

Do sepulcro vazio ao Olimpo revisitado: o “regresso dos deuses” depois da “morte de Deus”

*From the empty tomb to Olympus revisited:
the “return of the gods” after the “death of God”*

João Manuel Duque

Resumo

O artigo pretende descrever a situação cultural resultante do processo denominado como “morte de Deus”, na sua versão teológica como teologia negativa, na sua versão secularista como ateísmo, e na reação provocada por essas configurações, como “regresso dos deuses”. Nesta última dimensão, pode interpretar-se a situação pós-secular contemporânea como proliferação de experiências espirituais diversificadas ou como propostas utópicas, das quais sobressaem as utopias da cibercultura. Frente a estes desafios, propõe-se uma revisitação do conceito cristão de Deus, a partir da sua revelação no Crucificado, que se relaciona de modo intrínseco com a vulnerabilidade do humano.

Palavras-chave: Secularização. Ateísmo. Religião. Pós-modernidade. Crucificado.

Abstract

The article intends to describe the cultural situation resulting from the process known as the “death of God”, in its theological version as negative theology, in its secularist version as atheism, and in the reaction provoked by these configurations as “return of the gods”. In this last dimension, the



contemporary post-secular situation can be interpreted as the proliferation of diversified spiritual experiences or as utopian proposals, from which stand out the utopias of cyberculture. Faced with these challenges, it is proposed to revisit the Christian concept of God, from its revelation in the Crucified, which is intrinsically related to the vulnerability of the human.

Keywords: Secularization. Atheism. Religion. Postmodernity. Crucified.

Introdução

A crise que atravessa o cristianismo europeu não é, principal nem exclusivamente, uma crise eclesial... essa crise converteu-se numa crise de Deus. E, enquanto tal, deixa de ser provincial ou confessional. Não afeta apenas as igrejas, não afeta apenas os cristãos, nem sequer apenas os europeus. Trata-se de uma crise da humanidade, pois Deus, ou é um tema que afeta a humanidade inteira, ou não possui qualquer interesse”.¹

Assim avança Johann Baptist Metz um diagnóstico de certos aspectos da cultura contemporânea. Independentemente do total acerto deste diagnóstico – que em alguns aspectos poderá ser certamente mitigado – assume-se aqui como ponto de partida das reflexões propostas. Nelas será traçada uma linha condutora que também se inspira numa formulação do mesmo teólogo, entretanto tornada famosa: “a religião, como nome para o sonho de uma felicidade isenta de sofrimento, como encantamento mítico da alma, como presunção psico-estética de inocência do ser humano: sim. Mas Deus, o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob, o Deus de Jesus...?”²

O processo de secularização, concentrado aqui na questão de Deus, parece ter-se transformado significativamente, ao longo da modernidade tardia. É essa transformação que será brevemente descrita aqui, em traços muito genéricos, para depois se avançar com uma breve reflexão teológica, a partir do conceito cristão de Deus, enquanto recurso interpretativo, para compreensão e eventualmente alguma orientação, no interior da complexidade das sociedades hodiernas. Admite-se alguma radicalização da expressão, a qual possui apenas função pedagógica, para tonar mais claro o que se pretende

¹ METZ, J. B., *Memoria Passionis*, p. 70.

² METZ, J. B., *Memoria Passionis*, p. 71.

dizer. A realidade será, sem dúvida, bem mais complexa e mitigada, com um colorido muito diversificado, nunca simplesmente a preto e branco. Seja como for, é evidente que o que se propõe não passa de leituras parciais e mesmo despretensiosas, como desafios ao debate e à reflexão, pois não estamos em condições de veredictos definitivos – é a nossa condição humana, ela mesma, que impede tais veredictos, como ficará claro no final.

O ponto de partida destas considerações será constituído pelo discurso já tradicional sobre a “morte de Deus”, singularmente formulado por Nietzsche, num dos mais notáveis diagnósticos dos processos culturais dos últimos séculos. O sepulcro vazio pode propor-se aí como símbolo do eventual niilismo resultante – mas também pode ser compreendido como sinal de um outro modo de presença de Deus, precisamente o da sua ausência.

Nem um nem outro, contudo, constituem a única forma de reação ao processo moderno de secularização. Por isso, um segundo passo da nossa reflexão levar-nos-á ao denominado “regresso dos deuses”, como fenómeno claramente pós-secular. A par desta resposta mais tipicamente religiosa, podemos ainda analisar uma outra forma de regresso da questão de Deus, encoberta em muitas utopias contemporâneas.

A reflexão terminará com o que parece ser a questão central, ao pensarmos o Deus de Jesus Cristo em clara relação dinâmica, às vezes talvez profética, com todas estas manifestações anteriores: trata-se de uma incontornável Teologia do Crucificado, como único caminho para pensar Deus a partir das vítimas e em absoluto respeito pela sua verdade.

1. Da “morte de Deus” ao sepulcro vazio

“Deus morreu; da sua compaixão para com o ser humano é que Deus morreu”.³ Esta frase de Nietzsche, ao mesmo tempo irónica e enigmática como é frequente nos seus escritos, resume a sua leitura do processo de “condenação” de Deus à morte, que identifica com toda a cultura ocidental, mormente com o cristianismo. Por outras palavras, menos ambíguas talvez, poderíamos dizer que Deus morreu porque permitiu que o ser humano o funcionalizasse,

³ NIETZSCHE, F., Also Sprach Zarathustra. II, “Von den Mitleidigen” (A obra de Nietzsche é citada a partir da *Kritische Gesamtausgabe (KGA)*, editada por C. Colli e M. Montinari, Berlim 1967ss. As referências serão feitas sem indicação de página, mas sim de número e/ou capítulo, para facilitar a consulta noutras edições. Para uma leitura mais aprofundada de Nietzsche, ver: DUQUE, J. M., Para um diálogo com a pós-modernidade, p. 157-202).

pensando-o, por um lado, como algo necessário e, por outro lado, como símbolo de uma eventual fraqueza sem futuro, porque apenas considerada como fonte de ressentimento. Sem me adentrar na discussão sobre as “causas” desta morte de Deus na cultura ocidental – com efeitos claros sobre muitos outros contextos culturais – prefiro concentrar-me em duas das suas consequências.

Em primeiro lugar, podemos pensar o processo como um desafio a experimentar Deus de modo diferente – em clara correspondência a uma longa tradição hebraica e também cristã: experimentar a sua ausência como modo da sua presença. O silenciamento de Deus, na nossa linguagem, parece assim corresponder a um novo respeito pelo Deus ausente, sobre o qual nada podemos dizer.⁴ Situamo-nos, aqui, claramente na longa tradição da teologia negativa, entendida como possibilidade para além de uma mera negação da teologia ou do discurso sobre Deus, mesmo na experiência. De facto, aqui trata-se de um silêncio eloquente, de um silêncio qualificado, que pretende, na medida em que cala, corresponder ao Deus que se ausenta das nossas palavras. Aqui, a ausência de Deus não é esquecida, mas experimentada como tal. E quando isso sucede, dá-se uma experiência de Deus, precisamente enquanto ausente.

Mas o silêncio resultante da morte de Deus e que parece marcar a nossa cultura atual é um silêncio ambíguo, que pode ser entendido como desqualificado, sem nome, que nada diz, portanto. Pode não ser, pois, um silêncio de respeito pelo mistério do Deus ausente, mas um silêncio que nada tem a ver com Deus – como completo esquecimento, mesmo já do facto de que Deus morreu ou de que terá algum dia vivido, ou de que ainda possa, porventura, ressuscitar. Deus já nem seria então uma questão – nem sequer para nos obrigar ao silêncio. Restaria a indiferença total, que nem chega a colocar a questão. Como tal, há uma distinção básica entre ausência de Deus interpretada no sentido de agnosticismo, de ateísmo ou mesmo de niilismo, e aquela que é interpretada no sentido da teologia negativa. Esta última continua a ser uma possibilidade de afirmar Deus, silenciando-o. Aquele é a eliminação de todas as possibilidades.

Mas a ausência a que nos referíamos, sendo-o na linguagem é-o, também, no pensamento. E também aqui parecem juntar-se tradições agnósticas com tradições da teologia negativa. E de novo é importante distinguir. A uma ausência absoluta corresponde uma absoluta recusa de pensar Deus, seja de que forma for. Fernando Pessoa articula-o em termos magistrais:

⁴ BINGEMER, M. C., *O mistério e o mundo*, p. 185ss.

Pensar em Deus é desobedecer a Deus / Porque Deus quis que o não conhecêssemos, / Por isso se nos não mostrou... // Sejamos simples e calmos, / Como os regatos e as árvores, / E Deus amar-nos-á fazendo de nós / Belos como as árvores e os regatos, / E dar-nos-á verdor na sua Primavera, / E um rio aonde ir ter quando acabemos!....⁵

O agnosticismo torna-se o ar que se respira, sem sequer se notar. O ateísmo já não é negação do teísmo mas, de novo, a não-colocação do próprio problema sequer, pelo simples facto de que não se pode colocar. Por outro lado, a tradição da teologia negativa levar-nos-ia por um caminho de respeito por Deus, que se nos dá ao pensamento enquanto aquilo que não pode ser abarcado pelo pensamento. O Deus que vem à ideia vem, precisamente, como o infinito que não cabe na ideia e, nesse sentido, só pode ser pensado de modo paradoxal.

Uma outra vertente desta experiência da ausência é a chamada “secularização”, cuja ambiguidade está também marcada pela ambiguidade da relação entre silêncio vazio e silêncio eloquente. Por um lado, a secularização não precisa de ser vista no sentido negativo de secularismo, mas pode ser concebida em sentido positivo, que muitos ligam, mesmo, à tradição bíblica: trata-se, de facto, de um processo de distinção entre mundo e Deus, que confere autonomia ao ser humano e à sua liberdade, como consequência da própria concepção e experiência de Deus. No fundo, será o próprio Deus que quer que nós vivamos “*etsi Deus non daretur*”, como se Deus não existisse. Essa visão tem o condão de acentuar o papel da liberdade e da responsabilidade humana, no processo dinâmico da criação. Na linha da mística judaica do chamado *zim-zum* – isto é, da retirada ou contração de Deus, para dar lugar à autonomia do ser humano – essa visão parece ter atingido o seu auge e a sua confirmação máxima precisamente no contexto moderno da “morte de Deus” como secularização do mundo. A existência cristã tornar-se-ia, então, numa espécie de existência ateísta, frente a Deus. Numa existência perante Deus, como se Deus não existisse.⁶

Mas, por outro lado, a secularização pode representar o índice de uma atitude muito próxima da idolatria, que conduz a uma nova atitude de suspeita frente a si mesma. Já Nietzsche, numa das suas “farpas” apresentada na obra sintomaticamente intitulada *Crepúsculo dos ídolos*, colocava a questão de

⁵ PESSOA, F., *Poemas de Alberto Caeiro*, VI, p. 103.

⁶ JÜNGEL, E., *Gott als Geheimnis der Welt*, esp. p. 74ss (cap. Bonhoeffer e a “teologia da morte de Deus”).

forma quase enigmática: “Como? O ser humano é apenas um equívoco de Deus? Ou Deus apenas um equívoco do ser humano?”.⁷ De facto e inicialmente, uma secularização otimista pensou ter encontrado a solução para os humanos, como aparece condensada e radicalizada – assim como a sua ambiguidade – num interessante poema de Jacques Prévert: “Pai nosso, que estás nos céus / permanece onde estás / e nós permaneceremos na terra / que entretanto é tão maravilhosa / com os seus mistérios de Nova York / com os seus mistérios de Paris / que compensam perfeitamente o mistério da Trindade”.⁸

Mas a crença nos mistérios imanentes parece ter atingido, também, o seu crepúsculo. Diria de novo Fernando Pessoa: “O mistério das coisas? Sei lá o que é mistério! / O único mistério é haver quem pense no mistério”.⁹ Se a forma anterior ou moderna de “nihilismo reativo” animou grandes movimentos secularizadores – mesmo no interior do cristianismo e da teologia –, também ela terá esgotado a sua capacidade de conferir sentido à realidade. Essa “terrível maioria” não conseguiu resistir ao seu próprio terror; o imanentismo não conseguiu “permanecer fechado no triunfo do nosso árido destino”¹⁰ e deu lugar, paulatinamente, àquilo a que Nietzsche chama o “nihilismo passivo”, por ele antevisto como desastre possível, quase inevitável, da cultura ocidental.

Trata-se do vazio espiritual ou da ausência de sentido (Franz Kafka,¹¹ Robert Musil,¹² Samuel Beckett,¹³ Albert Camus,¹⁴ Fernando

⁷ NIETZSCHE, F., *Götzen-Dämmerung*, “Sprüche und Pfeile”, 7.

⁸ PRÉVERT, J., *Gedichte und Chansons*, p. 24s.

⁹ PESSOA, F., *Poemas de Alberto Caeiro*, V, p. 101.

¹⁰ FERREIRA, V., *Aparição*, p. 137.

¹¹ É exemplar o seu principal romance, “O palácio” (*Der Schlob*), no qual busca, constantemente, o acesso a uma realidade ideal (entrar no palácio), sem nunca ter mesmo a certeza mesmo de que essa realidade existe. Assim se entende o complexo divagar no “Labirinto” fechado e sem possibilidade de controlo global. O mesmo se diga da “Metamorfose”, pela qual o ser humano se transfigura em algo que lhe anula totalmente a identidade.

¹² A sua mais conhecida obra, “O homem sem atributos” (*Der Mann ohne Eigenschaften*), reflete, precisamente, a situação do sujeito atual, sem referências identificantes, dissecado em fragmentos de sentido limitado, sem possibilidade um qualquer tipo de unidade de sentido. “A noção, segunda a qual o eu é uma espécie de entidade central e, portanto, cada indivíduo possui um ‘eu’ autêntico, não é mais que uma ilusão” (BERGER, P. L., *Una gloria lejana*, p. 142).

¹³ Samuel Beckett é, precisamente, o poeta e o dramaturgo do absurdo, da quebra da razão e da palavra, da ausência de garantias feitas.

¹⁴ Albert Camus apresenta o ser humano como um “estrangeiro” que é assaltado pelo absurdo do seu próprio destino e do destino dos outros (um destino marcado pelo mal e pelo sofrimento injustificado, sobretudo).

Pessoa,¹⁵ Vergílio Ferreira¹⁶). No fundo, trata-se da forma extrema da “morte de Deus”, agora não em nome da liberdade humana, mas em nome de nada. Já nem sequer se invoca a nostalgia da pátria perdida (a Heimat de Hölderlin e de Heidegger), mas vive-se, pura e simplesmente, na ausência do lar que nunca se teve,¹⁷ na situação de “homem suspenso”¹⁸ em terra de ninguém. Teríamos chegado à famosa “era do vazio”,¹⁹ na qual se anuncia a própria morte do sujeito humano.²⁰ Já nada é interessante; já nem sequer há Deus para eliminar;²¹ já não vale a pena ser humano – “é demasiado penoso”: diria o último dos homens, segundo Nietzsche, e desapareceria, como homem, para dar lugar a nada.

A ausência de Deus da linguagem conduziria, se se seguisse a rigor o veredicto do primeiro Wittgenstein,²² à morte da própria linguagem; a ausência de Deus do pensamento conduziria à eliminação do pensar, ironicamente revelada na máxima pessoana: “Há metafísica bastante em não pensar nada”.²³ Do ponto de vista político, poderíamos dizer que a esquerda perdeu a utopia (escatologia) e que a direita perdeu a tradição (ontologia) – ambas se agarram ao presente contextual, sem horizontes mais vastos, sem pontos de referência mais ousados, sem ideologias, sem Deus e sem substitutos para o

¹⁵ O Livro do desassossego é um exemplo vivo dessa situação, quer a da mentalidade reinante (II, Da introdução de Bernardo Soares: “Nasci em um tempo em que a maioria dos jovens haviam perdido a crença em Deus, pela mesma razão que os seus maiores a haviam tido – sem saber porquê”), quer dele próprio (10.04.1930: “Toda a vida da alma humana é um movimento na penumbra. Vivemos, num lusco-fusco da consciência, nunca certos com o que somos ou com o que nos supomos ser. Nos melhores de nós vive a vaidade de qualquer cousa, e há um erro cujo ângulo não sabemos... Todo o mundo é confuso, como vozes na noite”).

¹⁶ “Afirmar o optimismo ou o pessimismo em relação à vida é já afirmar a racionalidade dela. Mas a vida não tem sentido, ou seja optimismo ou pessimismo para o seu entendimento. Porque ela é só fascinante no seu milagre absurdo de ser” (FERREIRA, V., Pensar, n. 12).

¹⁷ BERGER, P. L.; BERGER, B.; KELLNER, H. The Homeless Mind.

¹⁸ MELO, J., O homem suspenso.

¹⁹ LIPOVETSKY, G., L'ère du vide.

²⁰ FOUCAULT, M., Les mots et les choses.

²¹ “Escalado o Olimpo – Mário pensava – os homens descobriram que ele estava vazio e ficaram desapontados: sim, um deus fazia sempre falta, nem que fosse para o insultar”. “‘Quando um ateu puxando de um relógio, dava a Deus um quarto de hora para o fulminar...’ Que pena Deus ter morrido! Já o não podemos desafiar...” (FERREIRA, V., Cântico Final, p. 29, nota 141).

²² WITTGENSTEIN, L., Tractatus Logico-philosophicus, §7, p. 142: “Sobre aquilo de que não se pode falar tem que se ficar calado”.

²³ PESSOA, F., Poemas de Alberto Caeiro, V, p. 101.

Deus morto.²⁴ Metz entende que aquilo que a política “descobriu, nesta fase da sua reflexividade, é – dito de modo lato – a sua própria ausência de apoio no contexto da modernidade. Não existe qualquer centro estável, qualquer cerne desta reflexividade... Uma elevada insegurança e incerteza se afirma nesta política, no estádio da sua reflexividade”.²⁵ Já antes, Max Horkheimer tinha avançado: “Eliminar-se-á o aspecto teológico, desaparecendo com ele do mundo aquilo a que chamamos ‘sentido’. Dominará, sem dúvida, uma grande comercialização, mas carente de sentido e, por isso, aborrecida”.²⁶

Estaremos, pois, frente a um processo já várias vezes anunciado, inerente ao próprio processo dialético que vimos a analisar, e que podemos qualificar como um vazio que parece convocar a morte da “morte de Deus”. Implicará, isso, uma espécie de regresso de Deus?

2. O “regresso dos deuses”

O filósofo francês Jean-Luc Marion formula a questão de um modo interessante: “A ‘morte de Deus’ implica, diretamente, a morte da ‘morte de Deus’, pois que, de cada vez, desqualificando um conceito definido de Deus, abre de novo o léxico indefinido de outros conceitos possíveis, para nomear um Deus sempre pensável de outro modo, sempre dito de outra maneira”.²⁷

Ora estas outras maneiras de trazer o conceito “deus” e as suas ambiguidades à nossa experiência podem condensar-se na conhecida expressão do “regresso dos deuses”. Não vou concentrar-me aqui na descrição das inúmeras modalidades desse regresso, mais explicitamente ou menos explicitamente religiosas, mas prefiro explorar a formulação plural do conceito.²⁸ De facto, não se fala do regresso de “Deus”, muito menos explicitamente do Deus de Jesus Cristo. Na prática, este regresso, em muitos casos, coincide com a permanência da “morte de Deus”, correspondendo à formulação de Metz apresentada no início: religião sim, Deus não!

Em primeiro lugar, as próprias ambiguidades da secularização produziram

²⁴ DUQUE, J. M., Para um diálogo com a pós-modernidade, p. 128-134.

²⁵ METZ, J. B., Religion und Politik auf dem Boden der Moderne, p. 266.

²⁶ HORKHEIMER, M., La añoranza de lo completamente otro, p. 124.

²⁷ MARION, J.-L., De la ‘mort de Dieu’ aus noms divins, p. 106; MARION, J.-L., L’idole et la distance, p. 16.

²⁸ Para maior aprofundamento, ver DUQUE, J. M., Para um diálogo com a pós-modernidade, p. 123-156.

muitos substitutos do Deus morto, com características pretensamente divinas. Foi o caso da natureza, da política, do nacionalismo, do cientificismo, etc. Em rigor, assistimos mais frequentemente a processos de sacralização dessas múltiplas realidades – e até de personalidades – mais do que a um processo de verdadeira secularização.²⁹

Isso espelha-se em formas explícitas do religioso – ou próximas a isso – nomeadamente no denominado neopoliteísmo ou neopaganismo. Estabelecendo um paralelismo estreito entre o pluralismo social e cultural contemporâneo e a pluralidades de “deuses” ou de configurações religiosas da experiência de Deus, recupera-se a crítica ao monoteísmo, acusado de uma tendência violenta para a uniformização. O politeísmo, na variedade dos seus significados, seria a solução pós-moderna para a questão do sentido, agora fragmentado em sentidos incomensuráveis e sempre apenas parciais. Pretende-se que essa solução seja, ao mesmo tempo, a garantia da não violência entre as diferenças de vária ordem, todas reconduzidas à diferença fundamental entre os deuses, como horizontes de sentido.³⁰

Paradoxalmente, uma das variantes desta crítica ao monoteísmo – sobretudo ao monoteísmo hebraico – lança uma proposta que não assenta na pluralidade nem no valor da diferença, mas precisamente no seu contrário: uma espécie de cosmoteísmo panteísta, em que Deus é o nome para o todo unificado da realidade. Nessa perspectiva, a diferença seria precisamente o problema. Na consciência da unificação divina do todo anulam-se as diferenças, como mera aparência, e assim se pretende produzir uma experiência pacificadora do real.³¹

É claramente identificável a origem oriental, sobretudo hindu, desta versão totalizante e cosmoteândrica, que muito influenciou também as mundividências da antiguidade, sobretudo nas suas versões mais platónicas ou neo-platónicas, e através destas o próprio cristianismo, na sua tendência monista de fundo.³² Atualmente, o fascínio neo-religioso por estas tradições é

²⁹ DUQUE, J. M., *El Dios ocultado*, p. 109-126.

³⁰ Ver a proposta de MARQUARD, O., *Lob des Polytheismus*, p. 154-173; Ver as posições críticas de METZ, J. B., *Religion und Politik*, p. 265: “O monoteísmo é visto, na maioria dos casos, como fonte de legitimação de um pensamento de soberania pré-democrático e inimigo da separação de poderes, como raiz de um patriarcalismo obsoleto e como inspirador de fundamentalismos políticos”; e de CURA ELENA, S., *Un solo Dios*, p. 40-50.

³¹ Ver a proposta de ASSMANN, J., *Die Mosaische Unterscheidung*, p. 209-220. Ver a leitura crítica de MÜLLER, K., *Gewalt und Wahrheit. Zu Jan Assmanns Monotheismuskritik*, p. 74-82.

³² MÜLLER, K., *Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottesrede*, p. 47-84. Ver

grande e é revelador da recuperação de uma concepção de Deus essencialmente impessoal, monista e holista, que tem como grande finalidade a superação de toda a diferenciação: entre divindade e mundo, entre sujeito e mundo, entre sujeitos, etc.

Paradoxalmente conjugada com a concentração na experiência individual, esta compreensão holística do divino alimenta o que hoje se denomina “espiritualidade”, conceito que, sobretudo nos ambientes urbanos do hemisfério norte, tem substituído progressivamente o conceito de religião, ainda que mantendo muitos aspectos da sua prática, nomeadamente a sua dimensão ritual.³³ O divino surge aí frequentemente identificando com a energia que tudo percorre e tudo unifica, consistindo a experiência religiosa no abandono da consciência de si, como sujeito, para uma espécie de fusão numa mega consciência cósmica, que é de todos e não é de ninguém em particular.

Embora, à primeira vista, pareça tratar-se de mundos completamente heterogêneos, pode identificar-se algo parecido com este ambiente de “espiritualidade” ao mesmo tempo individualista e holista na denominada cibercultura. Os processos de virtualização do real, realizados de forma massificada através das redes sociais e das identidades aí construídas, acabam por conduzir os sujeitos ao distanciamento e até ao abandono do que poderíamos denominar identidade pessoal – esta claramente articulada como corporeidade – e à fusão e desaparecimento do sujeito num fluxo permanente, precisamente o da rede, que chega a assumir características semelhantes à de uma divindade total, em que se dissolvem as diferenças particulares, constitutivas do mundo analógico. As experiências da denominada “ciber-religião” ou “ciber-espiritualidade” são disso claro exemplo.³⁴ Na sua raiz podemos identificar utopias ancestrais, como a da imortalidade através da libertação dos limites do corpo, que agora parecem realizáveis através de suportes tecnológicos que permitem a eternização da informação humana, qual alma universal infinita.³⁵

Tudo isto – e muitos outros fenómenos, que articulam a complexidade do que poderíamos genericamente denominar as experiências religiosas contemporâneas – são evidente manifestação de um ambiente que muitos denominam pós-secular, porque corresponde a uma metamorfose muito própria

a posição crítica de STRIET, M., *Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und des freien Menschen*, p. 111-127.

³³ Ver a leitura apresentada em AUPERS, S.; HOUTMAN, D. (Eds.), *Religions of Modernity*.

³⁴ DUQUE, J. M., *Devotio Postmoderna: da cibergnose à compaixão*, p. 75-95.

³⁵ DUQUE, J. M., *Para um diálogo com a Pós-modernidade*, p. 203-223.

do processo moderno de secularização. A expressão “regresso dos deuses”, ainda que discutível pela sua ambiguidade, pretende precisamente sintetizar a complexidade do que acontece contemporaneamente com o conceito de Deus. O que permite afirmar, pelo menos de um modo geral, que o ateísmo, em sentido próprio e preciso, não é a característica mais saliente do nosso tempo, mas antes a variedade dos conceitos de Deus e das respectivas experiências. É no contexto dessa variedade que se coloca, hoje, a questão relativa ao Deus de Jesus Cristo, que é a questão sobre o conceito hebraico-cristão de Deus. Essa é, hoje, possivelmente a questão teológica decisiva – e não propriamente a questão abstrata e geral da existência de Deus.³⁶

3. Deus crucificado

Como acabámos de ver, os fascínios da idolatria – eu diria antes, a idolatria como fascínio permanente – continuam emparelhados com a questão de Deus, ou pelo menos dos “deuses” que o pretendem substituir. E como a idolatria não passa, no fundo, de uma projeção dos desejos humanos, contemplados num espelho a que se chama “deus”, ou algo semelhante, mas que mais não faz do que refletir o que desejamos ser, a questão fundamental da superação da idolatria situa-se, precisamente, na superação do fascínio do humano consigo mesmo, seja individualmente seja coletivamente. Ora esse parece ser o sinal central do Crucificado, na medida em que nos reenvia à nossa verdade de humanos, libertando-nos das nossas desmedidas projeções idolátricas, que se resumem precisamente no desejo de “ser como deuses” e se desdobram nas inúmeras formas de adoração aos mais diversificados deuses.³⁷

Para tal, sugiro que regressemos ao texto de Metz. Este propõe, precisamente como superação das desmedidas pretensões da razão idealista transcendental e das desmedidas consequências da razão instrumental moderna, científica, económica ou política, uma outra modalidade de racionalidade, que denomina anamnética, a qual nos coloca no coração das histórias concretas e plurais dos humanos. A categoria da memória assume então um lugar central. E entre todas as memórias que estão na raiz das nossas identidades plurais, assume lugar central a *memoria passionis*, ou seja, a referência ao Deus crucificado em Jesus Cristo. A mediação humana de Deus, tal como articulada

³⁶ SEQUERI, P., *Contra los ídolos pós-modernos*.

³⁷ APPEL, K., *Apprezzare la morte*, p. 28ss.

na paixão, morte e ressurreição de Jesus, transforma-se assim em critério da compreensão cristã de Deus e da experiência de fé. No debate atual sobre as concepções de Deus, esta referência central da memória que constitui a identidade cristã – ou dito com mais precisão, que constitui o modo como o cristianismo interpreta e vive a identidade humana – tem consequências significativas.

Antes de tudo e a um nível antropológico fundamental, no debate com as recuperações neognósticas das utopias da superação da corporeidade, como acontece nas versões energéticas e cibernéticas da concepção de Deus – em rigor, em todas as compreensões não personalistas de Deus – a *memoria passionis* afirma a vulnerabilidade da carne, constituída corpo pessoal, como lugar da mediação humana de Deus, e por isso como lugar de articulação da verdadeira humanidade. Não há humanidade sem corporeidade e, por isso, sem a respetiva vulnerabilidade. E sem a mediação dessa humanidade vulnerável, não há Deus para nós, pelo menos no sentido bíblico. Aliás, é o que nos recordou, ainda recentemente, o Papa Francisco na Exortação *Gaudete et Exsultate*, quando se refere aos gnósticos atuais, que “concebem uma mente sem encarnação, incapaz de tocar a carne sofredora de Cristo nos outros”,³⁸ e quando propõe o Deus de Jesus Cristo, que é o Deus paradoxal das bem-aventuranças, como “contracorrente”,³⁹ segundo a “lógica do dom e da cruz”.⁴⁰

Tal como se revela explicitamente na paixão do Crucificado, a vulnerabilidade da mediação humana de Deus não é apenas a *kenose* na carne, entendida esta de modo materialista ou mecanicista. A essa vulnerabilidade corresponde, na dimensão propriamente pessoal, a vulnerabilidade relacional da exposição inter-humana. Dessa exposição resulta a possibilidade da vitimação, como possibilidade destrutora do humano – mas dela resulta também a possibilidade do amor, enquanto responsabilização pelo outro até à substituição, como possibilidade salvadora do humano. É precisamente nessa ambivalência – e nunca fora dela – que se revela o Deus de Jesus Cristo – mas também o Homem de Jesus Cristo. Em Jesus Cristo, a vulnerabilidade de Deus acontece, para nós, como vulnerabilidade do humano; por ele, a vulnerabilidade do humano – de todos os humanos – é feita presença real, sacramental, da vulnerabilidade de Deus.

³⁸ GE 37.

³⁹ GE 65ss.

⁴⁰ GE 174ss.

O Deus crucificado em Jesus Cristo revela e instaura, assim, uma exigência permanente ao humano, na qual compromete a própria compreensão de Deus: a exigência de assumir a sua própria vulnerabilidade, na exposição inter-humana permanente, que se realiza no corpo a corpo dos sujeitos; mas sobretudo a exigência de assumir a vulnerabilidade do outro, num cuidado permanente do sujeito integral, do corpo relacional que é o outro perante mim.

No interior desta exigência de cuidado, que vem de Deus e é mediada na *memoria passionis*, dá-se a exigência de justiça para com as vítimas, enquanto sujeitos reais, de carne e osso, únicos e irrepetíveis. Essa interpelação revela, num certo sentido, uma religião antes e depois de qualquer religião concreta; e revela um Deus anterior e posterior a todos os deuses que o nosso desejo criador consiga projetar.

Esse Deus anterior e posterior – diria que maior do que tudo aquilo que possa ser desejado – não é, contudo, o nada que sobrou no sepulcro vazio do moderno processo de secularização. A sua universalidade inicial e final é mediada no coração da história, em sujeitos concretos e insubstituíveis. Segundo Metz, essa mediação, ao mesmo tempo maximamente concreta e perfeitamente universal, acontece na *compassio* da relação inter-humana, no sofrimento com o sofrimento das vítimas inocentes que continuam a povoar a história. Porque essa será sempre a principal mediação histórica do Crucificado. E o Crucificado é a revelação de Deus, para lá dos deuses e do seu regresso, para lá mesmo da “morte de Deus” e do seu esquecimento: porque é na morte, como dádiva livre da vida, que acontece a morte da morte e se inaugura a verdadeira vida, segundo Deus. E a negatividade da história participa dessa revelação, ainda que *sub contrario*.⁴¹ O conceito escatológico de Deus e a respetiva salvação são-nos dados nos dramas da história humana, feita de corpos relacionais, e não em qualquer forma de fuga ou superação dessa história, para um princípio energético cósmico ou tecnológico, ou então para o mundo trans-humano pretensamente perfeito.

Porque me inspirei de perto nos diagnósticos e nas propostas de Johann Baptist Metz, proponho o regresso a uma citação do teólogo alemão:

No atual pluralismo constitutivo de mundos religiosos e culturais, a nova teologia política esforça-se por desenvolver uma hermenêutica do reconhecimento que evite o relativismo culturalista, fazendo da autoridade de quem sofre o critério incontornável de todo o diálogo de culturas e de

⁴¹ MENDOZA ÁLVAREZ, C., *Deus Ineffabilis*, p. 333 ss.

religiões, assim como de toda a ‘política do reconhecimento’. Assim, esta nova teologia política, entendida como teologia fundamental, pretende fazer valer, nas sociedades pluralistas, a permanente pretensão do discurso bíblico sobre Deus – por exemplo, no espírito de um monoteísmo sensível ao sofrimento e de uma Cristologia sensível à teodiceia – e confrontar-se, através da força humanizadora da memória passionis, com uma opinião pública guiada pelo esquecimento.⁴²

Conclusão

Dizer e pensar Deus num contexto pós-secular, como parece ser o nosso, implica compreender a complexidade dos processos inerentes e resultantes daquilo que, para simplificar, se denominou secularização. No interior desta complexidade, os efeitos sobre aquilo que concebemos como “Deus” e o modo como inserimos essa palavra na nossa linguagem são muito diversificados. Para simplificar os procedimentos, concentrámo-nos, aqui, em dois dos seus aspectos: a dialética entre ateísmo e teologia negativa – com o interessante resultado de uma espécie de purificação de um conceito demasiado ingênuo de Deus – e a recuperação de uma referência tão abundante quanto difusa ao religioso e à espiritualidade, como novo terreno de aproximação ao(s) conceito(s) de Deus. Salientámos, nesse contexto, o desenvolvimento de uma espécie de religiosidade cibercultural, enquanto recuperação de antigas utopias, agora transformadas tecnologicamente. É sobretudo a partir deste contexto muito específico que se evidencia a diferença – como proposta, mas também como crítica profética – do conceito de Deus, tal como revelado em Jesus Cristo.

Este encontrará, sobretudo no ambiente cultural contemporâneo, o seu centro na revelação do Crucificado, pois é aí que manifesta uma compreensão de Deus ao mesmo tempo reveladora do humano. Em rigor, portanto, o núcleo do debate sobre o conceito de Deus manifesta-se sobretudo importante para uma antropologia fundamental, em que se debatem as diversas compreensões do humano. O *Ecce Homo* presente em Jesus Cristo assume a vulnerabilidade da exposição inter-humana dos corpos como incontornável lugar de realização do humano e de possível salvação, dada por Deus. E se o Deus revelado em Jesus Cristo “corresponde” a essa verdade do humano, então o humano revelado no mesmo Jesus Cristo corresponde – é análogo – ao Deus que aí se revela. Essa correspondência, numa resposta incarnada e histórica, terá que

⁴² METZ, J. B., *Memoria Passionis*, p. 256.

ser inevitavelmente crítica de certas utopias ideológicas, que propõem uma salvação do humano sem o humano ou para além do humano, o que acaba por resultar no sacrifício do humano concreto, de cada humano particular, sobretudo do mais débil.

Podemos regressar à frase emblemática de Nietzsche: “Deus morreu; da sua compaixão para com o ser humano é que Deus morreu”. E podemos dizer, agora, que é verdade. Mas num sentido provavelmente muito diferente. A “morte de Deus”, enquanto desaparecimento da sua pertinência para os humanos, pode ter sido o efeito cultural de uma compaixão que se deixa funcionalizar – e que resulta no contrário da compaixão, que transforma a funcionalização de Deus na funcionalização do humano. Mas a morte de Deus, em Jesus Cristo, como dádiva da vida pelas vítimas e como vítima, não significa perda de pertinência senão, pelo contrário, a sua única pertinência possível. E essa morte instaura a sua pertinência porque dá corpo, na carne dos humanos, a uma nova origem de vida, que é a compaixão inter-humana. O que está em jogo, pois, não é a compaixão de Deus pelos humanos, em sentido dualista, mas a mediação de Deus na compaixão entre os humanos, tal como foi vivida pelo Crucificado. É nessa diferenciada não-diferença entre a compaixão de Deus e a compaixão humana que se torna possível a redenção do humano. Dizer e pensar Deus em contexto pós-secular implica assumir a dinâmica da compaixão, na vulnerabilidade dos corpos expostos que somos.

Referências bibliográficas

APPEL, K. **Apprezzare la morte**. Cristianesimo e nuovo umanesimo. Bologna: EDB, 2015.

ASSMANN, J. **Die Mosaische Unterscheidung**. Oder der Preis des Monotheismus. München / Wien: Edition Akzente Hanser, 2003.

AUPERS, S.; HOUTMAN, D. (Eds.). **Religions of Modernity**. Relocating the Sacred to the Self and the Digital. Leiden / Boston: Brill, 2010.

BERGER, P. L.; BERGER, B.; KELLNER, H. **The Homeless Mind**: modernization and consciousness. New York: Penguin Books, 1973.

BERGER, P. L. **Una gloria lejana**. Barcelona: Herder, 1994.

BINGEMER, M. C. L. **O mistério e o mundo**. Paixão por Deus em tempos de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

CURA ELENA, S. **Un solo Dios**. Violencia exclusivista, pretensión de verdad y fe trinitaria en los recientes debates sobre el monoteísmo. Madrid: Real Academia de Doctores de España, 2010.

DUQUE, J. M. Devotio Postmoderna: da cibergnose à compaixão. In: QUEIROZ, J. J.; GUEDES, M. L.; QUINTILIANO, A. M. L. (Orgs.). **Religião, modernidade e pós-modernidade. Interfaces, novos discursos e linguagens**. São Paulo: Idéias & Letras, 2012. p. 75-95.

DUQUE, J. M. **El Dios ocultado**. Salamanca: Sígueme, 2017.

DUQUE, J. M. **Para um diálogo com a pós-modernidade**. São Paulo: Paulus, 2016.

FERREIRA, V. **Aparição**. Venda Nova: Bertrand Editores, 1959.

FERREIRA, V. **Cântico final**. Venda Nova: Bertrand Editores, 1960.

FERREIRA, V. **Pensar**. Venda Nova: Bertrand Editores, 1992.

FOUCAULT, M. **Les mots et les choses**. Paris: Gallimard, 1966.

HORKHEIMER, M. La añoranza de lo completamente otro. In: MARCUSE, H.; POPPER, K.; HORKHEIMER, M.; ORTIZ-OSÉS, A. (Orgs.). **A la búsqueda de sentido**. Salamanca: Sígueme, 1976. p. 100-115.

JÜNGEL, E. **Gott als Geheimnis der Welt**. Tübingen: Mohr, 1977.

LIPOVETSKY, G. **L'ère du vide**. Essais sur l'individualismo contemporain. Paris: Gallimard, 1983. (Collection Les Essais, 225).

MARION, J.-L. De la 'mort de Dieu' aus noms divins: l'itinéraire de la métaphysique, In: BOURG, D. (Ed.). **L'êtré et Dieu**. Paris: Puf, 1986. p. 103-130.

MARION, J.-L. **L'idole et la distance**. Paris: Grasset, 1977.

MARQUARD, O. Lob des Polytheismus. In: HÖHN, H. J. (Ed.). **Krise der Immanenz**. Religion an den Grenzen der Moderne. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1996. p. 154-173.

MELO, J. **O homem suspenso**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1997.

MENDOZA ÁLVAREZ, C. **Deus ineffabilis**. Uma teologia pós-moderna da revelação do fim dos tempos. São Paulo: É-Realizações, 2016.

METZ, J. B. **Religion und Politik auf dem Boden der Moderne**. In: HÖHN, H.-J. (Org.). **Krise der Immanenz**, Frankfurt / M.: Fischer, 1996. p. 265-279.

METZ, J. B. *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. Freiburg im Breisgau: Herder, 2006.

MÜLLER, K. Gewalt und Wahrheit. Zu Jan Assmanns Monotheismuskritik. In: WALTER, P. (Ed.). **Das Gewaltpotential des Monotheismus un der dreieine Gott**. Freiburg im Breisgau: Herder, 2005. p. 74-82.

MÜLLER, K. Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottesrede, In: MÜLLER, K.; STRIET, M. (Eds.). **Dogma und Denkform**. Regensburg: Pustet, 2005. p. 47-84.

NIETZSCHE, F. **Also Sprach Zarathustra**. Kritische Gesamtausgabe (KGA). Berlin: Ed. Colli e Mazzino Montinari, 1967ss.

NIETZSCHE, F. **Götzen-Dämmerung**. Kritische Gesamtausgabe (KGA). Berlin: Ed. Colli e Mazzino Montinari, 1967ss.

PESSOA, F. **Poemas de Alberto Caeiro**. Lisboa: Europa-América, 1988.

PRÉVERT, J. **Gedichte und Chansons**. Hamburg: Rowohlt-Reinbek, 1962.

SEQUERI, P. **Contra los ídolos posmodernos**. Barcelona: Herder, 2014.

STRIET, M. Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und des freien Menschen. In: MÜLLER, K.; STRIET, M. (Eds.). **Dogma und Denkform**. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2005. p. 111-127.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-philosophicus**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995.

João Manuel Duque

Doutor em Teologia pela Phil.-Theologische Hochschule Sankt

Georgen (Frankfurt / Alemanha)

Docente de Teologia na Universidade Católica de Portugal

Portugal

E-mail: jmduque@sapo.pt

Recebido em: 19/06/18

Aprovado em: 20/12/18