao desassossego. Têm de atafulhar esta vida, nada querem perder dela. A fé na ressurreição nos possibilita a serenidade e o descanso. Mas, obviamente, persiste um desafio de refletir sobre a ressurreição no diálogo com os ateus, e de interpretá-la de forma que ela corresponda ao anelo mais profundo também deles.

## À altura do tempo – Temas do diálogo

A pregação de Paulo é uma pregação missionária: ele quer convencer os seus ouvintes da fé em Jesus Cristo. Mas estabelece igualmente um diálogo filosófico com eles. Esforça-se por compreender a filosofia estoica e epicurista, e a poesia grega, e vê nelas pontos de contato para a sua compreensão da fé no Deus de Jesus Cristo. O modo como Paulo se dirige aos filósofos gregos é também decisivo hoje, para nós. Devemos acompanhar a nossa época; precisamos, como cristãos e teólogos, de uma formação filosófica bem-fundamentada para podermos dialogar com os descrentes atuais, com os seus argumentos. Não podemos rejeitar o ateísmo com reações pobres, mas temos de nos esforçar por compreender e acolher os seus argumentos e, ao mesmo tempo, levá-los a tirar as suas consequências.

O Deus de Jesus Cristo, a ação de Deus em Jesus Cristo, cumula o mais profundo anseio dos seres humanos, e também o anelo que move e agita uma filosofia ateia. Na teologia, quem tentou recompor e acentuar isto foi Karl Rahner, que diagnosticava o pensamento humano como sempre intentando o inapreensível, o absoluto, Deus. Empreendeu a fundamentação filosófica de que não é absurdo crer num Deus que age historicamente e se torna visível numa forma histórica. Hoje, aparentemente, só uns poucos teólogos arrostam, à altura dos olhos, os argumentos filosóficos do ateísmo e os reconhecem como verdades que sempre estão abertas à verdade absoluta, que se deve anelar para além de todos os conceitos.

Gostaria, pois, em ligação com o discurso de Paulo no Areópago, tentar abordar alguns temas que agitam, simultaneamente, crentes e descrentes, e acerca dos quais

deveríamos refletir, para colaborarmos num mundo humano e nos encaminharmos *em comum* para o mistério sempre maior.

## O abuso da religião

Muitos ateus censuram e acusam as religiões de serem culpadas pelas guerras que imperam no mundo; as religiões trariam ao mundo a falta de paz e a discórdia. Esta censura, como é evidente, encontra uma constatação histórica. Infelizmente, no passado, houve muitas guerras de religião; também hoje, vemo-nos expostos a um terrorismo que, por exemplo, mata seres humanos em nome de Alá e não se incomoda com todos os critérios da humanidade. É, pois, tarefa nossa nos preocuparmos conjuntamente diante do abuso da religião. Nós, cristãos, não podemos simplesmente defender a religião, mas investigar em comum com os ateus quando e por que uma religião se pode tornar fonte e origem da guerra.

Qual a causa por que a religião pode, com tanta facilidade, ser mal-utilizada? Uma das razões é que as pessoas utilizam a religião para se esquivarem de sua própria verdade. O caminho “normal” da religião seria que eu, com tudo o que em mim existe, encontre Deus e me deixe invadir e transformar pelo Espírito de Deus. Muitos, no entanto, refugiam-se em ideias religiosas para se esquivarem de sua mediocridade pessoal. Fogem e acoitam-se na megalomania, imaginam-se como algo de grandioso e querem compensar o seu sentimento de inferioridade. Nesta grandiosidade, tornam-se cegos para os critérios de humanidade; olham-se como os crentes genuínos e contemplam sobranceiramente os descrentes. Cada pessoa alberga em si, ao mesmo tempo, a fé e a incredulidade. Mas porque tais pessoas não querem admitir a incredulidade no seu próprio coração, projetam-na, então, para fora, e assassinam todos os incrédulos. Abusam da religião para se colocarem acima dos outros. C.G. Jung diria: “Identificam-se com imagens arquetípicas”. São eles os defensores da verdadeira fé, como profetas e mártires.

Por isso, ficam cegos às suas próprias necessidades de poder, que satisfazem e atuam sob esta imagem arquetípica.

Cristãos e ateus devem conjuntamente combater estas formas erradas e falsas de fé. A razão é que os ajuda nesta luta. A fé precisa de uma íntima ligação com a razão. Se a fé se absolutizar e alçar acima da razão, então, facilmente se tornará autocrática e cega. Ela se esconderá por trás da vontade de Deus, e não se dará conta de que esta é arbitrária e, muitas vezes, simples projeção da vontade própria e dos sentimentos pessoais de inferioridade. A fé necessita do diálogo com a razão para não cair na irracionalidade.

## A imagem de Deus

O diálogo dos crentes e descrentes acerca de Deus deve girar em torno desta questão: Existe ou não existe um Deus? De fato, nesta pergunta já se pressupõe uma certa imagem de Deus. Ele está ali, por assim dizer, como algo presente, como um ente. Mas a teologia diz que Deus não é nenhum ente (*ens*), mas o ser (*esse*), subjacente a tudo e que tudo sustenta. Não deveria, antes, o diálogo girar em torno desta questão: Como entendo o mundo? Como concebo o ser humano? O mundo poderá ser explicado de modo puramente científico? Ou em tudo o que toco, que tomo em consideração, que penso até ao fim, já estou me embatendo com o mistério que me ultrapassa? Nós, cristãos, damos a este mistério (com Karl Rahner) o nome de Deus. Os ateus deixam isso em aberto.

Um outro discurso giraria em torno da questão: Deus será uma pessoa? Os ateus recusariam isso de imediato, mas as suas dúvidas nos obrigariam (cristãos) a refletir com maior exatidão e rigor sobre o que pretendemos dizer quando asserimos que Deus é uma pessoa. De modo algum Ele é pessoa como nós concebemos uma pessoa humana. Deus é e permanece o mistério indizível, mas, deste mistério, vem e toca-nos as palavras da Bíblia. Elas certamente foram escritas por seres humanos. Mas nestas palavras humanas pressentimos que o mistério indescritível se dirige a nós, que temos de responder a este Deus, assumir a responsabilidade. Quando pensamos até ao fim o conceito de responsabilidade, acabamos por embater numa pessoa, frente à qual damos uma resposta. Deus não é somente um fluido, mas uma pessoa que se dirige a nós. A questão acerca de Deus como pessoa é, em última análise, uma questão que incide no próprio ser pessoa. Sou eu uma pessoa que há de dissolver-se, como acreditam os budistas? Ou

esta pessoa será eternamente redimida em Deus, como professam os cristãos? Em todas as asserções positivas sempre devemos tomar a sério também as dúvidas dos ateus, dos budistas ou de outros crentes. Isto nos resguardará de um discurso demasiadamente dogmático sobre Deus e sobre a fé. No seio deste mistério que não conseguimos captar, pressentimos, todavia, o Deus que é amor e em cujo amor brilha para nós um rosto.

## Espiritualidade do espaço interior

Nos últimos anos apareceram alguns livros em que ateus escrevem a propósito da sua espiritualidade. Assim, por exemplo, o judeu ateu Alain de Botton, na sua obra *Religião para ateus*. Em contrapartida, o ateu francês André Comte-Sponville, volto a referi-lo, escreve acerca de uma espiritualidade sem Deus. Ambos têm um faro para o efeito terapêutico das experiências espirituais; por vezes, estes autores recordam ainda a riqueza da espiritualidade cristã. São um desafio para tomarmos consciência das nossas experiências espirituais.

Uma experiência espiritual importante é, para mim, a do espaço interior do silêncio. Todos os seres humanos almejam e aspiram a este espaço íntimo. Em conferências, eu também sinto que as pessoas que se debatem com a fé anseiam por ele; querem, em seguida, saber como poderão experimentar esse espaço interior. O caminho que a ele leva passa pela meditação. Quando atendo ao fôlego na expiração, posso imaginar que ele me conduz a um espaço em que eu nem inspiro nem expiro, no qual existe o puro silêncio. Posso interpretar isto de forma meramente psicológica ou filosófica. É, então, o espaço do amor no fundo da minha alma.

Também os filósofos estão convencidos de que o fundo de todo o ser é o amor. Neste amor podem encontrar-se cristãos e ateus; mas, enquanto cristão, interpreto, mais uma vez, de modo diverso, este espaço como “lugar de Deus”, como o designava Evágrio no século IV. É o espaço em que habita em mim o mistério de Deus, e nele posso sentir-me em casa. Não deparo somente com o amor enquanto energia no fundo da minha alma, mas com o amor que da pessoa de Jesus flui para mim. É um amor que está ligado à mansidão, à bondade e à misericórdia, um amor em que me sinto aceito e acolhido por Jesus. No entanto, descrentes e crentes

podem fazer experiências análogas. E se partilharem esta experiência, poderão, então, respeitar-se mutuamente, sem terem de convencer o outro a aceitar a própria interpretação. Importante é, porém, a experiência que está sempre aberta ao mistério. Em tal experiência nos sentimos ligados uns aos outros.

## Proteção do ambiente

Cristãos e ateus concordam que devemos cuidar do ambiente e protegê-lo; há para tal razões puramente racionais: sem um trato atencioso com a criação, levaremos o mundo à ruína. O clima aquecerá de forma drástica e vastas superfícies da Terra ou serão cobertas pela água ou se tornarão desertos devido à seca. Todos concordamos com estas razões racionais, mas precisamos igualmente de um fundamento espiritual para lidarmos, atentos e reverentes, com a criação. Os cristãos veem na natureza a criação de Deus, e nela encontram o Criador. Os ateus, muitas vezes, têm igualmente uma relação espiritual com a natureza; veem nela a beleza e também o mistério que não podemos compreender, mas apenas admirar. No ser tocado pela beleza da criação, todos nos encontramos; os cristãos vislumbram nela um vestígio de Deus neste mundo. Os ateus detêm-se na beleza. Mas também para eles resplandece algo que é maior do que eles próprios. De qualquer modo, cristãos e ateus concordam que faz pleno sentido uma relação espiritual com a criação. As pessoas que se encontram alienadas da natureza, que olham para ela apenas como objeto, nunca saberão lidar com ela de forma reverente e, a longo prazo, não a protegem.

# Paz

Crentes e descrentes preocupam-se em comum pelo futuro do nosso mundo. E este futuro depende essencialmente da nossa capacidade de vivermos em paz uns com os outros, de forma duradoura. A obra da paz pode ser realizada em comum por todos nós. Nela, não devemos brigar acerca da fé e da descrença; pelo contrário, trata-se de vivermos uns com os outros em paz e de podermos resolver os conflitos que dilaceram o mundo. A linguagem mostra dois caminhos para chegarmos à paz no mundo.

A palavra grega para paz, *eiréne*, provém da música. Significa a consonância de todos os sons: os agudos e os graves, os fortes e os suaves, os acordes maiores e menores. Quando todos os sons se conjugam e ressoam conjuntamente, chegamos à harmonia conosco próprios e, também, à harmonia com os homens à nossa volta. Não queremos encaixar os outros na nossa visão, na nossa cultura, nas nossas formas políticas. Deixamos que eles também vigorem. Atentamos apenas para que todos entrem em consonância e harmonia.

A palavra latina para paz, *pax*, vem de *pacisci*, que significa negociar e discutir. Por conseguinte, a paz só surge quando estamos preparados para entabular um diálogo uns com os outros. O diálogo é sempre aberto. Num diálogo verdadeiro não visamos o objetivo de impor a nossa opinião, mas de falarmos uns com os outros, de nos ouvirmos mutuamente, a fim de encontrarmos um caminho que a todos seja acessível. Neste diálogo, não pretendo convencer o outro, mas deixar que ele se exprima. Tento somente compreender o que ele diz e aceitá-lo. Muitos erros no governo de um Estado surgem porque os políticos não falaram uns com os outros; querem apenas convencer os outros partidos da sua opinião; e, muitas vezes, vence o poder dos mais fortes. Todavia, se os mais

fracos não forem realmente ouvidos e respeitados na sua reivindicação e nos seus interesses, não será possível a paz.

## Justiça e solidariedade

Albert Camus, no seu romance *A peste*, descreveu a luta comum de um médico ateu e de um padre católico contra esta doença. A peste significa aí algo mais do que a epidemia: é o símbolo da vida sem sentido e absurda. Um mundo “em que as crianças são torturadas” é, para o Doutor Rieux, um mundo sem sentido. Quando o Padre Paneloux afirma que, na morte da criança, ele reconheceu a graça, o médico replica: “É o que eu não tenho, bem sei. Mas não quero discutir isso consigo. Trabalhamos juntos por qualquer coisa que nos una, para além das blasfêmias e das orações. Isso é o que importa”. Na luta contra a dor, no combate por um mundo mais justo, os cristãos e os ateus podem agir em conjunto. Não se trata de saber quem tem razão, com a sua fé ou a sua incredulidade; trata-se, sim, da responsabilidade comum por um mundo melhor e mais justo; trata-se da solidariedade também com os pobres, os doentes, os desfavorecidos. Na luta conjunta contra a peste podem se juntar e aproximar o médico ateu e o sacerdote católico; eles silenciam as suas discussões acerca da fé e da descrença. Decisivo é que ambos se preocupem pelos doentes e pelos moribundos, e tentem em comum configurar este mundo de uma forma mais humana.

## Cultura e beleza

Num mundo cada vez mais marcado pela visão economicista, crentes e descrentes têm a tarefa comum de proteger e cuidar da cultura. Fecham-se teatros, dissolvem-se orquestras porque já não há dinheiro. Quer-se apenas aplicar dinheiro onde ele renda alguma coisa. No entanto, quando a cultura se descuida, perde-se igualmente a humanidade. Cristãos e ateus podem em comum encontrar alegria na arte; não apenas na arte religiosa, mas em cada quadro, em cada estátua, em cada bela arquitetura. E cristãos e ateus escutam, cheios de assombro, a mesma música. Nela também sempre ouvem o inaudível, o transcendente. Cada qual, porém, interpretará a música de modo diferente. Todavia, cristãos e ateus não se digladiam acerca da interpretação da música; escutam-na ou, então, trazem-na à audição. Nem todos os músicos confessarão ser cristãos, e, no entanto, cada um transmitirá aos ouvintes algo da força espiritual da música. Se ressoar uma música admirável, então cessa a luta em torno da interpretação; então, esquecemo-nos em plena audição, e no ouvir tocamos o inaudível, o mistério para além de tudo o que é dizível.

---

[63]. Cf. KLAUCK, H.J. *Anknüpfung und Widerspruch* – Das frühe Christentum in der multireligiösen Welt der Antike. Munique, 2002, p. 86s.

[64]. Ibid., p. 87.

[65]. Ibid., p. 93.

[66]. Ibid., p. 97.

[67]. Ibid., p. 100.

# Quando a fé e a descrença se abraçam

## Conversa conclusiva

Anselm Grün

Tomáš Halík

Winfried Nonhoff

No presente livro já se referiu reiteradamente, como tópico, que a fé é uma orientação existencial, que a descrença se situa também entre as possibilidades de uma existência atenta e que busca. A motivação e o ensejo desta publicação é que no diálogo autêntico sobre o ateísmo e a fé – e deles existe em sobreposição e interseção uma multiplicidade de variedades – há algo mais do que um conflito acerca de palavras e de conceitos intelectuais. O perfil destas exposições é que, com a liquefação das concepções teístas, se acolheram precisamente na fé certas preocupações da incredulidade. Aceitamos conscientemente como inevitável que aí cintilem e reluzam conceitos. De fato, todos os participantes na conversação se devem, uma e outra vez, interrogar e deter: campos da fé e da descrença, pretensamente já caucionados, deslocam-se entre si quando se penetra na vida vivida e experimentada na sua miscelânea e heterogeneidade. Foi, por isso, importante para nós, na conclusão deste livro, falar ainda, mais uma vez, de forma mais concisa possível e também com uma generalização segura, sobre a tragédia e a vantagem do ateísmo, mas relevando igualmente a insegurança e a beleza da fé.

\* \* \*

**» Winfried Nonhoff**

---

Deus morreu: esta frase é hoje, para muitos, um dado adquirido. Que experiências da atualidade se encontram por trás de semelhante diagnóstico? Como entrariam em diálogo com pessoas que reclamam e tentam reclamar desta frase?

**» Anselm Grün**

---

Deus dificilmente desempenha um papel na vida pública. E o mesmo ocorre na vida privada de muitos seres humanos. Quanto a simples prazos, não há tempo algum para se ocupar de Deus. A quem diz que Deus está morto para si, eu o interrogaria sobre que deus morreu. Eu o deixaria inquieto e, em seguida, lhe perguntaria onde é que ele enxerga o sentido da sua vida, e o que é que o sustenta na sua existência. Como é de esperar, ele não iria deter-se em Deus. Mas deveria, ao menos, refletir sobre aquilo que ele visa e pretende com a sua vida, e que rasto pretende deixar e estampar neste mundo. Muitas vezes, a frase “Deus morreu” é, para mim, apenas uma lengalenga desprovida de pensamento e conteúdo. Por isso, a tal pessoa, eu não “demonstraria” Deus, mas a inquietaria um pouco de maneira a provocar uma fenda em que, porventura, Deus possa entrar.

**» Tomáš Halík**

---

Também eu perguntaria: Que Deus morreu? Com efeito, trata-se, na maioria dos casos, da perda de credibilidade de uma determinada concepção de Deus. As representações humanas de Deus nascem e morrem na história e na vida de seres humanos. Talvez se possa dizer que cada representação religiosa humana certamente é uma resposta à autorrevelação de Deus, não apenas na Bíblia, mas também nos vestígios de Deus na natureza, na história, na cultura. Todas estas concepções têm em si, como é de se supor, algo de humano; portanto, algo condicionado pela época e pela experiência pessoal das pessoas. Amiúde, refletem também as fantasias, os desejos e as angústias humanas. Apesar de tudo, não se podem reduzir apenas a projeções das angústias e dos desejos humanos. Grandes mudanças culturais e experiências

históricas como o início da Modernidade, na época de Nietzsche e, depois, as experiências das guerras mundiais e do Holocausto, desalojaram as concepções de Deus até agora existentes, mas trouxeram também, amiúde, novas experiências religiosas. Estas, por vezes, expressam-se em linguagem não religiosa. Tal acontece, com frequência, nos dias de hoje.

## 2

### » Winfried Nonhoff

---

Existirá, para além da morte de Deus, sub-repticiamente e, por assim dizer, anônima, alguma tragédia em virtude do ateísmo consciente? Que consequências destruidoras pode ter o afastamento de Deus?

### » Tomáš Halík

---

O lugar de Deus no indivíduo, ou ainda em toda uma cultura, não fica vazio. No trono divino coloca-se, então, com frequência, outra coisa ou algo diferente que, depois, assume para as pessoas o papel de Deus. Absolutiza-se assim algo relativo, chega-se à idolatria, que a Bíblia caracteriza como o pecado mais grave. Recordemos a veneração de ditadores e de regimes ditatoriais na época mais recente. Também hoje se verifica o que uma vez Chesterton afirmou, a saber: que as pessoas que deixam de acreditar em Deus, em seguida e amiúde, acreditam seja no que for.

### » Anselm Grün

---

As consequências derivadas do afastamento de Deus vemo-las, hoje, também no retorno dos radicais da direita. Estes tornaram-se fortes justamente na Alemanha do leste, e preenchem o vazio nascido nos corações dos seres humanos em virtude do arredamento de Deus. Quem se separa de Deus – vejo isso de forma muito clara – arrisca-se a colocar no lugar dele um ídolo; este pode ser o êxito, a nação, a luta contra tudo o que é estrangeiro, o fascínio da violência, pelo que já não é necessário aderir a nenhuma lei.

### » Winfried Nonhoff

---

E vice-versa: conhecem igualmente a vantagem humana do ateísmo?

### » Tomáš Halík

---

Sem dúvida. Se por ateísmo se pretende indicar o abandono de uma certa variedade do teísmo – portanto, de representações religiosas demasiadamente

ingênuas, então pode-se dizer que semelhante ateísmo purifica o lugar e pode tornar-se uma fase de preparação para um tipo mais amadurecido de fé. Nesse sentido, pensadores como Hegel ou Ricoeur viram o ateísmo como uma fase de transição na história da religião ou na história humana da fé. Um certo tipo de perda da fé pode, em minha opinião, ser visto perfeitamente como participação nas trevas da Sexta-feira Santa. Mas importa que a Sexta-feira Santa não tenha, para o ser humano, a última palavra, e que através da crise ateia se possa ir para além do ateísmo.

## » Anselm Grün

---

Também constato um proveito ou aumento possível de liberdade, de razão e de empenho. Muitos que se dizem sem Deus aderem aos direitos humanos. Argumentam de forma puramente racional e são imunes ao fundamentalismo religioso e às ideologias religiosas. O ateísmo sincero e honesto é tolerante, porque olha e respeita a fé e a incredulidade como possíveis.

# 3

## » Winfried Nonhoff

---

Em Nietzsche também se pode ler que um deus levou Zaratustra a converter-se à sua impiedade. Não poderá haver igualmente uma motivação espiritual profunda para a negação de Deus? E de que deus, então, nos livramos?

## » Anselm Grün

---

Segundo São João da Cruz, Deus é quem nos lança na noite escura da alma e, nela, Ele se desvanece diante de nós. A motivação espiritual para a negação de Deus pode ser um faro ou intuição da alteridade. Quem nega Deus afasta-se e recusa as imagens demasiadamente concretas dele. Aos primeiros cristãos censurou-se o ateísmo, porque eles falavam de Deus de modo diferente dos que honravam os seus deuses tradicionais, dos que faziam para si imagens muito concretas. Para os cristãos, Deus está além de todas as imagens. Puseram de lado todo o mundo religioso da Antiguidade e referiam-se ao Deus que não pode ser representado em uma imagem. Quando Jesus pregou, pela primeira vez, em uma sinagoga, bradou-lhe um homem piedoso em voz alta. Marcos chama-lhe de demônio, de espírito perturbado (Mc 1,23s.). O homem levantou-se contra o discurso de Jesus acerca de Deus. O Deus de Jesus abalou a imagem que ele se fizera de Deus, para se colocar acima dos outros ou para que as coisas em sua vida lhe corressem ao seu feitio. Quem se livra do Deus que serve para confirmar a sua vida pessoal está aberto à mensagem de Jesus acerca de um Deus totalmente outro.

## » Tomáš Halík

---

No nosso tempo, Dietrich Bonhoeffer, em consonância com o espírito do místico Mestre Eckhart, afirmou: não existe um Deus que tenha existência. Uma espiritualidade profunda leva à descoberta de Deus como a fundura da realidade e ultrapassa a concepção de Deus como um objeto entre objetos, como algo que existe em pleno mundo; impele e estira o nosso pensamento rumo ao Ser. Em vez de uma concepção estática de Deus, desponta uma concepção dinâmica: Deus não “é”, Deus “acontece”. Aliás, a escolástica medieval já afirmava que Deus é “ato puro” (*actus purus*).

# 4

## » Winfried Nonhoff

---

O ateísmo refere-se, pois, sempre a um determinado teísmo. Porventura não ordena a fé no Deus bíblico uma espécie de ateísmo estrutural? O que distingue a fé em Deus bíblicamente motivada da adesão a determinadas concepções teístas? Insistamos, porém, em perguntar ainda: Não deveria também ter lugar, hoje, uma superação das representações bíblicas?

## » Anselm Grün

---

O Deus da Bíblia recusa-se a revelar a sua figura aos israelitas. Diz apenas: “Eu sou Aquele que Sou” (Ex 3,14). Para mim, isto significa: se eu estiver aí inteiramente presente, totalmente, no momento, então pressinto quem é Deus. Ele é o que está presente, aquele que me torna capaz de estar presente. E vice-versa: quando estou presente, estou na presença de Deus. Os tradutores gregos verteram assim esta passagem: “Eu Sou o Que É”. Tomás de Aquino, em ligação com a filosofia de Aristóteles, a traduziu assim: “Eu sou o Ser”. Deus é puro ser (*esse*) em contraposição ao ente (*ens*). Naturalmente, há aqui uma tensão entre o Deus pessoal do Antigo Testamento, que promete a Moisés estar sempre com ele e com os seres humanos, e o conceito filosófico de Deus, mas que foi assumido e assimilado pela teologia: Deus é o Ser que confere o ser a todos os entes. Com este conceito de Deus até os ateus podem fazer alguma coisa. O Antigo Testamento fala de Deus de uma forma muito humana. Ele está irado e é ciumento, mas também é bom e misericordioso. Tudo, propriedades humanas. Temos, amiúde, a impressão de que Deus se reveste da imagem de um ser humano. Estas concepções de Deus devem hoje ser ultrapassadas. Deus é o puro Ser. E se em certos momentos fazemos a experiência do ser puro, então é uma experiência de Deus. No entanto, ao mesmo tempo, nós, cristãos, queremos que este puro ser se poste diante de nós como Tu.

## » Tomáš Halík

---

É essencial à fé, no sentido bíblico, não ser apenas um conjunto de representações, um testemunho religioso, mas uma orientação de vida, uma

relação viva com o Deus vivo, uma resposta ao apelo, e um abrir-se e fazer-se ao caminho: “Por isso, Abraão escutou o Senhor e pôs-se a caminho, sem saber para onde ia”. Por outro lado, a Bíblia foi escrita em linguagem humana, expressa-se em imagens e contém representações histórica e culturalmente condicionadas, que nós – como há pouco resumia Padre Anselm – não podemos aceitar de modo acrítico, unidimensional e ingênuo. Devemos interpretá-las e traduzi-las sempre de novo. A Bíblia pode ser tomada ou à letra ou a sério.

# 5

## » Winfried Nonhoff

---

Suponhamos que Deus exista, que Ele é a vida, e que atua nela. Então Ele também estaria presente e atuante nos ateus? Como poderia ecoar esta mensagem de Deus?

## » Tomáš Halík

---

Naturalmente, Deus está também presente na vida dos ateus. Quando as pessoas, hoje, perguntam se temos um Deus comum com os muçulmanos, respondo: Não só com os muçulmanos, mas ainda com os ateus, as borboletas e as montanhas. Se Deus fosse tão somente o “nosso” Deus, seria um ídolo tribal com uma competência limitada, e não o criador do céu e da terra, o Senhor do mundo inteiro, do mundo visível e invisível. Deus nos surpreende *incessantemente* através dos outros. Ele diz: “Somos mais do que tu podes pensar, Sou Aquele que Sou”.

## » Anselm Grün

---

Vejo isso com muita clareza e exatidão: Deus está, sem dúvida, presente em cada ser humano, também no ateu. Deus habita em cada pessoa, no fundo da sua alma. Mas muitos estão separados do mais profundo de si e não se apercebem de Deus, que neles habita. A mensagem de Deus, vista através dos olhos de Jesus, ressoa assim para cada ser humano: “Sê inteiramente tu mesmo, sê este ser humano, único e singular, tal como te criei; se fores totalmente tu mesmo, estás em contato comigo; em última análise, escutas e segues o meu chamamento”.

# 6

## » Winfried Nonhoff

---

O afastamento de Deus é, hoje, em não poucos seres humanos, motivado também pela sua visão da Igreja. Como encaram tais situações e conflitos nas suas biografias? É possível acreditar cristãmente em Deus sem pertencer à Igreja?

## » Anselm Grün

---

Consigo perceber quando os seres humanos, na sua demanda espiritual, estão desiludidos com a Igreja por não encontrarem nela o que os move e agita no seu íntimo. Mas, depois, tento suscitar a compreensão e a percepção de que todos nós somos apenas seres humanos. Para os primeiros cristãos foi uma importante experiência de Deus que judeus e gregos, homens e mulheres, ricos e pobres, piedosos e pecadores formassem entre si uma comunidade. Cada qual deve percorrer sozinho o seu caminho espiritual. Contudo, precisamos igualmente do apoio de uma comunidade, mesmo se esta, por vezes, é mesquinha, e esbarramos com ela. Por isso, incentivo as pessoas a prosseguirem a sós no seu caminho espiritual, mas a estarem, ao mesmo tempo, abertas às raízes que as suportam. Se ganharem consciência das suas raízes, também se abrirão novamente à comunidade da Igreja; na qual todas, por último, radicam.

## » Tomáš Halík

---

Gostaria de aprofundar estas ideias: os cristãos já há muito sabem que não existe apenas a Igreja visível, mas também uma Igreja “invisível”. Agostinho ensinava que muitos dos que julgam estar no seio da Igreja se encontram realmente fora dela, e também vice-versa. O teólogo russo Paul Evdokimov dizia que sabemos onde está a Igreja, mas não sabemos onde ela não está. As fronteiras reais da Igreja só Deus as conhece; por isso, não é muito relevante especular sobre quem está realmente fora da Igreja, nesse sentido místico profundo. Hoje, existe no Ocidente uma “Igreja”, bastante difundida, de todos os que romperam com a práxis e a doutrina da Igreja contemporânea; e, por isso, ou dela saíram formalmente ou ainda a ela pertencem, embora de

uma forma muito insatisfeita ou passiva. Apesar de tudo, ainda continuam a crer – à sua maneira. Tais pessoas se designam, por vezes, como crentes não religiosos, mas espirituais. Esta “Igreja dos buscadores” e dos cristãos anteriormente praticantes, no Ocidente, talvez seja muito maior do que o pequeno rebanho dos católicos ou protestantes praticantes e disciplinados. Para o futuro da Igreja será decisivo se ela consegue entrar novamente em diálogo com estas pessoas. Se voltar as costas aos que dela se apartaram, se tornará uma seita. Mas não se trata de atrair, a todo o custo, aos limites institucionais e intelectuais da forma atual da Igreja. Trata-se, isto sim, de enriquecer o tesouro da fé em torno da experiência destes filhos e filhas perdidos, porque Deus também neles esteve e está em ação, justamente na sua revolta.

# 7

## » Winfried Nonhoff

---

Nas suas biografias, desempenha um papel essencial o encontro e o confronto com C.G. Jung, pai da psicologia das profundidades. Até que ponto as descobertas desta psicologia podem fomentar uma visão libertadora acerca da fé, do ateísmo e da religião?

## » Anselm Grün

---

A psicologia das profundidades de C.G. Jung ajudou-me a confiar nos símbolos cristãos. Jung está convencido de que em cada alma estão disponíveis imagens arquetípicas. E essas imagens estão abertas a Deus. Jung fala da sabedoria da alma, que sabe da existência de Deus. Faz, pois, sentido confiar psicologicamente na sabedoria da alma. Pode-se dizer, certamente, que isso é apenas um truque da psique para, de algum modo, se viver com sentido neste mundo. A psicologia das profundidades não pode demonstrar Deus, mas a imagem dele está profundamente gravada em nossa psique. Como homem racional, posso confiar que a estas imagens corresponde uma realidade, embora não consiga apreender e descrevê-la. Jung refere ainda que há, de vez em quando, fases da morte e do desvanecimento de Deus. Depois, ocorre outra vez uma nova busca dele.

## » Tomáš Halík

---

Para mim, a descoberta da dimensão profunda da psique humana foi, ademais, também a resposta à questão de por que alguns “descrentes” são, para mim, mais chegados do que certos “crentes”. Há pessoas que, nas camadas profundas da sua alma, estão abertas a Deus, no inconsciente, no coração, mesmo se, por qualquer razão, na sua vida racional (consciência) dominam os argumentos contra a fé. Há, além disso, aqueles que têm a sua consciência e a sua boca cheias de Deus, que dizem ininterruptamente: “Senhor! Senhor!”, mas cujo coração está longe dele. Além disso, a teoria de Jung sobre a “manhã” e a “tarde” da vida inspirou-me numa determinada interpretação da história do cristianismo – disso tratará, já revelo aqui, o meu livro *Tarde do cristianismo*, no qual estou trabalhando.

# 8

## » Winfried Nonhoff

---

Então, a fé não impede nem exclui definitivamente a dúvida, a escuridão e as crises existenciais. Conhece bem estas dimensões. Como e por que, em nossa vida, se congregam e confluem a dúvida e a fé, o ceticismo e a confiança? Como se mantém a esperança face à dor? Como é que a fé confia em plena escuridão?

## » Tomáš Halík

---

Quanto mais o ser humano se submerge no mistério, que chamamos Deus, tanto mais profundamente ele compreende as palavras do Salmo: “Em seu redor há nuvens e trevas” (Sl 97,2). Uma fé amadurecida deve suscitar a paciência para aguentar questões em aberto e o aguilhão da dúvida. Felizmente, a Bíblia tem muitos textos – nos Salmos, em Jó e no Eclesiastes (Qohélet) – que fornecem de imediato as palavras às nossas orações, quando a nossa garganta e o nosso coração estão secos. O sol está por trás das nuvens ou abaixo do horizonte e concilia-se exatamente com a luz das certezas religiosas.

## » Anselm Grün

---

Por isso se conjugam a fé e a dúvida. A dúvida preserva a fé de repousar num sistema de crença; a dúvida obriga a fé a novas formulações: O que significa realmente crer em Deus e na vida eterna? Que pretendo dizer quando falo de Deus? A dúvida é um aguilhão que, uma e outra vez, purifica a minha fé de projeções e representações peculiares. Se sofro em mim e na minha vida, se me oprimem dores e me invade a escuridão, então a fé não é um truque barato para não tomar a sério tudo isso. Mas é como que uma fissura na qual se pode infiltrar, a partir do alto, esperança na minha dúvida, na minha obscuridade. A fé não é uma segurança nas trevas, mas é, apesar de tudo, uma esperança na qual posso me firmar. A Carta aos Hebreus a define assim: “A fé é a garantia das coisas que se esperam” (Hb 11,1). Por isso a fé, em plena obscuridade, proporciona um apoio; logo, a minha esperança.

---

**» Winfried Nonhoff**

---

Não será, então, um feliz acaso encontrar um ateu realmente questionador e também lutador? Não haverá, antes, bem visível, em nossa sociedade, uma atitude de indiferença, de desinteresse farto e saciado? Como poderá ser bem-sucedido um grito de alarme, uma provocação sadia? A fé em Deus poderá ser soletrada como uma provocação vital humanamente necessária?

---

**» Tomáš Halík**

---

Sim. O encontro com alguém que luta apaixonadamente com Deus pode ser motivo de alegria, porque tais pessoas estão habitualmente mais perto dele do que os crentes e os ateus convencionais. A Bíblia nos ensina que Deus ama os que com Ele lutam. Em face do “ódio-amor” de pessoas como, por exemplo, Nietzsche, não deveríamos desanimar do “latido de ódio”, porque cães que ladram protegem e guardam, amiúde, um tesouro de amor, embora de um amor ferido. Não consigo encontrar algo comparável ao dogmatismo arrogante do novo ateísmo militante, da versão, aliás nada criativa, do ateísmo cientificista, que herdou da religião dos bons e velhos tempos (*good old time religion*) a ingenuidade e a crueza de se exhibir como monopolista da verdade. Acho igualmente difícil entabular um diálogo com os “apateístas”, com pessoas que já nem sequer se dão ao luxo de se enfadar, por rejeitá-lo. Sim, a fé hoje deve ser uma provocação e incitar a uma reflexão mais profunda e à coragem de levantar questões difíceis. O próprio Deus aproxima-se, amiúde, de nós, mais sob a forma de uma pergunta do que de uma resposta apaziguadora. Uma das vantagens paradoxais da época atual, dramática e trágica em muitos aspectos, consiste em que ela traz consigo abalos, frente aos quais só as pessoas cínicas conseguem dormir descansadas e não se interrogar acerca do sentido.

---

**» Anselm Grün**

---

Também eu posso dialogar bem com um ateu que se interroga e luta. O seu questionar é também meu. Só que eu darei outras respostas. Mas, a tal respeito, podemos iniciar uma conversa. No ateu militante, pressinto e farejo o

seu ser tocado pela questão de Deus; de outro modo, não reagiria de forma tão agressiva. Toca-me a seriedade dos seus argumentos; com a indiferença saciada e autossatisfeita, para mim, isso é mais difícil. Sinto então que o meu falar de Deus faz simplesmente ricochete, e que o meu interlocutor não levanta quaisquer questões sobre a sua vida. Compreendo por que os antigos pregadores se referiam de tão bom grado ao inferno, aguardando a réplica do seu interlocutor. Esperavam assim romper a indiferença. Mas este já não é, hoje, um caminho viável. Eu sugeriria, antes, a um indiferente que passássemos em silêncio apenas dois dias, e, depois, já poderíamos conversar. O silêncio coloca todo o ser humano perante a sua verdade. Será, então, possível um diálogo acerca do essencial.

**» Winfried Nonhoff**

---

Às vezes, em mim e nos outros, que confiam na fé, dou pela falta da alegria, talvez ainda, sem mais, da competência para falar direta e justamente da beleza da fé, da sua mais-valia, da sua força. Onde é que veem – sem “se” nem “mas” – as oportunidades insubstituíveis da fé? Ou terá apenas soado a hora da hesitação suave, quando se trata de Deus?

**» Anselm Grün**

---

Nas minhas conferências e conversas eu falo naturalmente da fé. Não gostaria de catequizar, mas de testemunhar, apesar de tudo, aquilo que me suporta e sustenta, que confere sentido à minha vida. Refiro ou falo, simplesmente, do jeito de lidar com problemas como a angústia, a depressão, a insatisfação, a pressão, os dissabores, a inveja. As soluções da fé também são, sempre, soluções que correspondem a uma boa psicologia. Têm, porém, uma mais-valia: libertam-me da pressão de ter de fazer tudo por mim mesmo. Falo da fé que me sustenta. Não estou só. Pais, avós, inúmeros antepassados, que viveram da fé, estão por trás de mim, fortalecem-me e protegem as minhas costas. Depois, menciono a beleza da fé, tal como ela se expressa nas admiráveis construções de igrejas, em imagens e estátuas, na música, que sempre têm uma referência à transcendência. Sem a beleza da fé, tal como ela se mostra na beleza da arte, a minha vida seria mais pobre. Não é o tempo da hesitação, mas o tempo de falar, sem acanhamento e de modo compreensível, daquilo que me sustenta. O fascínio prende mais do que o catequizar ou o querer demonstrar.

**» Tomáš Halík**

---

Permiti-me, como formulas, começar de uma forma mais suave e cautelosa: os discípulos íntimos de Jesus experimentaram o êxtase da beleza e do esplendor no Monte Tabor, mas Jesus advertiu-os para não caírem na tentação de “fazer ali três tendas”, para ali comodamente se instalarem. A luz do Monte Tabor e as trevas do Jardim de Getsêmani alternam-se na vida dos

crentes e na história da Igreja; e, segundo as aparências, isto acontece, não de forma absolutamente precisa, com frequência e regularidade.

**» Winfried Nonhoff**

---

Acerquemo-nos, ainda mais uma vez, da grande palavra “Deus”. Poderiam tentar, com umas poucas pinceladas, esboçar que experiências com a vida, com o mundo, com a sociedade, e ainda consigo mesmos, obtiveram, interpretaram e mantêm vivas com esta grande palavra?

**» Anselm Grün**

---

Para mim, Deus é a garantia da liberdade humana. O ser humano é criatura de Deus. Encontro nele não só o ser humano, mas também aquele em que habita o Espírito de Deus. Além disso, é a garantia da liberdade. Vela para que eu, como pessoa, não seja instrumentalizado, não me torne objeto de uma economia que, cada vez mais, me rodeia, mas tenha um espaço livre ao qual ninguém tem acesso. O Deus santo vela pelo sagrado em mim. O sagrado é o que está subtraído ao mundo, que só a mim pertence, que faculta uma liberdade interior frente ao mundo. Deus é para mim, ademais, amplidão e beleza. Quando falo dele, o meu coração alarga-se; anseio pelo mistério que este mundo é para mim e pelo mistério do meu próprio ser pessoa. Deus é o mistério inexprimível. Quando estou aberto a este mistério inefável, então a minha vida torna-se misteriosa, profunda, viva, excitante; então, não vivo apenas diante de mim, mas estirado para algo maior. Se, ao olhar para a sociedade e o mundo de hoje, contemplo Deus, então Ele é para mim a fonte da esperança. Esta impede-me de cair no pessimismo. Não obstante todas as tendências destrutivas que há no nosso caminho, espero um mundo melhor; espero na graça de Deus, que nas pessoas opera reiteradamente milagres de conversão e de transformação do pensamento.

**» Tomáš Halík**

---

Em termos concisos, como desejais: a palavra “Deus” significa abertura, profundidade e maravilha.

**» Winfried Nonhoff**

---

Ateus e crentes conhecem a experiência da ausência de Deus. De certo modo, olham ambos na mesma direção. Será possível designar a fé e a incredulidade como irmãs? Na rivalidade plena, sem dúvida, mas também em aliança familiar? Onde reside o significado permanente da incredulidade para os crentes, e vice-versa?

**» Anselm Grün**

---

Cada ser humano alberga em si a fé e a descrença. Para mim, a cruz é o símbolo do abraço. Quando cruzo os meus braços sobre o peito, abraço em mim tanto a fé como a incredulidade. Abraçar a descrença protege-me de combater os descrentes. Quem em si não abraça o incrédulo torna-se inseguro perante a incredulidade dos outros. Quem, porém, a aceita em si entende igualmente o descrente; em si pode ver como irmãs a fé e a incredulidade. Estas irmãs têm uma constelação diferente em cada ser humano; em um a fé é mais forte, em outro a descrença; mas ambos os polos se encontram em cada um de nós. Se reconhecermos isto, poderemos, então, entrar em diálogo uns com os outros. O descrente força a minha fé, a interrogar-me incessantemente sobre aquilo que deveras acredito; a fé, para os descrentes, é um desafio para não se fixarem de forma unilateral e precipitada na incredulidade. Em cada um existe também o anseio da fé. No diálogo com um descrente deixo-me desafiar pela sua incredulidade; ao mesmo tempo, porém, espero que a minha fé atenuie igualmente a sua descrença, e ele consiga descobrir na sua descrença sinais da fé. Sim, na realidade, ambos olham para Deus, que reside para além de todas as imagens, para além de todos os argumentos, para além da fé e da descrença, como o maior mistério, rumo ao qual todos caminhamos.

**» Tomáš Halík**

---

Na realidade, estamos todos olhando para a montanha, cujo cume está rodeado por uma nuvem, e não para Deus apenas; e também os líderes religiosos ou os profetas parecem estar muito longe. Durante a espera, sempre

se está entregue ao perigo da impaciência, à tentação de preferir dançar à volta de um bezerro de ouro. No variado mercado religioso de hoje, as barracas estão abarrotadas de “ídolos de substituição”. Os ídolos são um produto favorito da atual indústria do entretenimento. Muitos já não escutam a música serena do silêncio divino. E os que estão expostos à experiência do silêncio de Deus ou à sua ausência, podem fazer uma escolha livre das diferentes interpretações deste fenómeno: Deus existe; Deus não existe e nunca existiu, Deus está morto; [Deus] ausentou-se, entregou aos seres humanos, temporariamente ou para sempre, as rédeas do domínio sobre o mundo, a natureza e a história. Decidi-me por um outro olhar: a fé, o amor e a esperança são, para mim, os três tipos da paciência diante da ocultação de Deus. Sim, a fé e a dúvida são como duas irmãs que devem se apoiar uma à outra na estreita e pequena ponte sobre o abismo da ausência de Deus. A fé que renuncia à sua irmã, a dúvida, que não acolhe bem as suas questões críticas, poderia cair na ratoeira do fundamentalismo e do fanatismo ou permanecer enterrada e presa à lama de uma credulidade superficial. A dúvida que não tem coragem de duvidar de si mesma renuncia igualmente aos impulsos espirituais ou morais que nascem do mundo da fé, e perde esse solo da confiança originária no significado e na razoabilidade da realidade, que poderia desembocar no cinismo ou na amargura. Os que recalcam a sua dúvida projetam-na, com frequência, nas outras pessoas. “Um bom combate da fé” não deve significar a vitória sobre a dúvida já neste mundo. Geralmente, só acaba no abraço do que nos espera e aguarda para lá das fronteiras de todo o representável.

# Textos de capa

## Contracapa

“Um dos iluministas, um homem muito erudito, que tinha ouvido falar do rabino de Berdychiv, foi procurá-lo para também com ele, como era seu hábito, disputar e refutar os seus argumentos antiquados em prol da verdade da sua fé. Quando entrou no estúdio do *zaddik*, viu-o com um livro na mão em reflexão fervorosa, caminhando de um lado para o outro. O rabino não se deu conta do recém-chegado. Por fim, ficou de pé, olhou-o de relance e disse: ‘Mas talvez seja verdade’. O erudito reuniu em vão toda a sua certeza e segurança, mas tremiam-lhe os joelhos, tão assustador era presenciar o *zaddik* e ouvir a sua lisa e singela sentença. Mas o rabino Levi Jizchak virou-se, então, para ele e disse-lhe com toda a serenidade: ‘Meu filho, os grandes da Torá, com os quais discutiste, gastaram contigo as suas palavras e, quando os deixaste, riste-te a seu respeito. Eles não conseguiram, para ti, pôr em cima da mesa Deus e o seu reino, e também eu não posso. Mas, meu filho, pensa bem, talvez seja verdade’. O iluminista reuniu todas as suas forças para replicar, mas aquele temível ‘talvez’, ressoando incessantemente nos seus ouvidos, quebrou a sua resistência.”

(História judaica)

## Orelhas

A fé não é uma ideologia, mas um caminho e, decerto, um caminho que nunca acaba. Começar a crer não significa poder apoiar-se em pilares de certezas, mas entrar na nuvem do mistério e aceitar o desafio: mergulha fundo! Muitos de nós vieram do mundo da descrença, praticamente sem qualquer contato com as formas tradicionais do cristianismo, e chegaram assim a descobrir a fé pela primeira vez; outros, por seu turno, emanciparam-se da fé da sua infância e redescobrem-na agora, pouco a pouco, numa outra forma, mais adulta; e ainda outros, na sua vida ou no seu ambiente mais próximo tiveram de atravessar difíceis provas e crises que os levaram, mais uma vez, a ter de lutar pela sua fé. Aprendemos a compreender que na senda de uma fé viva há “noites escuras” – e que há momentos, historicamente perceptíveis, em que também as pessoas atravessam “noites escuras da alma coletiva”, nas quais a pergunta “Onde está Deus?” está muito longe de ser insana e estapafúrdia.

(Tomáš Halík – do Prólogo)

### **Os autores**

*Anselm Grün, OSB*, está entre os mais importantes autores espirituais da atualidade e, por meio de suas conferências e de seus seminários, é um orientador espiritual para muitas pessoas. É formado em Teologia e Administração de Empresas. Como ecônomo da Abadia Beneditina de Münsterschwarzach, por mais de 30 anos foi responsável por centenas de funcionários nos diversos empreendimentos do mosteiro.

*Tomáš Halík* nasceu em Praga, em 1948. Formou-se em Ciências Sociais e Humanas em 1972, na Universidade Charles,

Praga.

Atualmente, ensina Sociologia e Filosofia da Religião na Universidade Charles, em Praga. Tem também exercido a docência, como professor-convidado, em universidades prestigiadas como Oxford, Cambridge e Harvard. É membro da Academia Europeia da Ciência e da Arte e foi consultor do Conselho Pontifício para Diálogo com os Não Crentes. Os seus livros estão traduzidos em várias línguas.

**HENRIK FEXEUS**

MESMO AUTOR DE A ARTE DE LER MENTES

# JOGOS DE PODER

**MÉTODOS SIMPÁTICOS PARA  
INFLUENCIAR AS PESSOAS**

  
VOZES  
NOBILIS

# Jogos de poder

Fexeus, Henrik

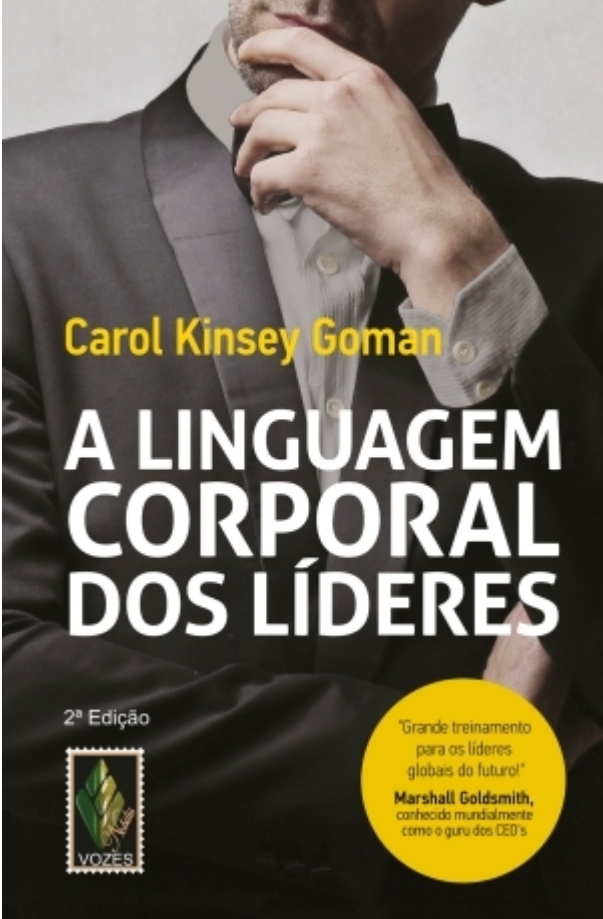
9788532653574

280 páginas

[Compre agora e leia](#)

Este livro inclinará a balança ao seu favor. Não importa se você for vendedor, advogado, garçom, professor, cuidador, gerente estratégico, estudante ou encantador de cães, a meta é ajudá-lo a dominar a arte de conseguir o que quer, e não o que os outros querem. Deixe-os envolvidos em aulas e pesquisas. Atividades assim podem ser interessantes e divertidas, mas não são realmente necessárias. Mais fácil é parar de ser um seguidor e tornar-se um líder.

[Compre agora e leia](#)



Carol Kinsey Goman

# A LINGUAGEM CORPORAL DOS LÍDERES

2ª Edição



"Grande treinamento  
para os líderes  
globais do futuro!"

**Marshall Goldsmith,**  
conhecido mundialmente  
como o guru dos CEOs

# A linguagem corporal dos líderes

Kinsey Goman, Carol

9788532648686

304 páginas

[Compre agora e leia](#)

A linguagem corporal é a administração do tempo, do espaço, da aparência, da postura, do gesto, da prosódia vocal, do toque, do cheiro, da expressão facial e do contato visual. A mais recente pesquisa na neurociência e psicologia provou que a linguagem corporal é crucial para a eficácia da liderança - e este livro vai mostrar a você, exatamente, como ela impacta a capacidade dos líderes em negociar, administrar a mudança, estabelecer a confiança, projetar o carisma e promover a colaboração.

[Compre agora e leia](#)

ANSELM GRÜN

# Sabedoria do deserto

52 histórias de monges para  
uma vida plena

 EDITORA  
VOZES



# Sabedoria do deserto

Grün, Anselm

9788532657343

152 páginas

[Compre agora e leia](#)

Os Padres do Deserto, familiarizados com a fragilidade da vida humana, que haviam experimentado no próprio corpo, encontraram para si uma maneira própria de lidar com isso, buscando um sentido para sua existência. Enfrentando a dureza da vida no deserto, eles procuravam encontrar paz interior. Com isso, se tornaram exemplos para muitos até hoje. A presente obra traz cinquenta e duas sabedorias que, embora escritas há mais de um milênio e meio, falam diretamente ao nosso coração. Comprovadas e próximas à vida, são sabedorias antiquíssimas, interpretadas magistralmente para os dias atuais por Anselm Grün.

[Compre agora e leia](#)



# Parábolas de Jesus

Betto, Frei

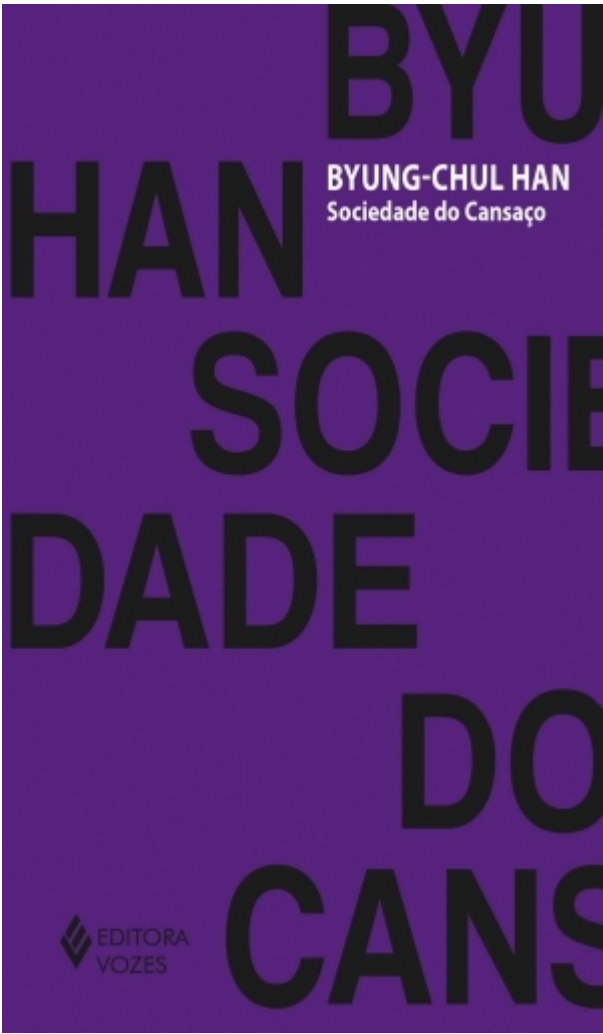
9788532656674

168 páginas

[Compre agora e leia](#)

As parábolas do Evangelho são como minicontos enigmáticos, próprios da sabedoria oriental. Frei Betto, após exaustiva pesquisa, desvenda a riqueza que elas encerram. Este não é um livro de teologia ou destinado apenas a quem tem fé cristã. Em linguagem acessível aos leigos, esta obra contextualiza, nos dias de hoje, as parábolas narradas por Jesus e recolhidas por seus discípulos das comunidades cristãs primitivas.

[Compre agora e leia](#)



BYUNG-CHUL HAN  
Sociedade do Cansaço

EDITORA  
VOZES

# Sociedade do cansaço

Han, Byung-Chul

9788532650832

80 páginas

[Compre agora e leia](#)

Os efeitos colaterais do discurso motivacional. O mercado de palestras e livros motivacionais está crescendo desde o início do século XXI e não mostra sinais de desaquecimento. Religiões tradicionais estão perdendo adeptos para novas igrejas que trocam o discurso do pecado pelo encorajamento e autoajuda. As instituições políticas e empresariais mudaram o sistema de punição, hierarquia e combate ao concorrente pelas positivities do estímulo, eficiência e reconhecimento social pela superação das próprias limitações. Byung-Chul Han mostra que a sociedade disciplinar e repressora do século XX descrita por Michel Foucault perde espaço para uma nova forma de organização coercitiva: a violência neuronal. As pessoas se cobram cada vez mais para apresentar resultados - tornando elas mesmas vigilantes e carrascas de suas ações. Em uma época onde poderíamos trabalhar menos e ganhar mais, a ideologia da positividade opera uma inversão perversa: nos submetemos a trabalhar mais e a receber menos. Essa onda do "eu consigo" e do "yes, we can" tem gerado um aumento significativo de doenças como depressão, transtornos de personalidade, síndromes como hiperatividade e burnout. Este livro transcende o campo filosófico e pode ajudar

educadores, psicólogos e gestores a entender os novos problemas do século XXI.

[Compre agora e leia](#)