

A FÉ E O NÃO CRER

Razões, evoluções, questões

COLEÇÃO TEOLOGIA:

1. A IDEIA DA FÉ

Tratado de Teologia Fundamental

Pierangelo Sequeri

2. MAPAS DE FÉ

Dez exploradores religiosos, de Newman a Joseph Ratzinger

Michael Paul Gallagher, sj

3. ALEGRIA E MISERICÓRDIA

A teologia do Papa Francisco para as famílias

AA.VV. (Coord. Miguel Almeida, sj)

4. NO CORPO DO TEMPO

Teologia Breve I

João Manuel Duque

Domingos Terra, sj

A FÉ E O NÃO CRER

Razões, evoluções, questões



Capa:
Romão Figueiredo

Paginação:
Editorial Frente e Verso

Impressão e acabamentos:
Sersilito – Empresa Gráfica

ISBN 978-989-54704-6-4
Depósito legal n.º 507731/22

Novembro de 2022

Com todas as licenças necessárias

© Frente e Verso
Rua S. Barnabé, 32 | 4710-309 Braga | Tel.: 253 689 443
livraria.apostoladodaoracao.pt | www.frenteverso.pt | livros@snao.pt

Introdução

É compreensível que as sociedades modernas, ao quererem-se democráticas e pluralistas, deem espaço tanto à atitude da fé como à atitude do «não crer» no seu seio. Permitem a existência duma e doutra, independentemente de haver ou não interação entre elas. As duas atitudes vivem, antes de mais, lado a lado. Andam próximas uma da outra por integrarem o mesmo conjunto social. Depois é que podem vir a posicionar-se face a face. Podem voltar-se uma para a outra e estabelecer uma comunicação que traga frutos. É um esforço que importa efetivamente empreender. Abre-se a possibilidade de compreensão mútua e cria-se a vontade de construir juntos. É bom que a fé e o «não crer» não se limitem a existir um ao pé do outro. Convém que desenvolvam um processo que enriqueça ambos e venha a beneficiar até o conjunto da sociedade em que se situam.

Não deverá surpreender que alguém que é crente ande com o binómio «não crer e fé» – ou «não crer e crer» – no seu espírito. Contemplar o «não crer» é para a fé quase instintivo. Torna-se para ela existencialmente impossível ignorar o «não crer», a partir do momento em que este também habita o espaço humano onde ela está. O «não crer» é visto pela fé sempre como «o outro lado», que atrai a atenção, suscita reflexão, provoca

debate, enfim, marca presença na hora de ter que trabalhar juntos na sociedade. Tanto assim é que se participa de bom grado em diálogos abertos que são, às vezes, propostos entre figuras crentes e não crentes. Podemos recordar, por exemplo, a partilha de reflexões entre Umberto Eco (escritor e filósofo) e Carlo Maria Martini (cardeal), que ocorreu nos anos noventa¹. Podemos lembrar também as cartas trocadas entre Eduardo Prado Coelho (escritor) e José Policarpo (cardeal) em 2003². Podemos lembrar ainda a conversa que teve lugar entre o Papa Francisco e Eugenio Scalfari (jornalista) em 2013³. São momentos em que se percebe um grande respeito entre os interlocutores e se chega a detetar até o apreço que manifestam mutuamente por se exporem na discussão de questões sérias da existência.

É neste tom de interesse da fé pelo «não crer» que tem lugar o estudo que agora efetuamos. Trata-se dum empreendimento que experimenta necessariamente limites. Na verdade, a realidade do «não crer» tem a aparência dum «ser vivo». Mostra diversidade e movimento. Não só apresenta diferenças no seio das sociedades onde está, como também se modifica com o andar da história. Daí que a observação do «não crer» apareça como a fixação possível em retrato de algo que é mutável. No

¹ Existe tradução portuguesa. Cf. Umberto Eco e Carlo Maria Martini, *Em que crê quem não crê? Um diálogo sobre ética no final do milénio*, trad. Valentim Marques e António Maia da Rocha (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2000). O título do original é: *In cosa crede chi non crede?*.

² Cf. D. José Policarpo e Eduardo Prado Coelho, *Diálogos sobre a Fé* (Lisboa: Editorial Notícias, 2004).

³ Cf. Papa Francesco e Eugenio Scalfari, *Dialogo tra credenti e non credenti* (Turim: Einaudi, 2013).

nosso estudo, tentamos isso vendo como o «não crer» é tratado por um conjunto de autores e referido também nos documentos da Igreja. Os autores são mormente da teologia e da filosofia. Os documentos são sobretudo encíclicas e exortações apostólicas dos papas. Desta forma, o nosso estudo não tem a pretensão de ser exaustivo a respeito da realidade do «não crer». Procura oferecer uma boa ideia do que essa realidade tem sido nos últimos tempos.

Não parece fácil encontrar uma designação genérica para o «não crer». Tem que ser uma designação que traga para dentro de si o «não crer» com tudo o que é. Deve deixar a pessoa que recorre a ela descansada quanto à capacidade de efetuar isso. Mas como se trata de designar algo que tem a aparência dum «ser vivo», o mais provável é que não se fique inteiramente satisfeito. Na verdade, designar o «não crer» como um todo acaba por obrigar a uma opção de vocabulário. Pode-se falar de «não crer», sem mais. Pode-se usar a expressão «realidade do não crer». Pode-se empregar a palavra «descrença». O nosso estudo reconhece as três possibilidades, embora mostre preferência pela primeira. Usa, pois, bastante a designação «não crer», que aparecerá até doravante sem aspas.

O estudo é composto de nove capítulos. O primeiro e o último, intitulados «Encarar o facto» e «Diálogo entre a fé e o não crer», mostram a vontade que há no campo da fé de comunicar com o espaço donde ela está ausente. Ambos formam uma espécie de moldura dentro da qual se situam os restantes capítulos. Dá a entender que a vontade de comunicar da parte da fé é a atmosfera que

envolve a observação da realidade do não crer desenvolvida nesses capítulos. Aliás, a interface entre a fé e o não crer aparece, às vezes, de maneira clara no curso dessa mesma observação.

Os capítulos que vão do segundo ao oitavo podem ser repartidos por três secções. Assim, nos segundo e terceiro capítulos, intitulados «Dificuldade de classificação» e «Palco dos argumentos», tenta-se conseguir um pouco de estrutura quer na compreensão do não crer (classificar) quer no relacionamento com ele (apresentar razões). Nos quarto, quinto, sexto e sétimo capítulos, respectivamente «Da negatividade à positividade», «De localizado a disseminado», «Do ruído à quietude» e «Novo ateísmo», expõem-se evoluções que a realidade do não crer vem experimentando nas décadas mais recentes. No oitavo capítulo, com o título «Cenários contrastantes», evidencia-se o aspeto multiforme que a coexistência do crer e do não crer apresenta nas sociedades modernas onde habitualmente nos situamos.

I Encarar o facto

É importante que a fé cristã se veja perante a realidade da sua ausência. Trata-se, antes de mais, da resposta a um facto: o não crer existe a par da fé nas sociedades modernas e pluralistas. Mas trata-se também duma atitude que pode trazer benefícios: o não crer é portador duma compreensão da vida e do mundo a que convém prestar atenção. Olhar para aquilo que na coletividade humana é presença e marca da descrença surge, assim, para a fé como um exercício justificável e desejável. A fé poderá chegar a ver o que por si só dificilmente verá. Terá a ocasião de se compreender melhor a si mesma. Estará também em condições de alargar o entendimento da existência que interessa a todos.

Explicar este interesse da fé cristã pela realidade da descrença é o que se pretende com o presente capítulo. Primeiro, considera-se a descrença como um assunto que não pode ser ignorado. Depois, sublinha-se a necessidade de manter uma atitude de abertura em relação a ele.

1. Assunto incontornável

A realidade da descrença tem que merecer a atenção da Igreja. É um dado sociológico que se impõe pela sua

extensão e complexidade. Levanta questões, provoca discussão, obriga a pensar¹. Encarar a descrença como um dado significa, antes de mais, aceitar que ela existe. Mas, na perspectiva da Igreja, implica também dispor-se a conviver com ela de modo construtivo. Indica que há vontade de a olhar com interesse. Na verdade, não se quer lidar com a descrença só porque se sente que tem que ser. Percebe-se que é importante olhá-la com serenidade e abertura. Não se encara a descrença propriamente como uma incómoda inevitabilidade. Passa-se a vê-la como um desafio que importa abordar para obter esclarecimento. É o que a Igreja torna oficial aquando do Concílio Vaticano II (1962-1965). De facto, diz-se num dos seus documentos, concretamente no n.º 21 da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (1965), que, sem desistir de «reprovar» [a descrença] com dor», se a quer também estudar com vista a aprender com ela. Propõe-se, para isso, uma sequência de dois passos: primeiro, detetar no espírito dos não crentes as causas que os levaram a sê-lo; depois, submeter essas causas a um «exame sério e profundo». Por conseguinte, o Concílio já não lança um juízo abstrato sobre a realidade da descrença; tem em conta as condições em que ela ocorre. Faz com que a discussão sobre a descrença se mova «do nível puramente essencialista para o nível existencial»².

¹ Charles Moeller, «Sobre a teologia da descrença como hipótese das máximas da acção salvífica da Igreja», trad. M. J. do Carmo Ferreira, *Concilium* (março 1967): 25-26.

² Walter Kasper, *The God of Jesus Christ*, trad. Matthew J. O'Connell (New York: Crossroad, 1988), 51.

Convém notar que a descrença não surge só no período que antecede o Concílio Vaticano II. Ela sempre existiu. Assim como tem havido uma história da fé cristã, pode-se dizer que também tem existido uma história da descrença. O que é novo nesse período anterior ao Concílio é a descrença apresentar-se publicamente como proposta humanista que supera o cristianismo. É ela afirmar-se como caminho oposto, alternativo ou simplesmente alheio à fé cristã. Com efeito, trata-se duma descrença que julga efetuar um salto histórico no interesse do ser humano. Considera que é ela e não o cristianismo que promove a dignidade humana. Daí que atire o cristianismo para o passado e pretenda tomar o espaço dele³. Rejeita Deus para afirmar o ser humano ou, então, não quer saber dele pensando só neste. Defende exatamente o inverso do que a fé cristã proclama, visto que para esta não tem sentido «qualquer separação entre a causa de Deus e a dos homens»⁴. Por isso, essa descrença não é para a fé só um dado sociológico; aparece como um problema teológico⁵. Na verdade, o discurso desenvolvido no âmbito da fé cristã não pode ignorar que há quem conteste Deus, decida não lhe dar importância ou até o desconheça por completo. A partir do momento em que os crentes têm que se cruzar com muitas pessoas

³ Franz König, «L'athéisme, "aiguillon" du Concile», *La Documentation Catholique* 1473 (19 de junho de 1966): 1149.

⁴ Conférence des Évêques de France, *Proposer la foi dans la société actuelle*, vol. 3, *Lettre aux catholiques de France* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1997), 45.

⁵ Helmuth Rolfes, «Athéisme/Théisme», trad. B. Lauret, in *Nouveau Dictionnaire de Théologie*, ed. Peter Eicher, 2ª ed. revista e aumentada (Paris: Les Éditions du Cerf, 1996), 47.

que não creem, a sua forma de pensar e dizer Deus não pode ignorar a presença interpeladora destas últimas. De facto, justificar a fé cristã passa por atender às interrogações que, explícita ou implicitamente, brotam do campo da descrença. Comunicar essa fé requer a procura duma linguagem que possa ser, de alguma forma, inteligível para quem não a vive⁶.

O Concílio Vaticano II encarou efetivamente o dado sociológico da descrença como um problema teológico. Vê-se isso na descrição que se faz desta no n.º 19 da *Gaudium et Spes*. São aí enunciadas diversas formas de descrença, mesmo que o termo «ateísmo» seja aplicado de modo abrangente a todas elas. Diz o referido número da Constituição Pastoral: «Com a palavra “ateísmo”, designam-se fenómenos muito diversos entre si. Com efeito, enquanto alguns negam expressamente Deus, outros pensam que o homem não pode afirmar seja o que for a seu respeito; outros ainda, tratam o problema de Deus de tal maneira que ele parece não ter significado. Muitos, ultrapassando indevidamente os limites das ciências positivas, ou pretendem explicar todas as coisas só com os recursos da ciência, ou, pelo contrário, já não admitem nenhuma verdade absoluta. Alguns, exaltam de tal modo o homem, que a fé em Deus perde toda a força, e parecem mais inclinados a afirmar o homem do que a negar Deus. Outros, concebem Deus de uma tal maneira, que aquilo que rejeitam não é de modo algum o Deus do Evangelho. Outros há que nem sequer abor-

⁶ Marcel Neusch, *Les traces de Dieu. Éléments de théologie fondamentale* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2004), 33.

dam o problema de Deus: parecem alheios a qualquer inquietação religiosa e não percebem por que se devem ainda preocupar com a religião. Além disso, o ateísmo nasce muitas vezes dum protesto violento contra o mal que existe no mundo, ou de se ter atribuído indevidamente o carácter de absoluto a certos valores humanos que passam a ocupar o lugar de Deus».

Diz ainda este n.º 19 da *Gaudium et Spes* que tudo o que acaba de ser aqui designado por ateísmo «deve ser considerado entre os factos mais graves do tempo actual». Obviamente se trata duma afirmação produzida há algumas décadas, consoante o que era sentido na época em que se situa o Concílio. Enquadrava-se na percepção que o magistério da Igreja vinha já tendo em anos anteriores. De facto, um ano antes de a *Gaudium et Spes* ser promulgada, o Papa Paulo VI, no n.º 55 da Encíclica *Ecclesiam Suam* (1964), dizia que o ateísmo era «o fenómeno mais grave do nosso tempo». Três anos ainda mais atrás, o Papa João XXIII, no n.º 3 da Constituição Apostólica *Humanae Salutis* (1961), achava o ateísmo «um facto [...] desconcertante» por aquilo que comportava de inédito. Vê-se, assim, que se vinha gerando um clima que haveria de fazer da realidade designada por ateísmo um assunto presente nas sessões do Concílio.

O peso que este ateísmo efetivamente teve no Concílio Vaticano II é atestado por várias figuras que nele trabalharam. São de opinião que esse peso foi maior do que o que pode parecer por aquilo que ficou oficialmente escrito. Em primeiro lugar, há quem veja a questão do ateísmo como grande motivação do Concílio. Por exemplo, Karl Rahner defende que este, apesar de não ter de-

dicado um documento só ao ateísmo, se ocupou «por forma tão relativamente pormenorizada deste tema que devemos considerá-lo como um dos objectivos reais das suas deliberações e decisões»⁷. De modo idêntico, Franz König entende que o ateísmo funcionou no Concílio como «um aguilhão que o levou a purificar a doutrina e a vida da Igreja»⁸. Em segundo lugar, há quem veja a porção da *Gaudium et Spes* em que o ateísmo é abertamente tratado – números 19 a 21 – como o núcleo a partir do qual se deve compreender toda ela. Por exemplo, para Henri de Lubac, esses números surgem como o fundamental da Constituição Pastoral; são o seu «*punctum saliens*»⁹. Por sua vez, na ótica de Jules Girardi, o conjunto da Constituição Pastoral parece ser resposta ao ateísmo que vem explicitamente referido nos tais números¹⁰.

Joseph Ratzinger, que também esteve presente nos trabalhos do Concílio, considera que os números 19-21 e igualmente 22 da *Gaudium et Spes* constituem «um marco na história da Igreja»¹¹ do século XX. Quer isto dizer

⁷ Karl Rahner, «A doutrina do Vaticano II sobre o ateísmo. Tentativa de uma interpretação», trad. Madalena Gerbert, *Concilium* (março 1967): 8.

⁸ König, «L'athéisme, "aiguillon" du Concile», 1150.

⁹ Henri de Lubac, *Œuvres complètes*, vol. 4, *Révélation divine. Affrontements mystiques. Athéisme et sens de l'homme* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2006), 413.

¹⁰ Jules Girardi, «L'Église face à l'humanisme athée», in *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale «Gaudium et Spes»*, ed. Yves M.-J. Congar e M. Peuchmaurd, vol. 2 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1967), 329.

¹¹ Joseph Ratzinger, «Commentary on Part I, Chapter I, Articles 19-22», in *Commentary on the Documents of Vatican II*, ed. Herbert Vorgrimler, vol. 5, *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, trad. W. J. O'Hara (New York: Herder and Herder, 1969), 150, citado em Kasper, *The God of Jesus Christ*, 52.

que representam um salto qualitativo, a passagem dum antes para um depois. Na verdade, revelam a abertura dum novo capítulo na relação da Igreja com a realidade designada por ateísmo. Esses números são sinal de que a Igreja percebeu que esta realidade tinha vindo para ficar e que era melhor olhá-la com atenção. Mostram, pois, o abandono duma atitude e a adoção de outra. A Igreja entendeu que não tinha sentido insistir só em condenar aquilo a que chamava ateísmo. Viu que o melhor era passar ao diálogo. Desta forma, observavam-se as questões que esse ateísmo levantava com a disposição de as incorporar na reflexão teológica. Era a própria teologia que chegava a beneficiar com isso. Assuntos como Deus ou a antropologia cristã ganhavam novas possibilidades de abordagem.

É natural que, com esta atitude construtiva, a Igreja procure perceber que significado tem aquilo a que chama ateísmo na perspetiva da fé. Compreende-se que venha a perguntar se se está ou não perante um «sinal dos tempos». Com efeito, Jules Girardi considera que a importância daquilo a que se chama ateísmo resulta de «estar enraizado em certas características importantes do nosso tempo»¹² e de fazer, portanto, «parte dos “sinais dos tempos”»¹³. É uma afirmação produzida no sentido sociológico. O autor aplica a designação «sinal dos tempos» a uma realidade que, pela sua implantação, o leva a admitir que caracteriza uma época. Parece-lhe tratar-se duma realidade onde são detetáveis as neces-

¹² Girardi, «L'Église face à l'humanisme athée», 335.

¹³ Girardi, «L'Église face à l'humanisme athée», 335.

sidades e aspirações significativas de quem é dessa época. No entanto, também há quem conteste que se possa considerar o tal ateísmo como sinal dos tempos. Hans-Joachim Sander duvida que se lhe esteja a reconhecer esse estatuto quando no n.º 19 da *Gaudium et Spes* se o inclui nos «factos mais graves do tempo actual». Segundo ele, considerar o ateísmo como uma das realidades mais importantes duma época não equivale a afirmar que ele é mesmo traço distintivo dessa época ou representa uma viragem de época¹⁴. Quer isto dizer que existe um desnível entre duas ideias: uma é ser importante, ter peso; outra é ser determinante, apresentar-se como decisivo. São as duas ideias que talvez Sander julgue terem sido apressadamente associadas na afirmação feita por Girardi. Neste sentido, só se poderá chamar «sinal dos tempos» ao que for decisivo para a caracterização duma época ou então determinante na passagem duma época para outra diferente.

Não é de excluir que este desacordo quanto ao que o Concílio Vaticano II terá dito da realidade designada por ateísmo se deva à maior ou menor distância temporal que se tem relativamente a ele. Com efeito, a posição de Jules Girardi é de 1967, dois anos após o encerramento do Concílio, enquanto a de Hans-Joachim Sander é de 2005, ou seja, quatro décadas depois. Pode-se pensar que aquilo que o primeiro autor diz se deve ao facto de

¹⁴ Hans-Joachim Sander, «Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*», in *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, ed. Peter Hünermann e Bernd Jochen Hilberath, vol. 4 (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2005), 736.

se viver embalado na onda do próprio momento conciliar. Pode-se admitir que há um encantamento quanto ao conceito «sinais dos tempos» que foi relevante no Concílio. Em contrapartida, o que Sander afirma, sendo dum tempo mais posterior ao Concílio, parece sugerir um olhar mais comedido. Talvez o conhecimento do que foi falado e realizado ao longo dum certo tempo na sequência do Concílio ofereça uma melhor percepção do que este quis dizer.

Ora, a dúvida de Sander quanto a considerar a realidade designada por ateísmo como sinal dos tempos na aceção sociológica impede de estar seguro quanto a reconhecê-la como sinal dos tempos na aceção teológica. Com efeito, só se investiga se determinado acontecimento é sinal dos tempos na segunda aceção, depois de estar confirmado que o é na primeira. Olha-se para um acontecimento já reconhecido como caracterizador de determinada época e procura-se descobrir o que Deus parece dizer através dele a respeito dessa mesma época. Significa isto que, depois de ter analisado o acontecimento na sua facticidade histórica, se o submete a um discernimento à luz da Palavra de Deus. Coloca-se o acontecimento frente à Sagrada Escritura e à Tradição da Igreja, a fim de o ler com base nestas. É a tarefa que vem enunciada no n.º 4 da *Gaudium et Spes*. Diz-se aí que a Igreja deve «investigar a todo o momento os sinais dos tempos, e interpretá-los à luz do Evangelho; para que assim [ela] possa responder, de modo adaptado em cada geração, às eternas perguntas dos homens acerca do sentido da vida presente e da futura, e da relação entre ambas».

Mas Hans-Joachim Sander talvez esteja a ver neste texto da *Gaudium et Spes* outra dificuldade para se poder reconhecer a realidade designada por ateísmo como sinal dos tempos na aceção teológica. É um texto com duas partes. Na primeira, menciona-se o dever eclesial da interpretação crente. Na segunda, indica-se o que a comunidade eclesial deverá fazer com o resultado dessa interpretação. Quer isto dizer que ao discernimento feito à luz da Palavra de Deus tem que se seguir a ação impulsionada por essa mesma Palavra. O acontecimento submetido à interpretação crente tem que se mostrar impulsionador desta ação. Só assim se tem a certeza de o poder considerar como sinal dos tempos na aceção teológica. É o que teria que se verificar com a realidade designada por ateísmo. Ora, Sander não vê que esta traga em si potencial favorecedor do Reino de Deus. Embora ache que é preciso levá-la a sério, não lhe parece que ela redunde na construção desse Reino. Para isso, ela teria que ser impulso que conduz à solidariedade com aqueles que, nas lutas da história, se batem pelo reconhecimento da sua dignidade. Porém, Sander deteta na realidade designada por ateísmo um problema de pensamento com consequências nefastas. Entende que ela cria oposições injustificadas que a tornam uma ameaça à dignidade humana¹⁵. Será o caso da disjunção em que ou há lugar para Deus ou há lugar para o ser humano. Esta lógica de fratura que existe no pensamento não vai permitir que se ponha depois junto na existência aquilo que é necessário para assegurar a dita dignidade.

¹⁵ Sander, «Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution», 736.

2. Abertura necessária

Está claro que o Concílio Vaticano II inaugurou um caminho de abertura da Igreja à realidade do não crer. Ela vem acompanhando esta na sua evolução, vendo-se obrigada a alterar a forma como a olha. A grande tendência que parece ter-se verificado nela é falar menos de ateísmo e mais de descrença. É a noção de que passou a estar perante uma realidade com outras características e outra dimensão. Efetivamente, com o passar dos anos, a Igreja percebeu que a relação entre a fé cristã e o não crer, no que toca à plausibilidade social, se alterou. Houve um tempo em que o não crer era questionável e a fé era tida como evidente. Agora, o não crer é tido como evidente e a fé é que é posta em causa. Houve um tempo em que do lado da fé se acusava o não crer com os argumentos da perversão moral ou do pensamento insuficiente. Agora, é do lado do não crer que se questiona a sustentabilidade da fé¹⁶. Na verdade, inverte-se a lógica da troca de argumentos entre a fé cristã e o não crer, com a inversão das posições de implantação social que cada lado tem. O não crer, enquanto modo de viver e de pensar, foi passando de marginal a massivo. Ocupa agora um lugar importante na cultura ocidental em que nos situamos¹⁷. De tal forma está patente nela que se afigura aí natural. A presença massiva fala por si. Tornou-se ela mesma o argumento. O não crer deixa de sentir

¹⁶ Marcel Neusch, *Aux sources de l'athéisme contemporain. Cent ans de débats sur Dieu* (Paris: Le Centurion, 1977), 16 e 33.

¹⁷ Alain B. L. Gérard, *La pensée incroyante. Un parcours philosophique hors Dieu* (Aix-en-Provence: Éditions Persée, 2018), 9.

necessidade de se justificar. Doravante, como se lê no n.º 7 da Exortação Apostólica *Ecclesia in Europa*, publicada por João Paulo II em 2003, é a fé que, ao ver o seu peso diminuído, sente necessidade de se legitimar. Dá a impressão que o não crer se converte na instância em função da qual se afere a realidade que lhe é contrária. É uma lógica que parece mesmo radicalizar-se à medida que o não crer evolui da recusa explícita de Deus para o apagamento de Deus puro e simples. É sobretudo este apagamento agora a evidência com que os crentes se veem confrontados. É a partir da sensação de que Deus não é real que a fé cristã passa a ser medida quando tenta mostrar a sua razão de ser¹⁸.

Importa, pois, que os crentes interiorizem esta transformação que se operou. Torna-os lúcidos quanto à situação em que se encontram e às exigências que se lhes colocam. A evidência para muita gente hoje de que não existe outra vida senão a que se faz sem Deus acarreta inevitabilidades para os próprios crentes. Desde logo, coloca-os perante a certeza de que uma vida assim é aquilo que vão encontrar num bom número de pessoas com quem se cruzam na sociedade. A seguir, torna-lhes também claro que o melhor que têm a fazer é lidar, com espírito construtivo, com essas pessoas. Trata-se duma exigência que não deixa de requerer a sua ética. Com efeito, uma dúzia de anos logo após o Concílio, Hans Küng recomendava já alguns cuidados na forma de lidar com o não crer. Foi na altura em que este era designa-

¹⁸ Henri-Jérôme Gagey e André Lalier, *Dieu* (Paris: Les Éditions de l'Atelier / Les Éditions Ouvrières, 1997), 43-45.

do por ateísmo por se tratar essencialmente da negação explícita de Deus. Mas talvez esses cuidados não sejam obsoletos quando se está perante o não crer atual que consiste sobretudo no apagamento de Deus.

Na verdade, Hans Küng faz aos crentes três recomendações a propósito do ateísmo. Em primeiro lugar, convida a não desqualificá-lo numa forma genérica como se se tratasse dum falta moral. Diz que, muitas vezes, se é ateu sem que haja uma decisão refletida. Acha que se participa apenas naquilo que é o espírito do tempo, sem ter plena consciência disso. Entende que há mais pressão ambiental do que responsabilidade individual, mais condicionamento histórico do que culpa real. Em segundo lugar, Küng apela a que não se pense o ateísmo dum modo que o escamoteie. Diz que não se deve tratá-lo como se fosse uma fé que não tem consciência de que o é. Acha que não se deve olhar para os ateus como se fossem crentes em que existe algo que não deixa ver que o são. Diz que se tem que levar a sério o ateu enquanto ateu. Em terceiro lugar, Küng defende que não se deve subestimar o ateísmo, julgando-o inconsistente ou insignificante. Entende que não se deve fazer isso, seja declarando que a racionalidade entrou em crise, seja afirmando que a experiência da vida não aponta para o ateísmo. Quanto à hipótese de a racionalidade ter entrado em crise, o autor considera errado pensar que a onda de atração pelo sobrenatural que se vem verificando fará com que as pessoas saiam do ateísmo e se aproximem de novo da Igreja. Quanto à hipótese de a experiência da vida não apontar para o ateísmo, o autor acha simplista pensar que se nega Deus só porque nunca se teve a ex-

periência dele ou, então, houve uma propagação apresada e superficial dessa convicção¹⁹.

Ora, talvez estas recomendações de Hans Küng para se lidar com o não crer enquanto negação explícita de Deus possam ter tradução hoje para se lidar com o não crer disseminado sob a forma de apagamento de Deus. Convém, de facto, não incorrer no erro de desrespeitar o não crer atual por qualquer das vias indicadas pelo autor: nem pela via da apreciação moral (desqualificar), nem pela via da cadeia de pensamento (escamotear), nem pela via da compreensão existencial (subestimar). Deve-se evitar que o não crer seja objeto de culpabilizações precipitadas, de especulações discutíveis ou de apoucamentos ingénus.

Porém, Hans Küng vai ainda mais longe nas suas recomendações. Ele começou por alertar contra o perigo das ideias pré-estabelecidas que podem dificultar o trabalho da razão quando se olha para o não crer. Agora, pede que se leve a sério o trabalho da razão enquanto tal. Defende que é preciso respeitar o lugar do raciocínio na abordagem da realidade, embora não o considere como o único instrumento para esta. Rejeita quer o racionalismo em que o raciocínio é absolutizado (*superbia intellectus*), quer o irracionalismo em que o mesmo é desprezado (*sacrificium intellectus*)²⁰. Com efeito, o autor diz que houve um tempo em que a Igreja defendeu a

¹⁹ Hans Küng, *Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, 4ª ed., trad. J. M.ª Bravo Navalpotro (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979), 465. Georges Minois, *Histoire de l'athéisme. Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours* (Paris: Fayard, 1998), 542.

²⁰ Küng, *Existe Dios?*, 451.

fé exageradamente com a razão, para responder ao não crer que, no seguimento da Ilustração, a exibia também com força. Acha que foi uma atitude que prejudicou a fé. Contudo, o autor chama agora a atenção também para o erro contrário. Diz que, tendo-se entrado num tempo de menos otimismo a respeito da razão, a Igreja é tentada a explorar isso para exaltar a fé. Acha que não é um exercício intelectualmente sério²¹.

Ora, este alerta de Hans Küng parece continuar pertinente nos nossos dias. Seguramente não estamos num tempo de exaltação da razão; fala-se mesmo na crise desta. Dá a impressão que o problema hoje é não haver, nem da parte da fé cristã, nem da parte do não crer, a vontade que havia no passado de estarem frente a frente no plano da razão. Por um lado, a fé já não parece sentir que da razão surjam grandes problemas para a sua credibilidade. Está-se na era do sentimento, do afeto, da estética. Há tendência para encolher os ombros quando se refere a argumentação racional; nota-se um certo cansaço em relação a ela. Por outro lado, da parte do não crer parece abdicar-se da crítica racional para atacar a fé cristã. Talvez não seja só por essa crítica já não atrair, nem convencer como noutros tempos. Talvez seja também por a fé cristã ter vindo a recuar nas nossas sociedades e, dessa forma, já não ser problema para o não crer. Na verdade, no pluralismo atual a vontade que existe é simplesmente para ser o que se é e viver de acordo com o que se é. Ora, diminuindo o interesse tanto da fé cristã como do não crer para se olharem no plano da razão,

²¹ Küng, *Existe Dios?*, 449-450.

requer-se um esforço maior para que voltem aí. Küng já dizia que a racionalidade constitui apenas uma dimensão na abordagem da realidade, indicando com isso que o afetivo e o estético também têm lugar nesta. Mas afirmava, ao mesmo tempo, que a racionalidade tem que ser levada a sério, uma vez que se necessita dela para comunicar e chegar à compreensão mútua.

É possível, no entanto, que surjam ainda ocasiões em que a fé cristã e o não crer se vejam frente a frente debatendo com afinco. Apesar de o interesse pela argumentação racional não parecer igual ao de outros tempos, não se pode afirmar que ele desapareceu totalmente. Continua a haver quem combata a fé cristã com argumentos, obrigando-a a reagir no mesmo plano. É importante que ela receba as críticas vindas de quem não crê. Ela vive exposta aos que não a abraçam. Ao mesmo tempo, a fé não tem que se limitar a uma posição defensiva. Deve fazer frente ao não crer, não se coibindo de contradizer e de desmontar o que este diz²². Com efeito, é natural que haja afirmações vindas do campo do não crer que mostrem falhas. Precisam de ser submetidas ao escrutínio da razão tal como as que vêm do lado da fé. Depois, interessa também que a fé não perca o pé quando lida com as observações que o não crer lhe dirige. A fé cristã não pode deixar de ser o que é quando debate com o não crer. O que ela afirma e vive tem de ter como referências a Sagrada Escritura e a Tradição da Igreja, porque são estas que medeiam a sua ligação ao acontecimento

²² Uwe Swarat, «Kein wissenschaftlich fundiertes Denksystem. Der "Neue Atheismus" und seine Kritiker», *Theologische Rundschau* 75, n.º 4 (2010): 415.

de Jesus Cristo. É com ambas que a fé está em condições de acolher qualquer desafio que lhe seja lançado. Assim, tudo o que no campo do não crer possa ser dito como oposição à fé tem que ser levado por esta ao confronto com essas referências. É a maneira de a fé perceber tanto o que para ela não tem sentido como o que pode servir-lhe de ajuda para pensar. De facto, é possível que o não crer produza afirmações que chegam a iluminar a área de sombra da fé. Permitem que esta afine melhor os seus conceitos e aperfeiçoe também as suas interpretações. São oportunidades que a fé cristã não deve desperdiçar dado que a fazem crescer²³.

No fundo, o debate da fé cristã com o não crer constitui para ela uma missão. É sabido que o não crer decidiu eliminar Deus, julgando que, assim, ficava todo o espaço livre para a afirmação do ser humano. No seu entender, a «morte de Deus» seria a condição para a plena vida do ser humano. Contudo, a história permite ver hoje aquilo que a ideologia da «morte de Deus» produziu. Pode-se olhar para a extensão de tempo em que foi promovida por meios políticos. O resultado não foi o engrandecimento do ser humano, como era esperado. Pelo contrário, houve bastante opressão, sofrimento e até morte. Daí que se viesse a afirmar que a ideologia da «morte de Deus» conduziu também à «morte» do ser humano. Aliás, parece até que esta segunda morte não surge só por inércia da primeira. Dá a impressão que a «morte» do ser humano ganha também movimento próprio. Na

²³ Gregor Maria Hoff, *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation* (Kevelaer: Topos Plus, 2009), 143.

verdade, a história mostra exemplos de como, tendo começado com a «morte de Deus», se chegou a consentir na «morte» do ser humano e a produzi-la até intencionalmente. Por isso se afigura acertado que João Paulo II aplique a palavra «ideologia» a ambas as mortes. Diz ele no n.º 38 da Encíclica *Dominum et Vivificantem*, de 1986: «a ideologia da “morte de Deus”, pelos seus efeitos, facilmente demonstra ser, tanto no plano da teoria como no de prática, a ideologia da “morte do homem”».

Mas, para além da imposição política do não crer com meios repressivos, a fé cristã deve contar também com o caminho que o não crer faz espontaneamente ao longo do tempo. É natural que as evoluções que o não crer vai experimentando tenham implicações para o debate que a fé cristã deseja empreender com ele. Efetivamente, se o não crer evolui ao ponto de já não mostrar pela questão de Deus o interesse que tinha outrora, poder-se-á perguntar se esse debate não se tornará mais difícil para a fé. Pode-se pensar que o não crer se distancia da fé como potencial interlocutor quando já não investe os seus recursos intelectuais no combate em torno de Deus, mas se dedica apenas ao que na sua perspetiva é o combate pelo ser humano²⁴. Pode-se pensar que a questão de Deus é que seria o terreno natural do debate entre a fé cristã e o não crer, uma vez que se teria a primeira a sustentar a existência de Deus e o segundo a tentar provar o contrário. Contudo, seria apressado concluir que o facto de o não crer passar a concentrar-se espontaneamente no ser humano retiraria espaço para o debate da fé cristã com

²⁴ Neusch, *Aux sources de l'athéisme contemporain*, 293-294.

ele. Na realidade, o ser humano é preocupação fundamental para a fé, porque nem Deus nem ele são compreensíveis fora do face a face entre um e outro. Se o não crer tem em vista a afirmação do ser humano, a fé cristã não o tem menos. A diferença é que a fé cristã traz Deus para a equação da existência humana, convicta de que, assim, esta adquire outro volume e outro sentido.

Índice

<i>Introdução</i>	7
I – Encarar o facto	11
1. Assunto incontornável	11
2. Abertura necessária	21
II – Dificuldade de classificação	31
1. Carácter aproximativo	32
2. Esclarecimento conceptual	37
3. Realidade maior	44
III – Palco dos argumentos	49
1. A troca de argumentos	50
2. A questão do mal	56
3. Não provas, mas razões	66
IV – Da negatividade à positividade	77
1. A questão do vocabulário	78
2. Assimetria em relação à fé	83
3. Positividade na perspetiva humana	88
V – De localizado a disseminado	97
1. O olhar do magistério da Igreja	98
2. Descrença tida como normal	103
3. Menos razão e mais existência	108

VI – Do ruído à quietude	115
1. A hora da indiferença	116
2. Concentração na esfera individual	123
3. Desaparecimento da transcendência	130
VII – Novo ateísmo	135
1. Seu aparecimento	135
2. Sua argumentação	142
VIII – Cenários contrastantes	149
1. Escalada da oposição versus atenuação das divisórias	150
2. Racionalidade rígida versus crise das certezas	155
3. Embate intelectual versus concórdia existencial	166
IX – Diálogo entre a Fé e o Não Crer	175
1. Desejar e cuidar o diálogo	176
2. Alargar a concepção da racionalidade	183
3. Levar ao discurso aquilo que se vive	188
4. Enfrentar a questão do sentido	192
<i>Conclusão</i>	203
<i>Bibliografia</i>	209
<i>Índice</i>	221