

**A QUESTÃO DE DEUS PARA O SER
HUMANO E PARA O CRISTÃO:
AS FORMAS CONTEMPORÂNEAS DE ATEÍSMO PRÁTICO
E O TESTEMUNHO CRISTÃO**

Juvenal Savian Filho

O ateísmo como contraprova da dignidade humana

O tema do ateísmo e o testemunho cristão – também designado, aqui, como “a questão de Deus” para o ser humano e para o cristão –, aparece, na *Gaudium et Spes*¹, nos números 19-22, concluindo o primeiro capítulo da Constituição Pastoral, dedicado à reflexão sobre a dignidade humana.

O capítulo I se abre com a afirmação da dignidade humana, dado o fato de homem e mulher terem sido criados à imagem e semelhança de Deus, capazes de conhecer e amar o seu criador (n. 12), para, em seguida, referir-se ao pecado, fruto do abuso de liberdade e da procura do bem fora de Deus,

¹ Tomar-se-á, aqui, como base para a reflexão sobre o ateísmo o texto dos parágrafos 19-22 da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (GS), tanto pela extrema pertinência com que o tema é nela tratado, como pelo fato de se poder comemorar os seus quarenta anos de redação. Além disso, pode-se evocar também o centenário de nascimento de Karl Rahner, que foi um dos teólogos mais influentes na composição desse documento.

tendo como consequência a produção de um coração leviano e uma divisão interna do ser humano, divisão essa que se reflete numa existência marcada pela luta dramática entre o bem e o mal, as luzes e as trevas (n. 13). Em seguida, o texto opera uma ontologia do ser humano e revela-o estruturado a partir de uma realidade dual, porém não dualista, a composição de corpo e alma, sendo o corpo o elemento do “mundo”, isto é, o elemento material, e a alma, o elemento de transcendência do mundo, aquele que lhe permite escapar às malhas da natureza e das condições físico-sociais, para não apenas conhecer-se a si mesmo, mas também atingir a profundidade mesma da realidade e nela agir livremente (n. 14). Daí decorrem duas afirmações: em primeiro lugar, a dignidade da inteligência, que, colhendo a verdade e aperfeiçoando-se pela sabedoria, torna o ser humano superior a tudo o que existe (n. 15); em seguida, a dignidade da consciência moral, aquela voz que fala ao coração do homem e o chama a fazer o bem e a evitar o mal (n. 16). Como coroamento dessa ontologia do ser humano (que começa, na verdade, já com a afirmação da sua criação à imagem e semelhança de Deus), o texto passa a afirmar a liberdade como elemento essencial à dignidade humana, a ponto de afirmar que “a verdadeira liberdade é a marca mais extraordinária da imagem de Deus no ser humano”, extraíndo daí que o ser humano, embora exposto às investidas das paixões, pode realizar-se na liberdade, contando com o auxílio da graça divina (n. 17). Por fim, o texto evoca o mistério da morte como sinal eloqüente da condição humana, pois o homem e a mulher não admitem, diante da iminência da morte, a possibilidade do desaparecimento de si mesmos, de modo que se pode pensar na existência de um desejo de eternidade, irreduzível à matéria, desejo esse que se insurge contra a morte, ao mesmo tempo, porém, que o ser humano não sabe o que pensar diante dela, cabendo à esperança cristã descortinar um novo horizonte, revelado por Deus, de comunhão eterna com ele e os irmãos (n. 18).

É exatamente após esse itinerário, que parte da criação do ser humano à imagem e semelhança de Deus e chega à afirmação da esperança cristã numa escatologia de comunhão e felicidade eterna, que se insere a reflexão conciliar sobre o ateísmo. A primeira pergunta que, portanto, se impõe ao leitor consiste em saber as razões dessa arquitetônica textual: os nn. 12-18 desenham um quadro onde estão presentes as origens e os fundamentos da existência humana juntamente com os elementos que caracterizam essa existência, para projetar, num horizonte escatológico, a esperança cristã da vida eterna. Isso pareceria bastante para se falar da dignidade humana, como é o escopo do capítulo I. Ora, que razão haveria para inserir, logo após esse quadro – o que, inclusive, acaba dando um certo efeito de pano de fundo –, a reflexão sobre o ateísmo?

Para responder a essa pergunta, é necessário, antes, observar: o Concílio, no capítulo I, embora pretenda falar da dignidade humana, não fornece uma definição direta do que seja essa dignidade. Em vez disso, delinea o quadro acima reproduzido, permitindo supor que, para caracterizar com menos impropriedade a dignidade humana – cuja essência, aliás, não deixa de

estar envolta no mistério que o ser humano é para si mesmo (cf. GS 12, § 1356) –, deve-se considerar esse quadro como um todo, ou seja, o quadro do drama humano marcado por sua origem e destinação divinas, mas não menos intensamente afetado por uma queda originária que lhe pode impedir sua plena realização. É, porém, mergulhado nesse mesmo drama que o ser humano pode encontrar a Deus, num exercício de liberdade que manifesta radicalmente toda a sua dignidade, pois que nada o obrigaria a isso; ao contrário, se há algo com aparência de necessidade para a vida humana, esse algo se refere à prisão de si mesmo, ao olhar dirigido apenas para o mundo, à obediência das más tendências. Porém, escapar a essa “necessidade”, saindo do mundo e ressurgindo para o encontro com Deus, eis a prova mais extraordinária da dignidade humana.

Dessa perspectiva, a concepção cristã da morte – que, embora não deixe de se manter envolta em mistério, descortina um horizonte de realização plena além-mundo –, permite entender que a adesão à esperança escatológica também consiste num ato de liberdade, concomitante à adesão a Cristo, que revela o verdadeiro sentido da vida e da morte. Se é assim, poder-se-ia arriscar dizer, numa palavra, que a dignidade da pessoa humana se manifesta por sua capacidade de escapar aos condicionamentos de sua existência material marcada de ambigüidades, para, em meio a essa mesma existência, encontrar a Deus, fundamento e fonte de todo sentido.

Com base nessa formulação, também parece possível arriscar uma hipótese de explicação para a arquitetura do texto: o que articula os nn. 12-18 com os nn. 19-22 da GS é ainda o acabamento do quadro da ontologia do ser humano desenhado acima, isto é, trata-se de levar a acabamento o discurso sobre a dignidade humana, no sentido de afirmar que é exercendo sua liberdade, em meio ao drama da sua existência, que homem e mulher podem dizer “não” a Deus.

A dignidade humana e o “não” a Deus

Ora, afirmar isso parece algo um tanto óbvio, afinal, não é difícil constatar que a negação de Deus resulta da possibilidade de lhe dizer “sim” ou “não”. Na verdade, uma análise das camadas mais profundas da significação dessa afirmação “óbvia” já bastaria para justificar a insistência sobre ela, afinal, a possibilidade de dizer “não” realça e põe em questão o sentido do dizer “sim”: quem não pode dizer “não” também não pode dizer “sim”.

Mas o que interessa notar, aqui, com a conclusão a que se chegou acima, é algo mais sutil, e refere-se ao fato de uma Constituição Pastoral, como é a GS, inserir a reflexão sobre o ateísmo num contexto de explícita referência à dignidade humana, como que afirmando, por conseguinte, que a possibilidade do ateísmo inscreve-se no universo dos elementos que compõem a

dignidade da pessoa humana. Essa última frase está formulada, aqui, propositalmente, com um grau elevado de generalidade, porque ela requer esclarecimentos que serão feitos no momento oportuno, mas o que importa dizer, por enquanto, é que tanto mais seremos capazes de perceber a importância dessa conclusão quanto mais tivermos em mente a novidade da visão apresentada pela Igreja, na GS, sobre o ateísmo, afinal, a tese da teologia neoescolástica, que marcou em grande parte o espírito eclesial nos anos pré-conciliares, associava ateísmo e culpa moral, negando a possibilidade de um ateísmo sem culpa, a longo prazo e para uma inteligência normalmente evoluída².

Na GS, ao contrário, a Igreja não apenas se afasta dessa visão míope, como ainda relativiza a culpa dos ateus (... *culpa expertes non sunt* – n. 19, § 1375) e faz os próprios crentes partilharem dessa culpa (*attamen et ipsi credentes quamdam de hoc responsabilitatem saepe ferunt* – *ibidem*). É muito significativo, nesse sentido, que ela, a Igreja, pretenda considerar em profundidade as causas do ateísmo e levar a sério as questões levantadas por ele (cf. n. 21, § 1379). É preciso notar que a própria possibilidade de salvação é estendida a todos, na GS, inclusive aos ateus, por um modo conhecido somente de Deus (cf. n. 22, § 1389).

Com essa atitude, pode-se dizer que a GS mantém certa continuidade com o pensamento de Pio IX³ e com a declaração do Santo Ofício de 08 de agosto de 1949⁴, a partir dos quais se deduz certo “otimismo salvífico” que ameniza a dureza do axioma *extra Ecclesiam nulla salus*, “nenhuma salvação fora da Igreja”, à medida que recorre a uma ignorância invencível e sem culpa ou a uma disposição interior que poderia significar já uma pertença à Igreja, mesmo que isso não se tenha dado historicamente. Entretanto, como indica Karl Rahner⁵, a GS trata explicitamente dos ateus e leva ao ultrapassamento de algumas interpretações antigas desse “otimismo salvífico”, as quais recorriam à analogia com o caso das crianças mortas sem Batismo, para explicar que os ateus, se fossem salvos, receberiam uma salvação “natural”, mas não a salvação sobrenatural.

O ateísmo

Essas observações permitem, pois, conhecer algumas das camadas mais profundas do sentido da reflexão sobre o ateísmo apresentada pela GS.

² Cf. K. RAHNER, “A doutrina do Vaticano II sobre o ateísmo. Tentativa de uma interpretação”, *Concilium* n. 3 (1967) 10.

³ Cf. PIO XI. Encyclica “Quanto conficiamur moerore”. In: H. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER, A. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 32ª ed. Barcelona: Herder, 1963, n. 2865.

⁴ Cf. Epistola Sancti Officii ad archiepiscopum Bostoniensem. In: H. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER, *op. cit.*, nn. 3866-3873.

⁵ Cf. K. RAHNER, *op. cit.*, p. 13.

Entretanto, uma pergunta ainda pode ser levantada: que tipo de relação se pode estabelecer entre ateísmo e dignidade humana? O concílio passou a falar do ateísmo no contexto da reflexão sobre a dignidade apenas para dizer que ele resulta de um ato de liberdade ou há algo mais sutil que subjaz à metodologia conciliar? Se for válida a primeira opção, então temos de considerar o ateísmo como uma das latências que compõem a dignidade humana? Seria próprio da dignidade humana poder negar a Deus? Antes, porém, de responder a essa questão, convém retomar os elementos essenciais da reflexão conciliar sobre o ateísmo.

O Concílio inicia a reflexão sobre o ateísmo lembrando seu pressuposto essencial, o de afirmar Deus como fundamento de toda existência. Em linguagem religiosa, para falar do caso do ser humano, ele “existe, foi criado e vive porque Deus o ama” (n. 19, § 1373). Em seguida, passa a falar que, atualmente, são muitos os que não consideram essa relação íntima e vital com Deus ou a rejeitam explicitamente. Ora, dado esse pressuposto, poderíamos incluir na extensão de um conceito como “ateísmo” toda desconsideração ou rejeição de Deus como fundamento, mas o Concílio é mais prudente e declara, no § 1374, que “a palavra ateísmo designa fenômenos muito diversos”, inibindo, assim, toda tentativa redutora de compreensão que não leve em conta a complexidade de fenômenos como: (a) a mera e gratuita negação de Deus; (b) a reputação como impossível o falar de Deus; (c) a afirmação de que a “idéia” de Deus não faz sentido; (d) a recusa de uma verdade absoluta⁶; (e) a exaltação do ser humano que associa a fé a uma fraqueza; (f) a negação de um Deus fabricado pela própria imaginação dos ditos ateus, mas que nada tem que ver com o Deus do Evangelho; (g) o indiferentismo; (h) a revolta contra o mal no mundo, argumento usado para negar a existência de um Deus bom; (i) a revolta contra o endeusamento de determinados bens humanos; (j) o contexto moderno, que dificulta o acesso a Deus.

Essas diferentes indicações provam a dificuldade em se falar do ateísmo e são elas que também parecem estar na base da afirmação nuançada a respeito da culpa dos ateus (n. 19, § 1375): “É claro que não deixa de ter culpa quem, contrariando sua própria consciência, afasta voluntariamente Deus do coração e procura evitar as questões religiosas.”⁷. Ora, os fiéis também podem ter alguma responsabilidade nisso, afinal, podem ter negligenciado a educação da fé e a exposição da doutrina, e podem ter cometido falhas graves, tanto morais como sociais, acabando por obscurecer a verdadeira face de Deus e da religião. Com base nisso, o Concílio afirma: “Consi-

⁶ Com essas duas últimas atitudes (c) e (d), o Concílio tinha possivelmente no horizonte uma certa mentalidade positivista e logicista, que começava a se fortalecer na Europa e nos Estados Unidos, segundo a qual somente os enunciados de ciência seriam dotados de significação e passíveis de receber um valor de verdade.

⁷ Tradução de Francisco Catão. In: VATICANO II. *Mensagens, discursos, documentos*. Trad. de Francisco Catão. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 483. Todas as citações do Vaticano II feitas nesse texto são extraídas dessa edição, salvo quando houver outra fonte explícita.

derado, pois, no seu conjunto, o ateísmo não é um mal de raiz, mas uma consequência de causas muito adversas, inclusive da reação crítica, até certo ponto justificável, contra a religião, e até mesmo, em certas regiões, contra o cristianismo.” (n. 19, § 1375)⁸.

Nota-se, pois, que muitas das manifestações de ateísmo resultam de uma dificuldade para crer (veja-se a questão do mal) ou de uma ilusão cientificista ou mesmo de um indiferentismo apático, mas dificilmente essas formas de ateísmo implicam uma refutação consciente de Deus como fundamento da existência. Haveria, porém, uma forma que parece tocar justamente na questão do fundamento e recusa qualquer tipo de dependência existencial, seja ontológica seja moral. Essa tendência, que poderíamos chamar de “existencialista”, pretende que a liberdade seja um fim em si mesma e que o ser humano é o único artífice de sua própria história. A esse ateísmo sistemático, que não é tão isento de culpa como parecem ser aquelas formas de ateísmo elencadas no n. 19, a GS dedica um número específico, o n. 20, § 1376, em que ela trata ainda de uma outra forma de ateísmo sistemático, que também se poderia chamar de inspiração “existencialista” por extrair o absoluto de Deus da raiz da existência, embora não negue a existência de um outro absoluto no campo da prática, o absoluto da sociedade igualitária, pois, para essa forma de ateísmo, a libertação humana consiste em sua libertação econômica e social. A religião, entretanto, segundo essa tendência, deve ser banida do horizonte humano, porque aponta para uma vida após a morte, desviando a atenção do homem e desfocando-a da história para o céu: tratar-se-ia, portanto, de um meio de alienação (cf. n. 20, § 1377)⁹.

Duas formas fundamentais de ateísmo

Para entender o que a Constituição Pastoral escreveu até aqui, parece necessário destacar duas frases, uma do número 19, e outra do número 20. No número 19, após haver relativizado a culpa dos ateus, diz o texto que “considerado no seu conjunto, o ateísmo não é um mal de raiz” (*Atheismus enim, integre consideratus, non est quid originarium...* – cf. § 1375), mas, após falar das tendências do ateísmo sistemático, declara o texto: “E pensam que isto [a afirmação de que o homem é o artífice de sua própria história] é incompatível com o reconhecimento de um Senhor, autor e fim de todas as coisas; ou que, pelo menos, torna tal afirmação plenamente supérflua” (§ 1376)¹⁰. Essas duas afirmações parecem operar uma divisão na classificação

⁸ *Idem, ibidem.*

⁹ Não se pode negar a reminiscência marxista dessa referência, principalmente quando o texto menciona uma chegada ao poder acompanhada da perseguição à religião e do ensino do ateísmo aos jovens.

¹⁰ VATICANO II. *Gaudium et Spes*. Tradução portuguesa. São Paulo: Paulinas, 1966, p. 26. (Coleção “A voz do papa”).

das formas de ateísmo: aquelas que não chegam a constituir uma teoria sobre o fundamento da existência, mas reduzem-se a uma negação “prática” da existência de Deus, e aquelas que procuram atacar a possibilidade de compreensão do real como dependente de um fundamento absoluto. É claro que, para o Concílio, trata-se de uma ilusão querer conceber o homem e o mundo como autônomos, e esse ateísmo de tipo “existencialista” parece tanto mais grave quanto mais se esforça por apresentar um discurso que afaste a possibilidade de um fundamento absoluto para a existência.

Aqui cabe uma distinção: no dizer da Igreja, as formas de ateísmo elencadas no n. 19 referem-se a um ateísmo que contraria a consciência dos indivíduos que se proclamam ateus, isto é, eles seguem sua consciência, aquela mesma cuja dignidade a Igreja exaltava no n. 16, mas, por circunstâncias muito diversas, acabam por proclamar-se ateus. Ao seguir, porém, sua consciência, essas pessoas ditas atéias não deixam de manter-se fiéis a Deus como fundamento de toda existência, de todo ato de conhecimento e de toda escolha da vontade. Ao dizer, no n. 19, que a pessoa humana “existe, foi criada e vive porque Deus a ama” (§ 1373), a GS declara esse fundamento absoluto do ato de existir, de conhecer e de querer. Assim, descobrindo, no fundo da consciência, uma lei que ele não estabeleceu (cf. GS n. 16), julgando-a válida e seguindo-a, o homem, ainda que de maneira pré-crítica, ou seja, de forma irrefletida, acaba por confirmar o Ser absoluto de Deus como fundamento. Em outras palavras, embora alguns ateus neguem verbalmente a existência de Deus, seus atos, entretanto, mostram-se radicados no absoluto de Deus.

O segundo tipo de ateísmo, porém – aquele ao qual se dedica o número 20 da GS (as tendências “existencialistas” do humanismo ateu e do “marxismo”) –, mostra-se mais articulado enquanto forma de negação de Deus porque pretende atingir exatamente essa dimensão profunda em que se situa o fundamento absoluto do Ser: são explicações que recusam qualquer sentido absoluto para a existência e que, na contrapartida, apelam mesmo para um caráter “absurdo” da existência. Essas interpretações pretendem que sua fala chegue à essência mesma do existir e, por isso, toque naquilo que a religião e a metafísica atribuem a Deus – no seu dizer, não há Deus, não há fundamento; o homem e o mundo se fazem, criando suas próprias possibilidades.

O que pretendem os padres conciliares, porém, é insistir em outra direção: o homem, como ser finito, possui fundamentalmente dois atos que o caracterizam, o ato de conhecer e o ato de fazer escolhas morais (o querer). Por ser espírito, ele manifesta a força de estender-se acima do mundo, de cuja natureza ele também participa, por ser corpo (cf. GS, n. 14); dito de outra maneira, o homem, como corpo, entra no mundo e tem acesso à realidade acessível à sua experiência imediata (a realidade sensível), mas, como espírito, o homem pode transcender o mundo e interrogar-se sobre o ser, sobre o que é que faz a existência ser como ela é e não diferentemente. Mas, se o

homem pode interrogar-se sobre o ser, então o ser pode ser conhecido – do contrário, a pergunta sobre o ser seria impossível, quando, na realidade, conforme atesta a experiência humana, ela não só não é impossível, como implica já alguma forma de conhecimento que lhe permite impor-se ao menos como pergunta. Se é assim, então “ser” e “verdadeiro” (isto é, ser e cognoscibilidade) são intercambiáveis e o ser como tal, no limite, é ser-em-si, ou seja, autoconsciência, de onde poder-se dizer que o ser e o homem são orientados um para o outro. Como o ser é uma realidade indivisível, o conhecimento de um determinado objeto comporta o conhecimento do ser em sua totalidade. Assim, se o homem se põe a pergunta sobre o ser, isso é um sinal de que ele não possui todo o ser, mas, sendo um espírito no mundo, ou seja, sendo também matéria, ele está impedido de identificar-se com o ser, embora seja pela mesma matéria que ele entra em contato com o mundo externo.

Daí ser possível concluir que o espírito é coextensivo com a totalidade do ser, e que em tudo o que pensamos também pensamos a questão do ser: em tudo o que conhecemos ou queremos também conhecemos ou queremos, implicitamente, o ser. O conhecimento de objetos exteriores seria, assim, a dimensão explícita do conhecimento, mas há, aí, uma dimensão implícita, que é o conhecimento do ser. Para usar declaradamente a linguagem de Karl Rahner, o conhecimento de objetos (tudo aquilo que é considerado exterior à consciência) é um conhecimento categorial, enquanto o conhecimento que o sujeito do conhecimento tem de seu ato de conhecer (e, portanto, de si mesmo, enquanto cognoscente) é um conhecimento transcendental.

Com base nesse esclarecimento, podemos ver que todo ato de conhecimento e toda escolha moral implicam conhecimento do ser e escolha do ser; implicam, portanto, algum conhecimento de Deus e alguma escolha por Deus: como seres finitos, não poderíamos ser o fundamento de nossa própria existência e de nosso próprio querer, ambos abertos à totalidade do real. Mas nem sempre temos consciência dessa dimensão implícita de nossos atos de conhecer e desejar, assim como quando agimos e pensamos com lógica, no cotidiano, mas nem por isso temos consciência da lógica silogística de Aristóteles ou da lógica contemporânea. Assim, podemos conhecer e desejar, visando sempre o objeto de conhecimento e de desejo, mas sem trazer à consciência o fundamento de nosso ato de conhecer e de desejar, o que, porém, não anula a bipolaridade existente entre o sujeito que conhece ou deseja (e que pode conhecer-se por meio de seu ato) e o seu ato de conhecer ou desejar.

No caso das duas formas de ateísmo, parece possível compreender a distinção operada pelo Concílio: aquelas formas reunidas no n. 19 seguem naturalmente uma “lógica” transcendental, negando porém a existência de Deus no âmbito do conhecimento categorial, ou seja, a existência concreta dessas atitudes ditas atéias remete, por suas configurações, a um fundamento absoluto, mesmo que os seus representantes não se ponham a pensar sobre

isso (possuem, portanto, algum conhecimento e algum desejo de Deus), mas negam a existência de Deus no nível das afirmações, no nível do objeto de conhecimento, da moral, do objeto de desejo etc. Como diz a GS, as razões dessa negação podem ser variadas, e inclusive a civilização moderna dificulta a crença expressa em Deus (n. 19, § 1374) – tais razões, muitas vezes, não passam de equívocos, mas nunca chegam a constituir um mal de raiz. Já aquelas formas reunidas no n. 20 (ditas de caráter mais “existencialista”) são tão mais graves quanto mais tentam negar essa dimensão transcendental da existência, para encontrar, deliberadamente, outra forma de explicá-la, sem recurso a qualquer forma de absoluto. Trata-se de uma tentativa de negação não apenas no nível do discurso sobre Deus (como seria o caso da primeira forma) ou no nível da interpretação que se dá para o fundamento da existência, mas de uma tentativa em liberdade (implicando, portanto, consciência e vontade) de negar a existência mesma desse fundamento; no limite, a tentativa em liberdade de atingir o próprio Deus como fundamento.

Para falar em termos de culpa e responsabilidade, pode-se entender que o Concílio tenha relativizado a culpa do ateísmo e desabonado a antiga tese segundo a qual não há possibilidade de haver sem culpa um ateísmo positivo, a longo prazo e para uma inteligência normalmente desenvolvida. Assim, a culpa da primeira forma de ateísmo indicada acima é bem menor do que a da segunda. Dessa perspectiva, parece mesmo possível dizer que, a rigor, a segunda forma implicaria na impossibilidade de salvação, dado o fechamento deliberado a Deus.

Ateísmo e dignidade humana

Tem-se, agora, condição de retomar a pergunta feita acima, sobre o porquê de o Concílio abordar o tema do ateísmo logo em seguida àquele quadro que retratava o drama da existência humana, drama esse que se apresenta como a ocasião privilegiada para se manifestar a dignidade da pessoa humana, a qual, sem coação interna ou externa, pode chegar a Deus.

Não se trata de dizer que essa arquetípica se deve ao fato de o ateísmo resultar das possibilidades de escolha inerentes à dignidade, pois, então, criar-se-ia o problema de explicar como pode fazer parte da dignidade humana a possibilidade de negar o seu próprio fundamento, que é Deus: se Deus fez a obra da criação para que a criatura o ame e se realize nele, como seria possível que a dignidade da criatura se constituísse da possibilidade de dizer “não” a ele? É evidente que uma postura ateísta resulta do mesmo movimento livre que pode resultar na comunhão com Deus, mas trata-se de ver que a negação de Deus não pode consistir numa das latências da dignidade; pelo contrário, ela representa um obstáculo à plena consecução e manifestação dessa dignidade, pois que inviabiliza a comunhão com

Deus. É assim que o tema do ateísmo se articula com o tema da dignidade humana. Aliás, a frase que opera a passagem do número 18 ao número 19 da GS afirma explicitamente: “A expressão máxima da dignidade humana é a vocação à comunhão com Deus.” O mistério da morte, dessa perspectiva, ganha novo significado, e revela sua relação direta com o mistério da própria vida presente do homem, fornecendo-lhe um sentido novo, embora algumas formas de ateísmo, passando ao longe do sentido escatológico da existência, acusem de alienação esse tipo de pensamento.

Assim, não se deve pensar simplesmente que é da dignidade humana o negar a Deus. Não há dúvida de que, em consciência e exercendo sua dignidade, o homem é um ser que pode negar a Deus, mas a negação, em si, não pode ser considerada algo bom. Além disso, as próprias razões do ateísmo, muitas vezes, podem ser circunstanciais, e, quando o são, não afetam aquele conhecimento implícito do ser, presente em todo ato espiritual. O ateísmo pode nascer de uma incompreensão daquele quadro desenhado pela GS, nos nn. 12-18, para declarar a dignidade humana, mas, então, nota-se que não se trata, necessariamente, de uma negação de Deus como fundamento, e sim, possivelmente, de uma negação da mensagem religiosa explícita. No limite, o ateísmo pode nascer de uma incompreensão do que significa “Deus”. O ateu nem sempre se dá conta de que há dois níveis no falar de Deus: um primeiro, em que se aponta para uma realidade fundamental, atemática, silenciosa; um segundo, em que se empregam expressões para falar daquela realidade fundamental, como se se tratasse de uma realidade objetivada. Na linguagem de Rahner, “o conhecimento de Deus permanece a objetivação, sob a forma de conceitos e frases, da referência do espírito ao ser absoluto, desde sempre dada pela transcendentalidade espiritual do homem”¹¹. Assim, a negação do ateu pode situar-se no nível da expressão, não propriamente no fundamento. Daí a gravidade do ateísmo que procura atacar a essência mesma da existência, para além da sua expressão lingüística.

Cristo, a Igreja e o ateísmo

O n. 21 da GS trata, então, da relação entre a Igreja e o ateísmo, afirmando, fundamentalmente, que o reconhecimento de Deus é, precisamente, o fundamento da máxima dignidade humana (§ 1380). O teor dessa afirmação pode ser vislumbrado a partir das distinções operadas acima, mas vale lembrar que a Igreja, ao dizê-lo, está convencida de uma verdade antropológica, a de que somente Deus pode esclarecer o mistério que o ser humano é para si mesmo, principalmente levando em conta os limites de sua percepção, ou, se se quiser, a finitude do conhecimento humano (§§ 1381 e 1384).

¹¹ K. RAHNER, *op. cit.*, p. 18.

Dessa perspectiva, no dizer dos padres conciliares, o remédio do ateísmo deve vir da Igreja, a comunidade dos que crêem, por meio da exposição adequada da doutrina e pela prática da vida que se espera dos fiéis. Num contexto de diálogo com o ateísmo (cf. §§ 1379 e 1383), a Igreja deve deixar-se conduzir pelo Espírito Santo, a fim de tornar visíveis Deus Pai e seu Filho encarnado (§ 1382), inclusive convidando os próprios ateus a também considerarem, de coração aberto, o Evangelho de Cristo (§ 1383).

Nesse dinamismo, Cristo se apresenta como o acontecimento mais propício para a condução da humanidade à sua máxima dignidade. É ele que ilumina as raízes do mistério humano e manifesta aos seres humanos o que é o ser humano e a sublimidade da sua vocação (§ 1385). Se o homem contém a referência ilimitada do espírito ao Ser, Cristo é quem lhe revela o Ser em plenitude, permitindo-lhe exprimir em palavras e ações a fé que se radica naquela abertura transcendental. Pelo mistério da salvação, oferecendo-se ao Pai num gesto de amor, Cristo tornou possível à humanidade uma vida nova, a vida no Espírito, verdadeira salvação (§§ 1387-1390). Ao afirmar isso, o Concílio declara a amplitude infinita do mistério da salvação de Cristo, que, no limite, poder-se-ia dizer que se confunde com o próprio mistério de Deus: a graça da vida nova não vale apenas para os fiéis, “mas todos os homens de boa vontade, em cujos corações atua a graça, de maneira invisível” (§ 1389). É certo que não se pode reduzir a presença da graça no íntimo do indivíduo a uma compreensão simplista que a associe inteiramente àquela abertura irrestrita do espírito ao Ser, mas essa abertura nos permite vislumbrar, de algum modo, o teor de uma afirmação como essa, feita pelo Concílio. O mistério pascal de Cristo, o conjunto de sua vida, morte e ressurreição, atinge a todos os seres humanos, no Espírito Santo, ou seja, o Espírito oferece a todos a possibilidade de se associarem ao mistério pascal, de maneira conhecida somente por Deus (§ 1389).

Aqui se toca num ponto muito importante, pois, ao falar do testemunho dos cristãos e ao declarar sua convicção de que o homem não é presa do desespero, mas destinatário de uma mensagem de vida nova, no Espírito de Cristo, a Igreja aponta para uma relação profunda entre testemunho e vida no Espírito, vida prática e santidade, ou seja, permite entender que a melhor maneira de dialogar com o ateísmo é o testemunho de uma vida em Deus, acompanhada de um ensino adequado da doutrina. Se é assim, pode-se pensar no papel fundamental de um anúncio mistagógico do mistério de Deus, isto é, num anúncio fundamentado numa experiência pessoal, que, por sua vez, se constitua em ocasião para que uma experiência semelhante se dê na vida daquele que recebe o anúncio. Isso certamente é mais convincente do que um discurso apologético ou catequético que pretenda incutir argumentos racionais no ouvinte, à semelhança de provas da existência de Deus.

O ideal de testemunho parece estar num tipo de vida que, enraizada na prática da caridade, consiga tornar visível a presença de Deus, de modo a

levar o interlocutor a perceber essa presença, certamente auxiliado pela linguagem religiosa da revelação, mas indo a fundo e chegando àquela presença mais íntima a nós do que nós mesmos, o Deus que fica no silêncio, anterior a toda tematização conceitual, firme porque fundamento.

Conclusão

Para concluir, parece válido pensar no porquê da pertinência do título dessa reflexão: se se trata de abordar o tema do ateísmo e o testemunho cristão, por que chamá-la de “a questão de Deus”?

Ora, se há algo certo em meio a todo esse itinerário, ele se refere ao modo variado como se pode falar de Deus. Assim, por exemplo, um ateu, ao negar a existência de Deus, pode ou não estar pensando precisamente em Deus. E, esclarecido o desdobramento proposital, há o Deus da interioridade – o Deus do silêncio – e o Deus da linguagem, nem sempre distinguidos pelos próprios fiéis. Assim, ao dizer que Deus é o fundamento de todas as coisas e a única solução para o enigma da existência humana, a Igreja pressupõe certa uniformidade na concepção de Deus. Ora, se há uma tarefa a que a reflexão sobre o ateísmo obriga os fiéis, essa tarefa consiste em interrogar-se constantemente sobre o que é que se pensa quando se diz “Deus”.

Juvenal Savian Filho é Bacharel em Teologia, Mestre (2000) e doutor em Filosofia com a tese “A metafísica do ser em Boécio” (Universidade de São Paulo, 2005). Foi estagiário do Centre d’Histoire des Sciences et des Philosophies Arabes et Médiévales do Centre Nationale de Recherches Scientifiques – Université de Paris VII (Paris), de novembro de 2004 a julho de 2005. Publicou: *O toque do Inefável*: apontamentos sobre a experiência de Deus em Edith Stein, Bauru: EDUSC, 2000; *Escritos (Opuscula Sacra) de Boécio*: tradução, estudos e notas de Juvenal Savian Filho, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Endereço: Rua Francisco Sampaio, 658
17205-050 Jaú – SP