

REVISTA BATISTA PIONEIRA

BÍBLIA ▪ TEOLOGIA ▪ PRÁTICA

ONLINE ISSN 2316-686X - IMPRESSO ISSN 2316-462X

Vol. 8 ▪ n. 1 ▪ Julho | 2019

A DISTÂNCIA DE DEUS: ENSAIO SOBRE A RELAÇÃO DOS CONCEITOS DE DEUS OTIOSUS E “MORTE DE DEUS”

The distance of God: essay on the relationship of the concepts of God Otiosus and “Death of God”

Dr^{ando} Willibaldo Ruppenthal Neto¹

Henrique Dias Pereira²

RESUMO

O conceito em história das religiões de *deus otiosus*, que se refere a uma relação distanciada entre um povo e o Deus Supremo do panteão, possui similitudes com o conceito de *morte de Deus* surgido no contexto ocidental contemporâneo, mais especificamente na Teologia da morte de Deus. Apesar das diferenças por serem conceitos de contextos diferentes – politeísta e cristão – suas semelhanças podem servir de esclarecimento para a compreensão dos mesmos.

Palavras-chaves: Deus otiosus. Morte de Deus. Teologia da morte de

¹O autor é Doutorando em História (UFPR). Mestre e graduado em História (UFPR). Membro discente do NEMED/UFPR. Bacharel em Teologia (FABAPAR). Professor da FABAPAR. E-mail: willibaldoneto@hotmail.com

²O e-mail de contato do coautor é: henriquedias.hdp@gmail.com

Deus.

ABSTRACT

The concept from history of religions of *deus otiosus* that refers to a withdrawn relation between the people and the High God of the pantheon have similarities with the concept of death of God that appeared in the western contemporary context, especially in Death of God theology. Besides the differences because the different contexts – polytheistic and Christian – their similarities can help in the understanding of them.

Keywords: Deus otiosus. Death of God. Death of God theology.

INTRODUÇÃO

*Mas ai! Sem Deus esta nossa geração
perambula na noite e como que reside no inferno.*

Hölderlin³

Os estudos teológicos muitas vezes tendem a se distanciar dos estudos de história das religiões, na tentativa de proteger-se de comparações do cristianismo com outras religiões, a fim de deixar a especificidade deste sempre imaculada, mantida na sua ideia de novidade da “boa nova” (*Evangelho*) que sempre carrega consigo – mesmo em um mundo pós-cristão como o atual. Na verdade, o conhecimento de algo sempre se dá na comparação deste ‘algo’ com outro ‘algo’ análogo, evidenciando-se suas semelhanças e diferenças e assim definindo o objeto estudado. Sendo assim, o estudo das demais religiões fornece ao cristão uma compreensão mais aprofundada do próprio cristianismo.

Muitos teólogos compreenderam esta necessidade de estudo das religiões, aplicando às teologias bíblica e histórica métodos de comparação com religiões do contexto bíblico ou mesmo apontando elementos de outras religiões na formação do judaísmo e cristianismo, tais como fizeram Hans *Walter Wolff*⁴ e

³ HÖLDERLIN apud BUBER, Martin. **Eclipse de Deus**: considerações sobre a relação entre religião e filosofia. Campinas: Verus, 2007, p. 24.

⁴ Hans Walter Wolff, teólogo alemão, discípulo de Gerhard von Rad, foi um importante estudioso do Antigo Testamento, que dentre outros contribuiu na percepção da construção da religião judaica – o próprio Antigo Testamento apresenta elementos que indicam uma construção de ideias religiosas a partir de outras religiões (pagãs). Obviamente tais estudos não começaram com Wolff, mas encontram neste autor uma organização digna de menção. Hoje as pesquisas se aprofundaram, encontrando em outros autores, como Mark S. Smith, uma nova expressão.

Rudolf Bultmann⁵. Outros teólogos têm ampliado as relações e diálogos entre a teologia e a mitologia e o estudo da história das religiões pela análise de elementos gerais das religiões: Rudolf Otto destacou os aspectos irracionais na noção do divino das religiões⁶ e Paul Ricoeur buscou dialogar a hermenêutica com o estudo da linguagem mitológica⁷, para citar apenas dois exemplos.

Um conceito pouco trabalhado na teologia e que poderia ser melhor utilizado é o de *deus otiosus*, desenvolvido pela história das religiões, podendo mesmo servir para a compreensão da moderna situação de “morte de Deus”. Para se compreender tal relação, porém, é necessário antes compreender-se alguns elementos das religiões, como a distinção geral entre o divino e o humano.

1. O DIVINO E O HUMANO

A separação entre homens e deuses é uma das definições principais das religiões, separando e criando os limites entre o sagrado e o profano, o divino e o humano. Na Grécia Antiga, o símbolo principal de tal separação era o sacrifício, cujo mito de Prometeu estabelece a distinção primordial dos mortais e imortais. O sacrifício é, portanto, tanto o meio de conexão dos homens com os deuses, quanto o símbolo da distância entre estes. Como bem afirmou Jean-Pierre Vernant, “no próprio rito que visa reunir os deuses e os homens, o sacrifício consagra a distância intransponível que doravante os separa”.⁸ Ao lado do sacrifício, havia entre os gregos a famosa máxima do oráculo de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo”, que diferente da interpretação que lhe dará posteriormente Sócrates⁹, tinha o sentido dos homens compreenderem não serem deuses, mas estarem simplesmente onde Zeus lhes colocou, “entre os

⁵ A famosa proposta de *demitologização* de Bultmann baseia-se em sua tese de que o Novo Testamento apresenta elementos mitológicos, especialmente provenientes de uma influência gnóstica, que devem ser reformulados para a compreensão de nosso tempo. Seus estudos se centraram, portanto, em grande parte na busca das influências gnósticas sobre o cristianismo.

⁶ OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

⁷ Cf. por exemplo: RICOEUR, Paul. “Mito – a interpretação filosófica”, In: VV. AA. **Grécia e mito**. Tradução de Leonor Rocha Vieira. Lisboa: Gradiva, 1988. p. 9-40.

⁸ VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia antiga**. Tradução de Joana Angélica d’Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 66.

⁹ “Para o Sócrates de Platão, que retoma a frase a seu modo, ela quer dizer: conhece o deus que, em ti, és tu mesmo. Esforça-te por te tornares, tanto quanto possível, semelhante ao deus” (VERNANT, 2006, p. 88). É interessante também conferir o conceito de “deus momentâneo”, ou *daímon*, de Hermann Usener, usado por Ernest Cassirer. Cf. CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito**. Tradução de J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 1972.

animais e os deuses”.¹⁰

A mesma separação entre deuses e homens é feita posteriormente em outro contexto da Grécia antiga, por Heráclito, segundo o qual “o homem toma por justas umas coisas e por injustas outras; para o deus, tudo é belo, bom e justo”.¹¹ Porém, outros povos de religiões bastante diferentes também possuem expressões desta mesma separação, tais como os *Fang* da África equatorial, que expressam a ideia da seguinte forma: “Deus (Nzame) está no alto, o homem embaixo. Deus é Deus, o homem é homem. Cada qual em seu lugar, cada qual em sua casa”.¹²

Certamente há elementos no homem, tais como a racionalidade, que são uma demonstração de sua proximidade *por semelhança* com Deus¹³, mas há também a proximidade por acesso, que se dá no cristianismo através da piedade e da relação com o Filho de Deus, porém, “quando distinguimos a proximidade por semelhança da proximidade por acesso, vemos que elas não coincidem necessariamente. Podem coincidir ou não”.¹⁴ Ou seja, a razão pode não coincidir com a Revelação. É Deus quem “se dá a conhecer”, como mostram as histórias bíblicas: “o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano”.¹⁵

2. O CONCEITO DE *DEUS OTIOSUS*

Em geral, pensa-se que se levando a separação entre deuses e homens ao extremo, surge a ideia do *deus otiosus*, ou seja, a ideia de um Deus supremo distante e alheio aos homens. Nos estudos de antropologia e etnologia, a identificação em diversas religiões pelo mundo tendo um afastamento em relação ao “Deus Supremo” levou à construção do conceito de *deus otiosus*, ou “Deus Supremo afastado” (*withdrawn High God*), deus remotus, deus absconditus. Em geral, tais divindades vão perdendo sua proximidade com

¹⁰ VERNANT, 2006, p. 66.

¹¹ HERÁCLITO apud GALIMBERTI, Umberto. **Rastros do sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado.** Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2003, p. 160.

¹² ELIADE, Mircea. **Mito e realidade.** Tradução de Paola Civelli. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 1994, p. 89.

¹³ LEWIS, C. S. **Os quatro amores.** São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 6.

¹⁴ LEWIS, C. S. 2005, p. 7.

¹⁵ ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano.** Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 17.

os homens e “aos poucos, o lugar deles é tomado por outras figuras divinas: os Antepassados míticos, as Deusas-Mães, os Deuses fecundadores, etc”.¹⁶

Por ser um deus demasiado santo, demasiado abstrato ou ainda por outros motivos, as relações com o Deus Supremo diminuem quando este começa a se tornar *deus otiosus*. Os casos de *dei otiosi* apresentam orações direcionadas para outros deuses ou mesmo para os espíritos, enquanto que o Deus Supremo “é, não obstante, invocado como último recurso, em épocas de calamidade”.¹⁷

Há diversos exemplos de *dei otiosi* relatados pelos estudiosos de antropologia. Entre os Selk’nam da Terra do Fogo, seu Deus Supremo, o “Habitante do Céu”, não só é onipotente como onisciente, mas vive isolado dos homens e das questões mundanas, não tendo imagens nem sacerdotes, e sendo apenas dirigido em prece em casos de enfermidade.¹⁸ Há ainda vários outros exemplos semelhantes:

Retirado para o Céu, Ndyambi, o deus supremo dos Hererós, abandonou a humanidade e as divindades inferiores. “Por que iríamos oferecer-lhe sacrifícios? – explica um indígena – Nada temos a temer por parte dele, pois, ao contrário dos nossos mortos, não nos causa nenhum mal”. O Ente Supremo dos Tumbukas é grande demais “para interessar-se pelas questões ordinárias dos homens”. Dzingbé (“o Pai Universal”) dos Ewé só é invocado durante as secas: “Ó céu, a quem devemos graças, grande é a seca; faz com que chova, que a terra se refresque e que os campos prosperem!” O distanciamento e o desinteresse do Ente Supremo são admiravelmente expressos num adágio dos Gyriamas da África Oriental, que assim descrevem o seu Deus: “Mulugu (Deus) está no alto, meus manes estão embaixo!” Os Bantos dizem: “Deus, depois de haver criado o homem, não se preocupa mais com ele”. E os Negrilhos repetem: “Deus se distanciou de nós”.¹⁹

¹⁶ ELIADE, 1995, p. 103. É possível que a tese de Sir. E. Wallis-Budge quanto ao “Deus único” egípcio possa fundamentar-se na perspectiva do *deus otiosus*: segundo este autor, os egípcios adoraram um Deus único, Neter, antes da crença e adoração politeísta em diversos deuses (*neteru*), sendo que mesmo estes devem ser compreendidos como derivados de formas ou manifestações deste deus supremo, modelado e figurado, por exemplo, em Rá, o Deus-Sol, que “tornou-se o modelo e símbolo visível de Deus” (WALLIS-BUDGE, E. A). **As ideias dos egípcios sobre a vida futura**. Tradução de Vera Maria de Carvalho. São Paulo: Madras, 2004, p. 31).

¹⁷ ELIADE, 1994, p. 87.

¹⁸ ELIADE, 1994, p. 87.

¹⁹ ELIADE, 1994, p. 87-88.

O conceito de *deus otiosus* trabalha sobre duas ideias implícitas: primeiramente, deve tratar-se de uma sociedade com religião politeísta; em segundo lugar, deve haver um Deus Supremo no topo da hierarquia divina, mas distante dos fenômenos da vida das pessoas.²⁰ Mas não será possível um “afastamento” semelhante da divindade dentro de uma religião monoteísta como o Cristianismo? Possivelmente, a ideia politeísta do deus otiosus pode ser identificada com a ideia cristã da “morte de Deus”, mas faz-se necessário compreender este segundo conceito para uma análise mais detalhada da questão.

3. A “MORTE DE DEUS”

A frase “Deus está morto” (alemão: *Gott ist tot*) ficou conhecida²¹ junto ao nome de Friedrich Nietzsche²², filósofo alemão do século XIX, porém, para além de uma expressão de revolta deste filósofo, podemos compreendê-la como a expressão de um sentimento religioso que vai para além deste indivíduo, refletindo o espírito de uma época.²³

Martin Heidegger definiu a ideia da morte de Deus de Nietzsche da seguinte forma: não seria apenas uma revolta ateuísta, mas, como bem explica Paulo Sérgio de Jesus Costa, “refere-se antes ao fim da distinção platônica entre o sensível e o supra-sensível”.²⁴ Assim entende-se a fala do louco em *A gaia*

²⁰ ONYEKA NWANUNOBI, C. “The Deus Otiosus Concept in Traditional Igbo Religion: an examination through Transactional Analysis”. *Anthropos*, Bd. 79, H. 1/3, 1984. p. 147.

²¹ Antes de Nietzsche, a frase já era bastante utilizada por Hegel, que a havia tomado de um hino luterano da sexta-feira santa, dando-lhe o sentido de necessidade da morte de um elemento representativo para surgimento do conceito, ou em suas palavras, “um ídolo deve morrer para que nasça um símbolo” (HEGEL apud RICOEUR, 1988, p. 36). Como bem lembra Martin Buber, a frase também é de Hegel, que “no tratado ‘Glauben und Wissen’, de 1802, quis mostrar, com as palavras ‘Deus mesmo está morto’, a essência do sentimento ‘sobre o qual se baseia a religião do novo tempo’” (BUBER, 2007, p. 23, nota 1).

²² A afirmação da morte de Deus de Nietzsche ficou especialmente famosa pela passagem do *Assim falava Zaratustra*: “Noutros tempos, blasfemar contra Deus era a maior das blasfêmias; mas Deus morreu, e com ele morreram tais blasfêmias. Agora, o mais espantoso é blasfemar da terra, e ter em maior conta as entranhas do impenetrável do que o sentido da terra” (NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*: livro para toda a gente e para ninguém. Trad. José Mendes de Souza. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012b, p. 22).

²³ A frase de Jean-Paul Sartre é ainda mais enfática quanto ao valor do tempo presente nesta situação: “Ele está morto, ele nos falou e agora se cala; o que ainda tocamos é apenas seu cadáver” (SARTRE apud BUBER, 2007, p. 62). Deus fica em silêncio para que o homem fale, para que use sua liberdade criadora, e expresse a única verdade, segundo Sartre, já que “não existe nenhum outro universo a não ser o humano, o universo da subjetividade humana” (SARTRE apud BUBER, 2007, p. 63).

²⁴ COSTA, Paulo Sérgio de Jesus. “Notas sobre Nietzsche e a religião: o tipo Jesus como Príncipe

ciência (§ 125) de um modo específico: “Matamo-lo... vocês e eu! Somos nós, nós todos, que somos seus assassinos! (...) Que fizemos quando desprendemos a corrente que ligava esta terra ao sol? (...) Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matamos!”²⁵ Como o matamos? Por que o matamos? Em sacrifício ao nada: “Sacrificar a Deus pelo ‘nada’, este paradójico mistério, de uma extrema crueldade, está reservado à geração que vem e todos nós já a percebemos”.²⁶

Nietzsche expressa, portanto, a quebra da relação entre o homem e Deus, na troca deste por uma total transcendência que deve não mais ser definida como “Deus” mas como “nada”. Mas por que chamar este ainda de Deus e afirmar que morreu? Como bem disse Mircea Eliade, “Mesmo quando seu nome ainda é lembrado, o fato de Deus estar tão distante justifica todo tipo de negligência, senão de indiferença total”.²⁷ Trata-se não do “divino”, do “Ser” – valendo-nos da linguagem de Heidegger – mas do “Deus moral”, uma vez que, como disse Nietzsche, “só o Deus moral foi refutado”.²⁸ A “morte de Deus” foi um processo sentido inclusive na teologia, sendo destacado por Dietrich Bonhoeffer em suas *Cartas*, o fato de Deus perder cada vez mais espaço, mesmo no campo religioso:

O homem aprendeu a haver-se com todas as questões de importância sem necessidade de recorrer a Deus como hipótese de trabalho. É um ponto assente nas questões científicas, artísticas e mesmo éticas, e praticamente ninguém pensa sequer em pô-lo em dúvida. Mas, mais do que isso, há cerca de cem anos que isto se tem vindo a aplicar também cada vez mais às próprias questões religiosas: vai-se verificando, com crescente clareza, que tudo continua na mesma sem «Deus», e que não se Lhe sente a falta. E o que se diz da esfera científica, vale também para o campo geral da atividade humana: «Deus» é cada vez mais relegado para fora da vida; está a perder terreno...²⁹

Míchkin”. *Ethica*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, 2009. p. 75.

²⁵ NIETZSCHE *apud* ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. 8.ed. São Paulo: Paulus, 2010, p. 179.

²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*: prelúdio de uma filosofia do futuro. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2012a, p. 69.

²⁷ ELIADE, 1994, p. 88.

²⁸ NIETZSCHE *apud* RICOEUR, 1988, p. 37.

²⁹ BONHOEFFER *apud* ROBINSON, J. A. T. *Uma nova reforma?* Tradução de Michael de Campos. Lisboa: Moraes Editores, 1968, p. 177-178.

Este desaparecimento de Deus, sentido por Bonhoeffer, é assumido pela *Teologia da Morte de Deus* (ou Teologia Radical), contando com os nomes de Thomas Altizer, Gabriel Vahanian, Paul van Buren, Harvey Cox, dentre outros. J. A. T. Robinson – outro autor desta escola –, por exemplo, buscou “uma nova reforma” (conforme o título do livro aqui citado), trabalhando com a religião cristã em um contexto onde a “hipótese Deus” é desnecessária por três razões³⁰: 1) Deus é, intelectualmente, supérfluo; 2) Deus é, emocionalmente, dispensável; 3) Deus é, moralmente, intolerável. Em sua obra clássica, *Honest to God*, Robinson defende, valendo-se de Paul Tillich, que a palavra “Deus” está associada a ideias tradicionais agora sem crédito: “A palavra ‘Deus’ está tão condicionada para nós pela associação com um Ser no além que Tillich nos avisa que para a transposição necessária, ‘você deve esquecer todas as coisas tradicionais que aprendeu sobre Deus, talvez mesmo esta própria palavra’”.³¹

Pela perspectiva cristã tradicional, poder-se-ia dizer que Deus – ao que é indicado – está sumindo em decorrência da supervalorização da intelectualidade, da emocionalidade e da moralidade. Tal troca, de Deus pela “vida” do homem, foi definida por Jacques Maritain como “ateísmo positivo”, apontado por este como matéria de “um novo tipo de fé”.³² De fato novos tipos de fé foram criados, para além do materialismo dialético apontado por Maritain: da Teologia da Morte de Deus, Paul van Buren defendeu que “a liberdade de Jesus é o sentido real do Cristianismo”³³, assim como Thomas Altizer defendeu a “autodestruição de Deus”³⁴, uma vez que a morte de Deus ter-se-ia dado já na Encarnação.

4. A DISTÂNCIA DE DEUS

Equívoca-se quem pensa que os elementos das religiões ditas “primitivas”³⁵ não possuem nenhuma relação com o cristianismo ou mesmo com o nosso contexto atual. O conceito de *deus otiosus* relaciona-se profundamente com

³⁰ ROBINSON, 1968, p. 176.

³¹ ROBINSON, J. A. T. **Honest to God**. Philadelphia: The Westminster Press, 1963, p. 47.

³² MARITAIN, Jacques. “On the Meaning of the Contemporary Atheism”. **The Review of Politics**, Vol. 11, No. 3, July 1949. p. 267-280.

³³ RAMSAY, A. M. **God, Christ and the World**. London: SCM Press, 1970, p. 35.

³⁴ RAMSAY, 1970, p. 41.

³⁵ Vale destacar que o conceito de “primitivo” aqui não possui sentido pejorativo ou hierárquico, mas apenas segue a designação habitual deste conceito. A troca de “primitivo” por “selvagem”, da linguagem de Lévi-Strauss é por nós entendida como desnecessária para esta situação.

a ideia moderna da “morte de Deus”, como bem lembra Mircea Eliade: “Sob certos aspectos, pode-se dizer que o *deus otiosus* é o primeiro exemplo da ‘morte de Deus’, freneticamente proclamada por Nietzsche”³⁶, e ainda:

(...) temos aqui o testemunho de que o homem primitivo, tal como o civilizado, os esquece (seres celestiais supremos) facilmente, na medida em que não tem necessidade deles; que as cruzeiras da existência o constroem a olhar mais para a terra do que para o Céu, e que só redescobre a importância do Céu quando, aqui, a morte o ameaça.³⁷

A interpretação de André Eduardo Guimarães da tese de Eliade permite ampliar-se ainda mais as relações com o conceito da morte de Deus. Guimarães afirma que, entre os tipos de primordialidade nas religiões, há o problema da história das formas divinas pelo qual há a “transformação dos Seres Supremos em *dei otiosi*, e a sua substituição por divindades mais dinâmicas, ou seja, a substituição de uma primordialidade ‘especulativa’ por uma primordialidade ‘existencial’”.³⁸ A teologia histórica demonstra que, de fato, no cristianismo moderno houve uma troca da primordialidade especulativa por uma primordialidade existencial que vem tomando novos rumos.

A filosofia de Nietzsche não é um fato isolado, mas demonstra uma tendência de primordialidade existencial que acompanha também as filosofias existencialista e vitalista, além das teologias neo-ortodoxa e liberal. A forma com que estas tratam a existência em relação ao divino, porém, são variadas e muitas vezes opostas. Seja como for, todas estas são evidências da “crise da teologia”, da qual falava Emil Brunner³⁹, resultado de uma mudança de mentalidade no qual já não se pode mais voltar atrás, uma vez que “o homem moderno não crê mais num absoluto, em qualquer forma que ele possa ser oferecido, quer aquela da fé cristã, do idealismo, ou do misticismo”.⁴⁰ A teologia definida como “neo-ortodoxia” tenta manter a primordialidade especulativa de Deus, conhecido apenas pela revelação – o “totalmente outro” – ao mesmo tempo em que defende a primordialidade existencial na relação de Deus com o homem. É justamente por tal posição de confronto e diálogo

³⁶ ELIADE, 1994, p. 88.

³⁷ ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 49.

³⁸ GUIMARÃES, André Eduardo. **O sagrado e a história**: fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade. Porto Alegre: EdPUCRS, 2000, p. 379.

³⁹ BRUNNER, Emil. **Teologia da Crise**. 3.ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2010

⁴⁰ BRUNNER, 2010, p. 31.

com a mentalidade atual que é também conhecida como “teologia da crise”, por ser proposta de reformulação da teologia em seu momento de crise. É neste sentido também que Dietrich Bonhoeffer buscava renovar a teologia, uma vez que cada vez mais Deus perdia espaço na sociedade e mesmo na religião, conforme explica em suas *Cartas*, previamente citadas.

No campo filosófico, a filosofia dialógica de Martin Buber destaca-se por oferecer-se como alternativa à situação deste “Eclipse de Deus” no qual os homens hoje se encontram. O fato de Deus não poder ser visto ou percebido por muitos, neste contexto de ceticismo, não significa que Deus não continue existindo ou mesmo que o homem possa percebê-lo: “Que o sol se eclipse é um fato que ocorre entre ele e nosso olho, não dentro deste. A filosofia também não nos considera cegos para Deus”.⁴¹ A realidade especulativa de Deus é possível, porém somente com sua primordialidade existencial, com o encontro com o grande “Tu” que é Deus: “sem a verdade do encontro, no entanto, todas as imagens são jogo e ilusão”.⁴²

Outras teologias, como a teologia da morte de Deus, buscam eliminar completamente o aspecto especulativo, defendendo uma total imanência. A perspectiva da história das religiões é perceber tal proposta teológica como o resultado da situação de exagero especulativo (escolasticismo) e consequente saturação.

Da mesma forma que o passado pode, portanto, trazer luz ao presente, o contrário também pode ocorrer: o que pensamos ser um fenômeno moderno pode ter sido presente também na antiguidade, como lembra Mircea Eliade: “O ‘eclipse de Deus’ de que fala Martin Buber, o afastamento e o silêncio de Deus que obsedam alguns teólogos contemporâneos, não são fenômenos modernos”.⁴³ John Charles Cooper defende esta perspectiva quando, escrevendo sobre a Teologia da Morte de Deus, afirma o seguinte: “Como na análise da História das Religiões, parece que o Deus que é definido como ‘muito alto’ por fim desaparece (o fenômeno *dei otiosi*)”.⁴⁴

⁴¹ BUBER, 2007, p. 25.

⁴² BUBER, 2007, p. 25.

⁴³ ELIADE, 1994, p. 88. A ideia de que “nunca o ser humano esteve tão longe de Deus” – como ouvi em sala de aula alguns dias atrás – não é algo restrito ao período contemporâneo: houveram vários “eclipses de Deus”, uma vez que a dinâmica religiosa cria os *dei otiosi*. Também cabe destacar que o próprio Martin Buber buscou na antiguidade exemplos de distanciamentos em relação ao divino, como é o caso de Eurípides (BUBER, 2007, p. 30).

⁴⁴ COOPER, John Charles. **The “Spiritual Presence” in the Theology of Paul Tillich:**

A racionalização dos tempos modernos tende a querer encontrar em Deus um objeto definível, e não o encontrando, tende a rejeitá-lo. O fato é que “o deus que os cristãos adoram é o *deus absconditus*”, como bem lembrava Max Scheler, não sendo o deus dos filósofos racionalistas, nem o deus dos místicos, mas o deus da veneração, “isto é, da postura segundo a qual o velamento de Deus se torna ainda perceptível”.⁴⁵ Esta não é, porém, uma negação de elementos apenas modernos, mas duas tendências sempre existentes na religião e evidenciados no cristianismo, do extremismo filosófico⁴⁶ – reduzindo deus a uma ideia – e do extremismo místico – reduzindo deus a um sentimento, dentro de si.⁴⁷ Há autores ainda, como van Steenberghe, que defendem inclusive o fato de que “o Deus vivo é necessariamente um Deus oculto”⁴⁸, pois, “por sua própria natureza, ele é o Inacessível, o Invisível, o Impalpável, porque é *Espírito*”⁴⁹, ou seja, seu desconhecimento é fator natural na relação com um Deus que necessita revelar-se para ser conhecido.

5. O DISTANCIAR-SE DO HOMEM

Em um artigo Austin J. Shelton⁵⁰ apresentou uma nova análise para o caso do Deus Afastado (*Withdrawn God*) do Oeste africano, que traz muita luz para as pesquisas sobre os *dei otiosi*. Em artigo anterior, o Reverendo James O’Connell havia defendido na mesma revista (*Man*) que o caso do Deus Afastado do Oeste africano se explicaria pela sua criatividade, abstração e

Tillich’s use of St. Paul. Macon: Mercer University Press, 1997, p. 124.

⁴⁵ SCHELER, Max. **Da reviravolta dos valores: ensaios e artigos**. Tradução, introdução e notas de Marco Antônio dos Santos Casa Nova. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 35.

⁴⁶ Como bem declarou Emil Brunner, “não é somente a religião que produz a ideia de Deus. Desde a doutrina metafísica dos filósofos gregos, sempre tem havido no ocidente uma tradição de teologia filosófica, a qual no curso da história ocidental desenvolveu-se lado a lado com a concepção cristã de Deus fundamentada na revelação bíblica” (BRUNNER, Emil. **O escândalo do cristianismo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 31).

⁴⁷ Também Brunner bem define o misticismo: “O misticismo em sua estrutura lógica é o mesmo em qualquer lugar e em todos os tempos. Seu objetivo é encontrar o caminho do conhecimento ou a experiência emocional da unificação completa com o ser divino mergulhando nas profundezas da alma e por desembaraçar a alma de todas impressões do mundo exterior” (BRUNNER, 2009, p. 19).

⁴⁸ VAN STEENBERGHEN, F. **Deus oculto: como sabemos nós que Deus existe?** Tradução de Nuno de Bragança. Lisboa: Morais Editora, 1963, p. 280. Buber também defende esta ideia, de que “o Deus vivo não é apenas um Deus que se revela, mas também um Deus ‘que se esconde’” (BUBER, 2007, p. 63).

⁴⁹ VAN STEENBERGHEN, 1963, p. 280.

⁵⁰ SHELTON, Austin J. “55. On recent interpretations of Deus Otiosus: the Withdrawn God in West Africa Psychology”. **Man**, Vol. 64, Mar-Apr. 1964. p. 53-54.

pureza, que levava não somente as pessoas a se afastarem de tal deus para não serem vistas com sua impureza, como também teria possibilitado o sucesso do cristianismo e islamismo, por apresentarem uma visão mais pessoal de Deus.⁵¹ Diferente de O’Connell, Shelton defende que em muitos casos não se trata de um “afastamento”, mas de uma “necessária interpretação da situação”⁵², ou em outros casos “porque os homens não podem entendê-lo”.⁵³

O “distanciamento” do *deus otiosus*, portanto, não deve necessariamente ser entendido como resultado apenas de uma abstração do deus, porém de uma incompreensão dos homens em relação ao deus, resultado – possivelmente – de uma mudança não na compreensão sobre o deus, mas na cosmovisão das próprias pessoas. A ação de “afastamento”, ou mesmo “morte”, atribuídas a Deus são, em sua maioria, ações e direcionamentos das próprias pessoas ou sociedades.⁵⁴

Aquilo que poderíamos pensar ser particular da religião cristã (transcendência divina) não o é, assim como aquilo que poderíamos pensar ser particular de nossa época (silêncio de Deus) pode também não ser. O teólogo da morte de Deus, J. A. T. Robinson, defende que, de fato, trata-se de uma situação antes já presente no povo de Deus:

(...) não é uma situação inédita no povo de Deus. A fé de Abraão, o pai dos crentes, nasceu, como nos recorda S. Paulo, da «contemplação do seu próprio corpo já amortecido, e do seio de Sara, que já não podia gerar». A fé de Jó só lhe foi possível depois de se ter removido tudo aquilo em que confiava. O próprio Jesus teve que passar pela prova da morte de Deus (...) Mas, acima de tudo, o próprio Cristianismo nasceu no túmulo (...) não pôde vir à luz senão *post mortem dei*. *E para cada um de nós, de uma certa maneira, a Ressurreição apenas pode acontecer depois da morte de Deus. Embora pareça que tudo nos é levado – mesmo o corpo do Senhor –, isso*

⁵¹ O’CONNELL, James. “109. The Withdrawal of the High God in West Africa Religion: an essay in interpretation”. *Man*, Vol. 62, May. 1962. p. 67-69.

⁵² SHELTON, 1964, p. 53.

⁵³ SHELTON, 1964, p. 53.

⁵⁴ Cabe esclarecer aqui, porém, que se trata de direcionamentos da sociedade em relação à cosmovisão cultural, não tendo necessariamente uma vinculação direta entre estrutura religiosa e estrutura política, como pensava Robertson Smith, uma vez que em muitos casos “um grupo político descentralizado (...) pode ter um Deus Supremo na sua cosmologia enquanto que uma sociedade unicêntrica pode professar um politeísmo religioso” (ONYEKA NWANUNOBI, 1984, p. 145).

*não é, todavia, a destruição do Cristianismo, mas a sua libertação.*⁵⁵

O “silêncio de Deus”, seu “afastamento” ou mesmo sua “morte” nada mais são que incompatibilidades entre a cosmovisão das pessoas e a ideia de “Deus” que estas possuem atrelada às suas culturas. A própria linguagem apresenta-se presa em relação às antigas ideias e à atual mentalidade das pessoas.⁵⁶ A exigência de uma reelaboração da cosmovisão fica evidente quando encontrarmos o surgimento de um panteão de deuses com características voltadas à vida prática, na medida em que o fenômeno do *deus otiosus* vai se desenvolvendo, pois, como afirmou Cassirer, “a consciência teórica, prática e estética, o mundo da linguagem e do conhecimento, da arte, do direito e da moral, as formas fundamentais da comunidade e do Estado, todas elas se encontram originariamente ligadas à consciência mítico religiosa”.⁵⁷ O divino é culpado da parte dos homens pelo afastamento efetuado por estes mesmos. Sempre o homem apresentou-se em relações de aproximação e afastamento das ideias que forma sobre Deus, mas possivelmente a secularização atual é uma situação atípica na história, porém de forma nenhuma *sui generis*.

É claro que, porém, trata-se de um evento diferenciado, uma vez que, diferente do *deus otiosus* do politeísmo, a *morte de Deus* apresenta-se não como eliminação de uma divindade, mas do divino em si, resultado de um processo entendido como “secularização”, que não cabe aqui ser profundamente explanado⁵⁸, senão que ao invés de apenas diminuir as orações ao Deus Supremo, a secularização nos leva a perguntar, junto a Bonhoeffer: “Qual o espaço da adoração e da oração em uma total abstinência de religião?”⁵⁹

As orações também começam a diminuir junto ao aumento do ceticismo, porém, assim como o *deus otiosus* – conforme já dito – “é, não obstante, invocado como último recurso, em épocas de calamidade”⁶⁰, Deus também

⁵⁵ ROBINSON, 1968, p. 181.

⁵⁶ Neste sentido, Battista Mondin afirma que “a linguagem teológica está atravessando uma crise profunda: por vezes ela já não é inteligível nem mesmo para os que creem” (MONDIN, Battista. **A linguagem teológica: como falar de Deus hoje?** Tradução de Pe. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1979, p. 9).

⁵⁷ CASSIRER, 1972, p. 64.

⁵⁸ Trata-se de um processo tão amplo que Battista Mondin identifica a secularização como um dos sete fatores (2) de transformação da situação religiosa atual, junto à reviravolta linguística (1), a consciência histórica (3), a função existencial (4), a descoberta da camada linguística na Bíblia (5), a psicanálise (6) e o diálogo religioso (7). Cf. MONDIN, 1979, p. 10-14.

⁵⁹ BONHOEFFER *apud* ROBINSON, 1968, p. 84.

⁶⁰ ELIADE, 1994, p. 87.

é lembrado em momentos extremos, apesar da situação em que seu nome se encontra. Como bem lembrou Martin Buber, “não podemos lavar a palavra ‘Deus’, nem podemos consertá-la, mas podemos, manchada e rasgada como está, levantá-la do chão e erguê-la nas horas de grande preocupação”.⁶¹

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todos temos uma ideia do divino, porém muitas vezes tal ideia não coincidindo com nossa cosmovisão – não tendo atualidade religiosa⁶² – causa tal contradição que o resultado é o ceticismo, alcançando muitas vezes mesmo o ateísmo. O distanciamento dos deuses não foi feito por Zeus, mas por Xenófanes, Platão e os outros críticos, assim como a morte de Deus atual é realizada justamente por muitos cristãos que, como afirmou Nietzsche, sacrificam Deus pelo nada. Seja como for, cabe lembrar com Mircea Eliade que “a ‘transcendência’ do Ente Supremo sempre serviu de pretexto para a indiferença do homem em relação a ele”.⁶³ Ou seja, valendo-nos das palavras de Emil Cioran, “o ceticismo é o sadismo das almas atormentadas”.⁶⁴ Em um mundo onde Deus parece cada vez mais distante, cabe à Igreja ouvi-lo novamente e responder a tal voz como o fez o jovem Samuel, dirigindo-se a Deus não como “Ele”, mas como “Tu”.⁶⁵

REFERÊNCIAS

BRUNNER, Emil. **O escândalo do cristianismo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

BRUNNER, Emil. **Teologia da Crise**. 3.ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

BUBER, Martin. **Eclipse de Deus: considerações sobre a relação entre religião e filosofia**. Campinas: Verus, 2007.

BUBER, Martin. **Eu e tu**. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.

⁶¹ BUBER, 2007, p. 13.

⁶² Como é o caso dos *dei otiosi* – Cf. *ELIADE*, 1994, p. 88.

⁶³ *ELIADE*, 1994, p. 88.

⁶⁴ CIORAN, Emil. **História e utopia**. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 88.

⁶⁵ Sobre a importância de se relacionar a Deus pelo “tu”, cf. BUBER, Martin. **Eu e tu**. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.

CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito**. Tradução de J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 1972.

CIORAN, Emil. **História e utopia**. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

COOPER, John Charles. **The “Spiritual Presence” in the Theology of Paul Tillich: Tillich’s use of St. Paul**. Macon: Mercer University Press, 1997.

COSTA, Paulo Sérgio de Jesus. “Notas sobre Nietzsche e a religião: o tipo Jesus como Príncipe Míchkin”. **Ethica**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, 2009. p. 73-80.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Tradução de Paola Civelli. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 1994.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GALIMBERTI, Umberto. **Rastros do sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado**. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2003.

GUIMARÃES, André Eduardo. **O sagrado e a história: fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade**. Porto Alegre: EdIPUCRS, 2000.

LEWIS, C. S. **Os quatro amores**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MARITAIN, Jacques. “On the Meaning of the Contemporary Atheism”. **The Review of Politics**, Vol. 11, No. 3, July 1949. p. 267-280.

MONDIN, Battista. **A linguagem teológica: como falar de Deus hoje?**

Tradução de Pe. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1979.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2012a. (Vozes de Bolso).

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratustra**: livro para toda a gente e para ninguém. Trad. José Mendes de Souza. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012b. (Saraiva de Bolso).

O'CONNELL, James. "109. The Withdrawal of the High God in West Africa Religion: an essay in interpretation". **Man**, Vol. 62, May. 1962. p. 67-69.

ONYEKA NWANUNOBI, C. "**The Deus Otiosus Concept in Traditional Igbo Religion**: an examination through Transactional Analysis". *Anthropos*, Bd. 79, H. 1./3., 1984. p. 145-154.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

RAMSAY, A. M. **God, Christ and the World**. London: SCM Press, 1970.

RICOEUR, Paul. "Mito – a interpretação filosófica", In: VV. AA. **Grécia e mito**. Tradução de Leonor Rocha Vieira. Lisboa: Gradiva, 1988. p. 9-40.

ROBINSON, J. A. T. **Uma nova reforma?** Tradução de Michael de Campos. Lisboa: Moraes Editores, 1968.

ROBINSON, J. A. T. **Honest to God**. Philadelphia: The Westminster Press, 1963.

SCHELER, Max. **Da reviravolta dos valores**: ensaios e artigos. Tradução, introdução e notas de Marco Antônio dos Santos Casa Nova. Petrópolis: Vozes, 1994. (Coleção pensamento humano).

SHELTON, Austin J. “55. On recent interpretations of Deus Otiosus: the Withdrawn God in West Africa Psychology”. **Man**, Vol. 64, Mar-Apr. 1964. p. 53-54.

VAN STEENBERGHEN, F. **Deus oculto**: como sabemos nós que Deus existe? Tradução de Nuno de Bragança. Lisboa: Morais Editora, 1963.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia antiga**. Tradução de Joana Angélica d’Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

WALLIS-BUDGE, E. A. **As ideias dos egípcios sobre a vida futura**. Tradução de Vera Maria de Carvalho. São Paulo: Madras, 2004.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. 8.ed. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção Filosofia).



A Revista Batista Pioneira está licenciada com uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações - 4.0 Internacional