

} 1.3.3

A Fé Cristã depois da Morte Simbólica de Deus

Pensar a (possibilidade da) fé cristã, nas circunstâncias apontadas pelo título, significa pensá-la (não cronológica, mas simbólica ou mesmo escatologicamente) entre dois acontecimentos ao mesmo tempo reais e simbólicos: a morte de Deus, em Jesus Cristo, na cruz, e a «morte de Deus», do Deus de Jesus Cristo, na cultura ocidental. Historicamente, este «entre» escatológico deverá ser pensado depois de ambos os acontecimentos reais. Por isso, falaremos a partir da denominada «pós-modernidade», ou «trans-modernidade», ou «modernidade tardia», consoante as nomenclaturas preferidas. Se entendermos a modernidade como o «momento» histórico da morte cultural do Deus de Jesus Cristo, então o nosso será um discurso póstumo, porque um discurso «post-mortem» – não necessariamente um discurso morto, de mortos ou para mortos, mas afirmação da possibilidade de um discurso vivo – e a correspondente vida crente – depois de ter passado por duas mortes fundamentais: aliás, assumindo essas «mortes», mesmo, como condição de existência. Para fazer justiça à sequência das ideias, irei partir do evento mortal (historicamente) posterior (o da modernidade), para o anterior (o da cruz), à luz do qual poderemos compreender aquele e qualquer possível ressurreição.

1. Sacralização do secular

«O Deus que tudo via, mesmo o Homem: esse Deus devia morrer! O Homem não suporta que viva uma tal testemunha!» Assim falou o mais feio de todos os Homens... Por toda a parte por onde passo, o caminho é mau.

Arruíno e desonro todos os caminhos...¹ Assim descreveu Nietzsche, em traços de génio, o acontecimento da «morte de Deus» na cultura ocidental, após um vida de longos séculos. Já antes tinha clarificado o que essa morte significava: "O maior acontecimento novo – que «Deus está morto», que a fé no Deus cristão perdeu a credibilidade – começa precisamente a lançar as suas primeiras sombras sobre a Europa... O acontecimento é, em si mesmo, demasiado grande, demasiado longínquo, demasiado distante da capacidade de compreensão de muitos, para que se possa sequer dizer que já tenha chegado a sua notícia; muito menos que muitos saibam o que realmente aconteceu – e tudo o que terá que se desmoronar, após a derrocada dessa fé, porque estava construído sobre ela, nela apoiado, tinha crescido a partir dela: por exemplo, toda a nossa moral europeia"². Está claro, portanto, que se fala do final da fé cristã, devido não propriamente a uma oposição externa, mas a ter perdido a sua credibilidade, a ter, de certo modo, envelhecido a sua capacidade de convencer. E, em consequência do final dessa fé, o horizonte de sentido da cultura europeia deixa de ser ocupado por Deus. Não por um «deus» qualquer, mas precisamente pelo Deus da tradição (da fé) cristã, pois é esse que morre culturalmente.

É claro que, se a morte cultural de Deus é consequência da perda de fé – enquanto fenómeno, também ele cultural, resultante de um processo histórico que a ele terá conduzido – não é menos verdade que o desaparecimento de Deus, comparável ao crepuscular desaparecimento do sol, ao desmoronar-se de uma antiga confiança, tem, por seu turno, consequências culturais inevitáveis. A principal dessas consequências é a derrocada da moral europeia – com tudo o que isso significa para a tradição humanista. Mas essa será apenas uma das maiores – e finais – manifestações do nihilismo instaurado por este processo. Em realidade, nessa posição extrema, nenhum deus sucederá ao sol que se pôs e o que restará serão as sombras, ou mesmo as trevas, que se alastrarão sobre a Europa. Porque nenhuma nova confiança despontará.

Essa consequência drástica não foi compreendida nem assumida pela maioria dos homens modernos – simbolizados no "mais feio dos Homens" – que continuam a procurar um «deus», seja ele qual for, que venha substituir a antiga confiança. Essa foi a primeira consequência, a mais imediata, mais vulgar e com mais efeitos, da moderna morte cultural de Deus. Na sua excepcional capacidade de análise cultural, Nietzsche percebeu que a modernidade não passou de um conjunto de tentativas de substituir Deus por outros horizontes de divindade: sobretudo a ciência e a política, a quem sucedeu a economia e, na actualidade, o mundo mediático ou sistémico. Em certo sentido, tudo isso

1 F. NIETZSCHE – Also sprach Zarathustra, Der hässlichste Mensch.

2 F. NIETZSCHE – Die fröhliche Wissenschaft, § 343.

são modalidades de o ser humano se auto-divinizar, divinizando uma razão que, progressivamente, se vai tornando num órgão abstracto que escraviza cada ser humano concreto – e arruína todo os seus caminhos.

Nesse sentido, podemos dizer que a pretensa secularização moderna acabou por sacralizar os elementos mais diversificados: a razão, enquanto capacidade humana; o estado, enquanto última fundamentação do poder; a nação, como soberana sobre os indivíduos; a ideologia utópica como motor absoluto o próprio indivíduo como auto-divindade absoluta, etc. Todas estas modalidades acabaram por se manifestar como formas de religião «não-religiosa», ou seja, que não assumiam explicitamente o seu estatuto religioso.

No dizer clarividente de um historiador e analista nosso contemporâneo e conterrâneo, Fernando Catroga, "a sacralidade ressurgiu, com alguma eficácia – ainda que, muitas vezes, invisível e inominada para os seus actores –, no próprio interior da imanência secular"³. Assim sendo, não podemos dizer que a denominada secularização – naturalmente esperada, como consequência da «morte de Deus» – tenha mesmo secularizado o espaço cultural europeu. E isso, não só porque se tenha mantido a referência, em muitos europeus, ao Deus cristão – o que também é verdade; mas sobretudo porque o abandono dessa referência significou, em realidade, uma mais vasta sacralização do mundo, transformando tudo em potencial divindade. Nesse sentido, uma outra perspectiva da secularização – esta de raiz teológica – poderá ser assumida, ao mesmo tempo, como consequência da morte cultural de Deus e como crítica à inconsequente não-secularização da cultura, que apenas substituiu divindades, umas após outras.

2. «Etsi Deus non daretur»

O pensador/teólogo alemão Dietrich Bonhoeffer é, sem dúvida, um dos mais salientes representantes da aplicação do movimento da «morte de Deus» e da correspondente secularização ao interior da teologia e da fé cristãs. A sua posição pode resumir-se na seguinte observação: "O Deus que nos faz viver no mundo, sem a hipótese de trabalho «deus», é o Deus, perante o qual estamos permanentemente. Perante Deus e com Deus, vivemos sem Deus"⁴. Etsi Deus non daretur (como se Deus não existisse), portanto⁵.

Diferentemente de Nietzsche, não interpreta a morte de Deus em termos de final de um horizonte de sentido, resultante da perda de credibilidade da fé

3 F. CATROGA – Entre Deuses e Césares. Coimbra: Almedina, 2006, 97.

4 D. BONHOEFFER – Widerstand und Ergebung. 1970, 394; ver: E. JÜNGEL – Gott als Geheimnis der Welt. Tübingen: J. B. Mohr, 1977, 74-82.

5 A formulação deve-se a H. GROTIUS – De jure belli ac pacis libri tres, Prolegomena.

cristã. Esta mantém, pelo contrário, a sua credibilidade própria. Mas é uma credibilidade – e uma correspondente forma de vida e de pensamento – conciliável com certo modo de morte cultural de Deus. Esse modo é o da secularização, no sentido completo do termo.

Neste contexto, poríamos definir a secularização como o processo que atribui à dimensão secular – ou profana, correspondente ao espaço e ao tempo do saeculum – características estritamente seculares, evitando toda a sacralização do que não pertence à esfera do sagrado. Ora, segundo a tradição bíblica, só Deus é santo. Por isso, só a Deus podemos considerar, rigorosamente, sagrado. Tudo o resto, enquanto criação sua, é fundamentalmente secular. É claro que, por relação a Deus, tudo pode ser santificado – e, nesse sentido, assumir dimensão sagrada. Mas essa santificação é analógica, já que se dá por correspondência ao originariamente santo. Nesse sentido, nada é santo como Deus é santo. Ou seja, tudo é rigorosamente secular, excepto Deus.

A consequência deste ponto de partida é vasta. Mede-se, antes de tudo, pela permanente proibição de divinizar seja o que for, que não seja Deus. Assim, a vida quotidiana de cada ser humano está marcada pelo seu carácter secular, sem falsas divinizações – nem sequer de desejos pessoais – e sem ilusórias intromissões de Deus, directamente, nos processos dos acontecimentos seculares. É por isso que, por um lado, a vida de fé, sendo perante Deus, decorre como se ele não existisse. Mas, por outro lado, esse decorrer dá-se permanentemente perante Deus – precisamente perante aquela testemunha que Nietzsche considerava insuportável.

Nesse sentido, trata-se aqui de uma secularização crente e não de uma secularização por abolição da fé. Aliás, como vimos acima, este segundo modo de secularização apenas substituiu uma crença – a fé no Deus cristão – por outras tantas crenças – como a fé absoluta na ciência ou, mais contemporaneamente, na tecnologia. Enquanto secularização, fracassou, pois apenas abriu as portas a divinizações sem fim, de que imensos mitos modernos são o claro exemplo.

A secularização crente parte do pressuposto de que há Deus e que só ele é santo. Desse pressuposto deriva o facto de tudo o resto não ser Deus, mas criatura sua. Juntando a isto a noção de que Deus, como criador, respeita absolutamente a autonomia de tudo o que é criado, esta secularização abre verdadeiramente espaço para a mundanidade do mundo, sem falsas confusões de divindades.

Se a «morte de Deus», na cultura ocidental, implica o reconhecimento claro desta relação entre mundo e Deus, entre humanidade e divindade, então ela é simbolicamente condição positiva de vivência correcta da fé cristã. Mas só na medida em que assim for. Acontece que, por outro lado, se assim for, a secularização passa a assentar na existência de Deus e na sua relação ao mundo

como Criador, que dá o mundo em liberdade e para a liberdade ou autonomia. Invertendo, portanto, a perspectiva do título, viver em correcta secularização, *etsi Deus non daretur*, só é possível vivendo *etsi Deus daretur*, pois só o Deus transcendente garante a secularidade de tudo o que é diferente dele.

Mas este processo, por assim dizer, dialéctico, não atinge o seu final – a afirmação de Deus como condição para compreender e viver correctamente a sua «morte» – senão através de uma espécie de desvio histórico e cultural: precisamente através daquela fase que sucede à moderna «morte de Deus», que é constituída por uma espécie de «morte pós-moderna».

3. «Religião sim – Deus não»

A fase moderna da «morte de Deus» pretendia a eliminação da religião. Vimos que, em realidade, essa eliminação foi fictícia, não só nem sobretudo porque se mantiveram muitas formas de religiosidade, mas antes de mais porque os substitutos modernos para o Deus morto acabaram por se transformar em formas implícitas de religiosidade, como no caso das diversas modalidades de «religião civil»⁶.

Na pós-modernidade, diferentemente, os substitutos «religiosos» de Deus deixaram de ser simplesmente implícitos e assumem o seu posto de divindades explicitamente religiosas. O fracasso da secularização, que já se manifestava encobertamente nas divinizações da ciência, do estado, da nação, da economia, da natureza, dos sistemas, etc., assume agora a dimensão clara de uma desenfreada procura e prática do religioso. Nesse sentido, a pós-modernidade apenas traz descaradamente à luz do dia algo que já se encontrava secretamente mergulhado nas entranhas da modernidade: que a eliminação da fé no Deus de Jesus Cristo abria caminho a uma desenfreada divinização de realidades imanentes. Nesse sentido, podemos ler a modernidade e a pós-modernidade como regressos claros do mítico politeísmo pagão. A única diferença é que a primeira agiu sem lhe chamar por esse nome – pretendendo até o contrário – enquanto a segunda coloca as cartas claramente sobre a mesa⁷.

É neste contexto que devemos interpretar o diagnóstico de Johann Baptist Metz: «Vivemos numa espécie de crise de Deus devota do religioso, de certo modo numa época de religião sem Deus... Religião como nome para o sonho de um felicidade sem sofrimento, como encantamento mítico das almas, como

6 Cf.: CATROGA – Entre deuses, esp. 95ss.

7 Sobre o explícito regresso do politeísmo pagão, mesmo no contexto do pensamento filosófico, ver: J. DUQUE – «O nihilismo europeu». in: *Theologica* 39 (2004) 301-312; E. BUENO DE LA FUENTE – España entre cristianismo y paganismo. Madrid: San Pablo, 2002; Id. – La dignidad de creer. Madrid: BAC, 2005, 35-60.

jogo pós-moderno de marionetes: sim. Mas Deus, o Deus de Abraão, Isaac e Jacob, o Deus de Jesus?"⁸.

Ora, para o problema que nos ocupa, interessa sobretudo a focalização de Metz. Segundo ele, o problema não reside na presença ou ausência do religioso (cuja dinamismo histórico nunca atinge fases de completa ausência nem de completa presença)⁹. O problema está na construção do religioso sem Deus – isto é, com base na completa «morte de Deus». E quando se fala aqui em Deus, fala-se no Deus bíblico, que é também o Deus de Jesus Cristo. Mas qual é o problema da morte – real-simbólica – desse Deus, no meio do selvagem proliferar das formas religiosas?

Mais uma vez, pode ser elucidativo escutar as palavras irónicas de Nietzsche: «Vós, Homens superiores», assim fala a população, piscando o olho, «não há Homens superiores, somos todos iguais; um Homem é um Homem, diante de Deus – somos todos iguais!» Diante de Deus! Mas eis que este Deus morreu. Mas nós não queremos ser iguais diante da população. Vós, Homens superiores, afastai-vos da praça pública!... Este Deus era o vosso maior perigo"¹⁰.

De facto, este Deus é um perigo! O maior perigo, se contemplarmos o mundo na perspectiva dos «Homens superiores». E quem é que não pretende, nesta fase crepuscular da cultura europeia, ser Homem superior? Por isso, Deus é um perigo para todos; um perigo para a felicidade – para a «saúde» – pública. Porque compromete a pretensão de superioridade de todos sobre todos; porque nos conduz à nossa condição simplesmente humana – à nossa condição fraterna de iguais uns aos outros.

As palavras de Metz são, a este propósito, provocantes mas, actualmente, muito significativas: "Será que Deus nos faz felizes? Faz-nos felizes no sentido de uma felicidade livre de anseios e sofrimentos? No sentido de uma felicidade que se basta a si mesma, uma felicidade referida a si mesma? Proporciona a fé de inspiração bíblica uma serena reconciliação de cada um consigo mesmo? Um saber sobre nós mesmos, não perturbado por qualquer tipo de nostalgia? Duvido"¹¹.

É ainda Metz quem fala, a respeito da relação do cristão (e do crente bíblico, em geral) com o seu Deus (ou o inverso) de «memória perigosa»¹².

8 J. B. METZ (ED.) – *Landschaft aus Schreien*. Mainz: Mathias Grünewald, 1995, 83; ver, também, J. B. METZ – *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg: Herder, 2006, esp. §3.

9 Cf.: J. DERRIDA / G. VATTIMO (e outros) – *A religião*. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.

10 F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*. Do Homem superior, 1)

11 METZ – *Memoria*. 108.

12 Cf.: METZ – *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. 5ª Ed., Mainz: Mathias Grünewald, 1992, 93-102, 177-196.

O seu recurso a uma "razão anamnética"¹³ pretende colocar no centro do sentido, não propriamente o eterno retorno do momento, que não permite distanciamento crítico nem qualquer tipo de critério para avaliar as situações, mas o recurso à história e àquilo que ela nos ensina, como base de uma identidade que permita enfrentar criticamente todas as ilusões narcotizantes. É com base na memória – em sentido forte de reactualização constante da história – que a história concreta de Deus com a Humanidade – sobretudo na pessoa concreta de Jesus Cristo – se torna denúncia permanente de todas as falsas divinizações, que nos iludem com felicidades à medida dos nossos desejos subjectivos ou colectivos. É essa memória que possibilita o permanente combate de todas as ideologias, religiosas ou pseudo-religiosas. No contexto cultural actual, predomina sobretudo o fascínio psico-religioso das ofertas de felicidade auto-construída, como alienação a partir de dentro, mesmo que com base em inúmeras manipulações exteriores, mais ou menos sectárias.

Nesse sentido, é também o próprio Metz que diagnostica o nosso tempo como o tempo da amnésia. O modelo científico de racionalidade, que se desenvolveu no modelo tecnológico e sistémico hoje predominante, corresponde a uma abordagem do real que não leva em conta a história real, a temporalidade do acontecer, a qual constrói a identidade a partir de uma relação temporal entre passado, presente e futuro. Ora, esse modelo intemporal torna o conhecimento humano – e toda a modalidade de experiência – em algo abstracto, de tal modo «objectivo» (ou objectivado pelo sujeito), que não permite qualquer dinâmica pessoal e humana. A verdadeira identidade humana, assente no processo temporal da memória, é assim superada, rumo a um mundo de tal modo pós-humano que já nem vestígios do sujeito permanecem.

A mais tremenda «morte de Deus», no meio da feira do religioso, coincide com a «morte do humano», no mundo de hoje. E a «morte do Homem» resulta, essencialmente, da morte da sua memória. Mais especificamente, resulta da morte da memória de Deus ou do Deus da memória. Porque, ausente esse Deus, desaparece o perigo para a ideologia do Homem superior, que fica com o caminho aberto para todas as suas manifestações. E a consequência fundamental dessa ideologia é a eliminação da igualdade, da fraternidade humana, da «simpatia», sobretudo para com as vítimas inocentes (que passam a ser, simplesmente, inferiores, fracas). Ou seja, a consequência do fim do perigo que significava Deus, para a humanidade, é o fim da própria humanidade, que origina algo simplesmente «trans-humano» (segundo o modelo do *Übermensch* de Nietzsche), coincidente com o infra-humano.

13 Cf.: METZ – *Memoria*. 211-238.

Por isso, o futuro da fé cristã – que continua a assentar nessa «simpatia» fraterna, na denominada autoridade do outro sofredor¹⁴ – depois deste multifacetado processo da «morte de Deus», só é possível enquanto um futuro de recuperação da memória. Não no sentido de simples repetição do memorizado, mas da recuperação de uma razão anamnética que coloque o Deus de Jesus Cristo no centro do seu dinamismo. Trata-se, pois, de uma recuperação em sentido de ressurreição, que pressupõe a morte e a supera – mas cuja superação conduz a algo diferente do que a vida anterior à experiência da morte. Nesse sentido, a «morte de Deus», na cultura ocidental, conduz-nos a outra «morte de Deus» – aquela que se deu no Calvário e que será, na memória (memoria passionis Jesu Christi), o modelo de toda a correcta relação crente com a morte de Deus e a sua ressurreição – com a nossa morte e a nossa ressurreição.

4. O Deus «morto e ressuscitado»

1. A dialéctica da modernidade, enquanto dialéctica da própria «morte de Deus» e da secularização, permite-nos – assim considero, pelo menos – concluir que a única forma de realizar uma autêntica secularização, em nome da humanidade dos humanos, é aprendendo a viver *etsi Deus daretur* (como se Deus existisse). Porque o Deus ressuscitado das várias mortes a que o foram sujeitando ressurgue como única libertação das forças divinizadas. Sejam quais forem essas forças – mais naturalistas ou políticas, mais económicas ou tecnológicas, tanto faz – elas são sempre manifestação dos politeísmos regressados e do regresso dos problemas levantados por todos os paganismos. Em realidade, todos os paganismos implicam algum modo de escravização dos humanos a dimensões das quais precisam de libertar-se. Mas essa libertação só Deus a pode realizar. Nesse sentido, como diria Heidegger na famosa entrevista ao *Der Spiegel*, só um Deus nos pode salvar. Porque só um Deus nos pode livrar de todas as falsas divinizações; porque só ele e a sua santidade própria – única e absoluta – interdita o estabelecimento de uma relação de divindade entre tudo o que não é ele, seja o que for.

2. Mas, na perspectiva da fé cristã, o *etsi Deus daretur* não se limita à hipótese abstracta e originária de um Deus como ideia reguladora, que exige a humanidade dos humanos e que proíbe a divinização do que não é divino. Isso poderia ser demasiado ideológico e mesmo demasiado negativo – embora profundamente significativo e benéfico, na fundamentação das relações sociais, por exemplo. A doação de Deus torna-o, segundo a compreensão da fé cristã, em Deus *datus* – Deus dado. Não em Deus como um dado, entre outros

¹⁴ Cf.: METZ – *Memoria*. 214ss.

elementos dados do conjunto de tudo o que está naturalmente dado; nem um «deus» dado por algo ou alguém que fosse sua origem ou seu proprietário. O Deus dado da fé cristã é o Deus que se dá.

Ora o dar-se, enquanto doação originária e origem de toda a doação¹⁵, mas também enquanto doação histórica, assume vários significados. Algo que se dá é algo que está, ou seja, algo marcado por uma presença permanente. Está, contudo, não na modalidade estática do ser, mas na modalidade temporal do acontecer. O que se dá está na história, na medida em que acontece historicamente. Seja o que for, dá-se, na medida em que acontece.

Mas a semântica do dar-se esconde, no coração do acontecer que se torna presente historicamente, a dimensão do dom. Esta dimensão implica que o que acontece seja interpretado como doação gratuita e desinteressada. Assim, o que se dá, não apenas acontece, mas acontece como dom gratuito – de si ou de algo distinto de si.

O dom de si é, por seu turno, a manifestação máxima do dom, em que coincide o dom com o dador. Nesse sentido, o que se dá ou acontece como doação de si é o acontecimento do amor. E quem se dá, dá a sua vida. Ora, quem dá a vida, morre. Mas não morre porque a vida lhe seja tirada. Morre como doação de si, fazendo dessa doação o cerne do seu acontecer ou do seu estar na história – do seu ser.

O Deus *datus* da fé cristã é, precisamente, o Deus que está na história dos humanos, na medida em que dinamicamente acontece nessa história, dando-se ou dando a vida, gratuitamente. Por isso, a sua morte – concentrada na morte de Jesus, na cruz – é o seu modo de ser e de estar, em relação a nós. Porque essa morte é o seu dar-se gratuitamente, por amor. Nesse sentido, a «morte de Deus», tal como se encontra real-simbolicamente realizada na cruz, é a doação de Deus, a doação da vida, por isso, o modo de Deus ser dado, o modo do seu dar-se ou acontecer na nossa história. Assim, entre essa morte e a presença de Deus na história dos humanos não há contradição. E essa presença, porque na modalidade do dar-se até à morte, é uma presença libertadora da autonomia dos humanos, por isso instauradora de verdadeira humanidade.

3. A forma kenótica do dar-se de Deus¹⁶, enquanto aniquilação de si, para

¹⁵ Ver, a propósito, a relação entre conceito de doação e conceito de Deus, tal como é trabalhada por J.-L. MARION, – «La raison du don», in *Philosophie* 78 (2003) 3-32 ; *Id.* – *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris 1987 ; *Id.* – *Réduction et donation*. Paris 1989. Ver, ainda: J. CAPUTO – «Apôtres de l'impossible: sur Dieu et le don chez Derrida et Marion», in: *Philosophie* 78 (2003) 33-51 (orig.: «On te Gift: a discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion moderated by Richard Kearney», in: *God, the Gift and Postmodernism*, Indiana Univ. Press 1999, 54-78).

¹⁶ Esse é o núcleo da interpretação do cristianismo elaborada recentemente por Gianni VATTIMO (ver, sobretudo: *Crederci di credere*. Milano: Garzanti, 1996; *Dopo la cristianità*. Milano: Garzan-

que viva o outro, é portanto a forma da debilidade, da morte. Mas trata-se de uma morte que é, enquanto tal e por ser doação de si, a força da vida. Nesse sentido, trata-se da força da debilidade, porque é uma presença ressuscitada. Não uma ressurreição apesar da morte ou contraditória da morte, mas uma ressurreição como presença permanente da morte; da morte superada pela própria morte, pois trata-se da força do dar-se (por amor) que supera a força do nada. Trata-se, pois, de uma superação do nihilismo e não de qualquer fruição da debilidade sem fim.

Neste contexto, seja-me permitido que coloque algumas questões a Gianni Vattimo, conhecido pela sua «teoria» do «pensamento débil», mesmo na sua aplicação ao cristianismo. Partindo do pressuposto de que um «pensamento forte» - ou seja, um pensamento que pretenda ter fundamento e fazer afirmações de verdade, que poderíamos denominar, genericamente, metafísica - seria um pensamento violento, ele identifica a não-violência cristã com a pura ausência ou abstenção da afirmação de verdade ou de fundamento, mesmo até em relação à própria fé. Por isso, nem se pode afirmar que se crê, mas apenas crer que se crê...

Ora, será possível, mesmo no interior do próprio pensamento de Vattimo, estabelecer entre kenosis e fundamento uma alternativa tão clara? Não será necessário recorrer ao princípio da não-violência e da caridade, como o próprio Vattimo faz? Mas estará esse princípio sujeito, como os outros, ao jogo do pensamento débil e nihilista da sua constante revisão e desdicação? Ou será um princípio absoluto? Porque, se não o for, como afirmar, então, que o cristão, em vez disto, deve fazer aquilo? Em vez de praticar a violência, deve praticar a debilidade? De onde vem esse dever?

E porque não pode ser apenas para um maior conforto de si mesmo? Não é assumido, aqui, o princípio da caridade como um princípio claramente categórico, perfeitamente kantiano, que não admite condições simplesmente imanentes ao sujeito? E não é essa a definição de um princípio incondicional? Parece, pois, que nem Vattimo pode prescindir da referência última a um princípio incondicional: o da caridade, em relação aos outros. A metafísica regressa sempre, ainda que pareça entrar pela porta das traseiras. Simplesmente, e isso é central, regressa de forma diferente. Por isso, o percurso do pensamento débil, assim como a consciência das suas íntimas ligações com a fé cristã, constitui um percurso importante, talvez mesmo necessário, para superar determinadas formas de pensamento e correspondentes formas

ti, 2002). É, nesse sentido, uma interpretação tradicional e adequada do cristianismo, não sendo portanto nova ou original (podem ler-se, com proveito, profundos estudos muito anteriores: E. JÜNGEL - *Gott als Geheimnis*; J. MOLTAMANN - *Der gekreuzigte Gott*. 2ª Ed., München: Kaiser, 1973). Haveria que discutir, contudo, o conceito de «debilidade» empregue nessa interpretação, que não coincide propriamente com a noção cristã de debilidade, aplicada à teologia da kenosis.

de humanismo - que a pós-modernidade costuma denominar «fortes». A nova força é uma força na debilidade - não contra a debilidade, nem apesar da debilidade, nem mesmo depois da debilidade, já que esta é assumida como algo positivo e não negativo. Sendo assim, é a própria debilidade que se torna forte (no sentido de São Paulo) - mas não é por ser débil que é menos forte e menos segura¹⁷. A debilidade da razão - em termos cristãos, a solicitude da caridade ou auto-entrega do amor, isto é, a cruz libertadora e vivificante¹⁸ - constitui, pois, um critério primeiro e último, absolutamente inalienável, seja em que circunstâncias for. Não é isso, então, uma reafirmação do incondicional? E não é possível, assim, afirmar o carácter incondicional de algo, sem que isso signifique necessariamente violência?

No mesmo sentido e regressando à simbologia da morte, pensar e viver a fé depois da morte (de Deus) - no seu sentido real, que é simultaneamente o sentido dos seus significados diversos, ou seja, o seu sentido simbólico - será, provavelmente, a única maneira de viver e de pensar essa fé. Porque a ressurreição dá-se na morte e como morte. Só assim é vitória sobre a morte. As modalidades de (pretensa) fé cristã que pretendam pensar a ressurreição como acontecimento triunfalista, mais ou menos mítico, de completa contradição da morte, não passarão de ideologias que apenas prometem uma ilusória felicidade, sem a passagem pela prova dura da sua debilidade, que é a sua força. Nesse sentido, pensar e viver a fé cristã é sempre pensá-la e vivê-la segundo a morte de Deus em Jesus - e, talvez, também na nossa cultura. Porque há mortes que libertam e Deus, quando morre, é sempre para libertar.

João Duque

17 Já W. WELSCH, *Vernunft*, Frankfurt a. M. 1996, na sua análise do pensamento de Vattimo (194-210) afirma claramente que o pensamento débil "possui a sua própria força" (195).

18 Convém salientar que se trata, aqui, de uma perspectiva profundamente cristã, pois sem essa referência o cristianismo não o seria. Não se trata, pois, de mera acentuação protestante (theologia crucis), contra ou a par de uma outra acentuação católica (theologia gloriae), como insinua P. OLIVIER - «Gianni Vattimo - Espérer de croire». in: *Recherches de Sciences Religieuses* (1998) 68-75.