

ARNAUD CORBIC

CAMUS E BONHOEFFER

Encontro entre dois humanismos



ALTA BOOKS
GRUPO EDITORIAL

SUMÁRIO

Prefácio	11
Introdução	17
I. A “Fidelidade à terra” versus os “além-mundos”	23
II. “O a priori religioso”	33
III. Crítica à transformação do absurdo “em um trampolim para a eternidade”	35
IV. O problema do mal e questão da onipotência divina	41
V. A oposição entre “ser um santo sem Deus” e “ser um homem”	49
VI. “Simpatia” e “caridade”	55
VII. Para além do idealismo moral e do realismo cínico	59
Conclusão	63
Textos escolhidos	67
Bibliografia	81

PREFÁCIO

A descrença entrou no cenário da fé: um novo “paradigma” para a pesquisa teológica, um novo “modelo” para entender a fé, uma nova “entrada” em sua memória, um horizonte de pensamento desconhecido para o teólogo dedicado a “dizer Deus”.

Como todas as grandes mudanças na história, essa ocorreu silenciosamente, ou seja, só tomamos conhecimento dela depois do fato, e ainda estamos tentando descobrir quando e como ela aconteceu. Na realidade, a coisa fez muito barulho na época em que estava acontecendo, e isso durou vários séculos; um barulho abafado no início, quando o ateísmo estava avançando “mascarado”, como dizem os historiadores do século xvii; Mas a fé se manteve vigilante, derrubou as máscaras e, atacada abertamente, foi capaz por muito tempo de se defender com valentia e contra-atacar com sucesso, até o momento em que soou o grande grito de Nietzsche, proclamando que “Deus está morto”, e até mesmo que ele já estava morto há muito tempo sem que ninguém percebesse. Mesmo então, no entanto, nada parecia perdido; o ateísmo declarado, como Merleau-Ponty observou (em referência a Sartre), nunca é nada além de “teologia ao contrário”: a negação testemunha o vigor da afirmação que ela pretende refutar, e a teologia da primeira metade do século xx ainda conseguiu tirar proveito das aberturas para a crença, a poesia, o sentimento e o mito proporcionados pela “nova filosofia” que sucedeu a da “modernidade”. E então o barulho das lutas entre a descrença e a fé foi novamente abafado, sobreposto pelo clamor dos massacres do século. A fé ganhou o dia? Na verdade, não, mas ela não tem mais oponentes que se interessem por ela, e ela mesma não tem mais muita voz: o espaço para a crença diminuiu enormemente e a descrença se acomodou em uma indiferença complacente.

Esse é o novo paradigma da teologia ilustrado no livro para o qual Arnaud Corbic gentilmente me pediu para escrever um prefácio. Ele é ilustrado pelo confronto entre duas grandes vozes do século passado, duas grandes testemunhas da resistência do homem à barbárie, Dietrich Bonhoeffer e Albert Camus, um campeão da fé, o outro um desafiador

da descrença. O autor claramente tem tanta simpatia por um quanto pelo outro, e isso lhe inspira uma compreensão igual de suas respectivas razões, de modo que sua oposição na questão de Deus não os impede de concordar na causa do homem.

– Então, um falso julgamento? De forma alguma, as motivações e as objeções dos dois pensadores são detectadas com delicadeza, em pontos precisos, e apreciadas com o mesmo rigor, em ambos os lados. Mas não é do mesmo Deus que eles estão falando, Bonhoeffer o vê impotente e oprimido na cruz de seu filho, Camus o reprova por basear seu triunfo no sofrimento dos pobres; e se ambos concordam em defender o homem, também não é sem mal-entendidos, o último acreditando que Deus só ama o homem de joelhos, o primeiro, ao contrário, que quer que ele o enfrente, que se levante. Crente e descrente se encontram, em última análise, no mesmo sentido do que é devido à dignidade do homem, exceto pelo fato de que o primeiro, seguindo os passos de seu professor Karl Barth, invoca a humanidade de Deus, enquanto o segundo, inspirado por Nietzsche, acredita que deve denunciar uma divindade que é intolerável ainda mais do que a intolerante.

Mas será que essas duas testemunhas foram escolhidas sabiamente, e Bonhoeffer e Camus são realmente representativos do paradigma que o autor pretende demonstrar? Não quero criar uma falsa disputa para defendê-lo no final, mas colocar uma dificuldade real que trará à tona a novidade da situação que este livro tem o mérito de confrontar. Por um lado, o “homem revoltado”, cuja defesa Camus assume e do qual ele é uma ilustração viva, não é exatamente a figura da indiferença quiescente da qual falei como a forma mais difundida de descrença atualmente. Cerca de quarenta anos se passaram desde sua morte (em 1960), período durante o qual a sociedade ocidental continuou a se distanciar “silenciosamente” do cristianismo, a ponto de, após “a morte de Deus”, ser possível anunciar “o fim da religião” (Marcel Gauchet em 1985). Se a revolta não é a atitude mais comum, não deixa de ser verdade que, quando questionada sobre as razões de sua descrença, a maioria das pessoas se justifica alegando que Deus não faz nada para aliviar a miséria do mundo e, ao contrário, parece suportá-la muito bem. Essa é a prova de que, mesmo na ausência de um ateísmo explícito, uma ideia de Deus permanece incorporada na memória de muitos descrentes, muito semelhante àquela contra a qual

Camus está lutando e, nesse aspecto, ele continua sendo um bom exemplo do clima não religioso no qual a fé floresce hoje. Mas será que vale a pena se rebelar contra essa ideia de Deus? Se a indiferença religiosa é meramente o outro lado da apatia em relação aos outros e ao destino da humanidade, o que impediria o homem de “superar a si mesmo”, como costumava dizer o séquito de Nietzsche, e alcançar o nível do “super-homem”, então Arnaud Corbic responde sem hesitação que uma atitude de revolta seria preferível. Se a ideia de Deus que Camus está combatendo fosse amplamente difundida no campo cristão, ele ainda responderia, e com razão, que ela deve ser combatida. – Mas será que esse é realmente o caso? A questão se desloca para o outro lado do paradigma, para o lado da fé, e é aqui que eu gostaria de fazer uma pequena diferença.

Essa ideia é a de um Deus que intervém nos assuntos dos homens quando é de seu interesse fazê-lo e que, de outra forma, é desinteressado, mas que os enche com suas consolações e promessas e se reserva o direito de recompensá-los ou puni-los em outro mundo, de modo que os homens nunca são senhores de seu próprio destino, não tomam sua história em suas próprias mãos, não dão valor a nada além dos bens eternos e estão preparados para suportar qualquer sofrimento, sem reagir, a fim de alcançar as alegrias do céu. Essa é uma ideia cristã? De forma alguma, responde Arnaud Corbic: ela pode ser encontrada “em um certo cristianismo”, mas não vem da revelação cristã, como Bonhoeffer pode testemunhar. – Sobre essa expressão “um certo cristianismo”, que aparece várias vezes, é onde está minha “diferença”, que chamo de “leve”, no sentido de que diz respeito à forma e não ao conteúdo, porque vejo essa expressão como um véu modestamente lançado sobre a realidade. Pois, embora seja justo dizer que a ideia de Deus rejeitada por Camus – separada da fé viva que a alimenta e deixada no reino das crenças – não é a interpretação autêntica da revelação cristã, não é menos verdade que ela vem da tradição cristã e é disseminada pela religião cristã. Será que Arnaud Corbic teria debatido tanto com Camus se tivesse encontrado nele apenas uma caricatura da ideia cristã de Deus? Será que ele teria se interessado tanto por Bonhoeffer se ele não passasse de um porta-voz banal da crença cristã mais comum? Se assim fosse, Bonhoeffer estaria tão ansioso para descobrir uma nova linguagem “não religiosa” para expressar a verdade do Evangelho? Suas ideias teriam encontrado tanta resistência nos círculos barthianos, apesar

de sua reputação de mártir? E seria tão arriscado proclamar do púlpito, depois dele, que Deus prefere um incrédulo que atingiu a maioria a um crente devidamente ajoelhado? Arnaud Corbic não ignora nenhuma dessas questões, como seus leitores logo perceberão. Portanto, se me detenho um pouco sobre a “diferença” que levantei, é para proporcionar uma melhor introdução ao “paradigma” que seu livro vai estabelecer, a saber: a nova maneira pela qual a fé encara a descrença, o que nos permite passar de “um certo tipo de cristianismo” para outro.

Desde suas origens e no decorrer de sua transmissão, a fé cristã se difundiu em um meio originalmente religioso, primeiro o judaísmo, depois o paganismo helenístico, cuja própria filosofia estava imbuída de religiosidade, e falava naturalmente a linguagem religiosa mais comum, aquela que invoca o “Pai Todo-Poderoso” e eleva a alma à contemplação dos mistérios do além e ao desejo de outra vida. Essa é a origem da ideia de Deus denunciada por Camus, mas não havia razão para rejeitá-la, desde que ajudasse o homem a “superar a si mesmo”; a revelação cristã não era mal compreendida nem traída, era simplesmente lida na linguagem cultural da época. Mas chegou um momento em que o céu da religião rachou no Ocidente, e a sociedade começou a falar uma nova linguagem, a do *Cogito*, que logo seria a da razão crítica, e depois outras, enquanto os cristãos permaneceram apegados à sua antiga linguagem, que era cada vez menos compreendida e praticada. Aqui se insere a história que este livro conta, a história de um passado que está muito próximo de nós, a memória da qual falamos hoje.

Albert Camus pega a ideia de Deus que ainda permanece em “um certo cristianismo” e a rejeita em nome de sua consciência humanista. Dietrich Bonhoeffer, na mesma época, no mesmo clima de violência, analisou a mesma ideia, extraída da mesma tradição, independentemente das diferenças denominacionais, e a rejeitou da mesma forma, ainda em nome de uma certa ideia de homem, mas extraída por ele das fontes da revelação cristã. De onde vem a divergência que surge dessa convergência? Da fé, seguramente, mas a fé não explica tudo. Foi necessário o crente concordar em olhar para o mundo, para o homem e para o que chamamos de “Deus” através dos olhos do incrédulo, e depois olhar novamente para a cruz de Jesus, até descobrir outra face de Deus, um Deus que se permite ser reduzido à impotência para conduzir o homem à sua maioria.

O livro de Arnaud Corbic explica isso em detalhes. Gostaria apenas de enfatizar a mensagem que recebi dele: o novo paradigma para o teólogo não é levar a luta pela religião para o campo do ateísmo, mas despir-se de sua antiga perspectiva religiosa e permitir-se ser informado pela perspectiva da descrença.

Joseph Moingt

AMOSTRA

INTRODUÇÃO

Por que e de que perspectiva devemos esboçar uma comparação entre os fundamentos do humanismo não religioso e do humanismo cristão? Qual é o interesse? Qual a relevância?

Sejamos claros desde o início: o objetivo das páginas seguintes não é fazer um relato positivo dos fundamentos do humanismo cristão, com base em uma comparação apologética com o humanismo não religioso, mas confrontar os próprios fundamentos deste último com a existência-na-fé. O objetivo é trazer à tona a fecundidade do questionamento e da iluminação mútuos e, assim, evitar que essas duas abordagens diferentes do ser humano coexistam na ignorância uma da outra, especialmente quando consideramos que elas se desenvolveram precisamente em oposição uma à outra na história do pensamento. Portanto, evitaremos a armadilha de um paralelismo formal.

Na apologética, o objetivo seria defender o humanismo cristão contra as críticas do humanismo não religioso, mostrando – e, portanto, pressupondo – a superioridade dos fundamentos teológicos do primeiro sobre os fundamentos a-teológicos do segundo. A questão seria então colocada em termos de comparação. O valor relativo dos fundamentos do humanismo não religioso seria avaliado. O humanismo cristão pareceria ser o mais elevado, e também o mais universal, aquele que totaliza, de forma inclusiva e definitiva, o número máximo de valores.

Deixaremos de lado aqui o ponto de vista apologético¹ e vamos nos ater a um ponto de vista filosófico em relação aos fundamentos do humanismo não religioso, e a um ponto de vista teológico em relação aos do humanismo cristão, ou seja, partindo das afirmações de fé na Revelação, atestadas pelas Escrituras, que, em nossa opinião, são suficientes em si mesmas e, portanto, dispensam qualquer forma de apologética. Acrescentemos, com Heidegger, que “a filosofia é a interpretação do mundo e da

1 Você pode acreditar de forma válida sem ter feito todas as comparações. Assim como você pode amar alguém incondicionalmente sem ter feito uma análise comparativa de todas as outras possibilidades.

vida que mantém sua distância e liberdade da revelação e da fé. A teologia, por outro lado, expressa a concepção do mundo e da vida de acordo com a fé, em nosso caso, de acordo com a fé cristã². Nossa perspectiva será diferente da de H. de Lubac, que ainda é demasiadamente apologética, na medida em que, como indica o título de sua obra, seu objetivo é examinar, do ponto de vista da fé na Revelação, a questão do Drama do humanismo ateu³ para, em última instância, desqualificá-lo em seus impasses niilistas ou em sua pretensão totalizante de se terminar em si mesmo. Aqui, para cada questão que examinarmos, começaremos metodologicamente a partir do problema filosófico dos fundamentos do humanismo não-religioso, como ele surge no caso de Camus. Em seguida, para cada uma dessas questões, avaliaremos, por um lado, a crítica de Camus ao cristianismo, a fim de verificar se a concepção do Deus cristão contra a qual Camus se insurge corresponde realmente à Revelação cristã (que sempre pressupõe uma concepção, mas uma concepção que esteja de acordo com essa Revelação, ou seja, com as Escrituras), ou se corresponde a uma figura do “cristianismo” que não lhe pertence por direito próprio e que é um simulacro dele, daí o uso das aspas⁴.

Mas, acima de tudo, ao compararmos os fundamentos do humanismo não religioso de Camus com os do humanismo cristão de seu contemporâneo, o teólogo luterano alemão Dietrich Bonhoeffer, revelaremos uma possível convergência entre esses dois pensadores, em um contexto de divergências inerentes a seus pontos de partida (ateísmo e fé cristã) e suas respectivas abordagens (filosófica e teológica). Mostraremos precisamente como essa convergência pode aprimorar o pensamento de Camus sem tirá-lo de seu contexto.

Se essa perspectiva dupla justifica o convite para comparar essas duas

- 2 M. HEIDEGGER, conferência em 9 de julho de 1927 no Cercle de Théologie évangélique de Tübingen, intitulada “Phenomenology and Theology”, 2ª parte, § 1, citada no apêndice do colóquio de Davos, intitulado *Débat sur le kantisme et la philosophie: Davos, mars 1929* (traduzido do alemão por P. Aubenque), E. CASSIRER, M. HEIDEGGER, “Bibliothèque des Archives de Philosophie”, nº 12, Paris, Beauchesne, 1972, p. 101.
- 3 H. de LUBAC, *Le Drame de l'humanisme athée in Oeuvres complètes*, Première section: L'homme devant Dieu, tomo II, 1959, Paris, Éd. du Cerf, 1998 (6ª édition)
- 4 Não é Camus que se oporia a essa abordagem, ele que, falando do cristianismo, afirmou: “Não se deve julgar uma doutrina por seus subprodutos, mas por seus cumes” (citado por R. QUILLIOT em *Essais*, II, p. 1597).

ideias humanistas, a questão permanece: por que traçar um paralelo entre essas duas ideias? Em outras palavras, por que é relevante comparar os fundamentos do humanismo não religioso de Camus com os fundamentos teológicos do humanismo cristão de Bonhoeffer, e não com os de qualquer outro pensador cristão? – Sobretudo se considerarmos que Camus e Bonhoeffer não se conheciam e que, além disso, pertenciam a mundos culturais muito diferentes: Camus era um francês da Argélia, de uma família muito modesta⁵, e Bonhoeffer era um alemão de Breslau, na Silésia (hoje Wrocław, na Polônia), de uma família luterana aristocrática e culta⁶.

O que eles têm em comum, entretanto, é que ambos foram contemporâneos (Camus nasceu em 1913, Bonhoeffer em 1906) e ambos eram pensadores humanistas, um filósofo, o outro teólogo e pastor, ativamente envolvido na Resistência durante a Segunda Guerra Mundial⁷.

- 5 Seu pai, Lucien Camus, era um humilde trabalhador rural não qualificado que foi morto na Batalha do Marne em 1914, quando Albert Camus não tinha nem um ano de idade. Sua mãe, Catherine Sintès, era uma mulher analfabeta de origem espanhola que, tendo ficado viúva, “fazia trabalhos domésticos” para criar seus dois filhos em um apartamento de dois cômodos em Belcourt, um bairro operário de Argel.
- 6 Seu pai, Karl Bonhoeffer, era um eminente professor de psiquiatria, e sua mãe, Paula von Hase, filha de um capelão da corte do imperador e neta do famoso historiador da igreja Karl von Hase.
- 7 Em suas *Lettres à un ami allemand*, um ensaio sobre moralidade política publicado em 1948 (as duas primeiras cartas foram escritas clandestinamente durante a Ocupação), Camus escreveu sobre seu país: “Não, eu não o amava, se não é amar denunciar o que não está certo naquilo que amamos” (em *Essais*, II, 1^a lettre, p. 221). Às teorias cínicas de seu ex-amigo alemão, que justificou a política de conquista de Hitler por qualquer meio necessário em nome do amor por seu país por uma política de “vale tudo”, Camus respondeu que queria ser capaz de “amar [seu] país enquanto amava a justiça”, sendo que a coragem só tem valor quando combinada com inteligência e eficácia com respeito pelo homem. “Não se é justificado [...] por qualquer tipo de amor”, escreveu Camus (*Essais*, II, p. 742). Agora, Dietrich Bonhoeffer, ao contrário desse antigo amigo alemão mencionado nestas *Lettres*, de fato adotou a mesma posição ética de Camus ao escolher o lado da Resistência contra seu próprio país. Bonhoeffer, que amava seu país, confidenciou a seus amigos estrangeiros que rezava todos os dias pela derrota da Alemanha. Tanto Camus quanto Bonhoeffer, envolvidos na Resistência durante a Segunda Guerra Mundial, tinham a mesma preocupação de “amar seu país e, ao mesmo tempo, amar a justiça”. Para retomar dois dos princípios definidos por Charles Larmore em *Modernité et morale* (traduzido por C. Beauvillard, Paris, P.U.F., 1993, pp. 96-97), Camus não contesta o princípio da *parcialidade* como tal: preferir, nesse caso, a Alemanha à França e a outros países no caso desse amigo alemão. Mas o que Camus rejeita absolutamente é a parcialidade como uma forma de injustiça *ilegítima*, na medida em que, nesse caso, ela viola seriamente o princípio *deontológico* kantiano de querer justiça *incon-*

Por essas razões, que estão parcialmente ligadas a esse contexto único, mostraremos como suas perguntas são surpreendentemente semelhantes, mesmo que o tratamento das perguntas e as respostas a que chegaram sejam, em última análise, diferentes devido a seus pontos de partida e à especificidade de suas abordagens filosóficas e teológicas.

Ainda temos que esclarecer uma ambiguidade com relação ao termo “humanismo” usado aqui. Ao aludir, em conexão com H. de Lubac, à expressão historicamente recente de “humanismo ateu”, à qual preferimos a de “humanismo não religioso” – uma escolha à qual retornaremos para justificá-la e esclarecê-la em conexão com Camus –, isso significa que estamos descartando o significado preciso que o termo “humanismo” sozinho – ao colocar temporariamente os qualificadores “não religioso” e “cristão” entre parênteses – teve durante o “Renascimento”⁸ – Com isso, queremos dizer o movimento “humanista” que, em reação à escolástica, viu um retorno à cultura da antiguidade greco-latina e, em particular, à sua literatura (as “humanidades”), como a única maneira de restaurar e aprimorar a dignidade do espírito humano.

Certamente não, pelo menos até certo ponto, se considerarmos que, por um lado, Camus, como os “humanistas”, revive a filosofia grega antiga, em reação a certos “postulados do pensamento contemporâneo”⁹, quando evoca “a Grécia à qual devemos sempre retornar”¹⁰. Isso fica particularmente evidente no final de *O Homem revoltado*, sobre o tema do “pensamento do meio-dia”. Camus também segue a tradição dos grandes moralistas franceses, como Montaigne, Pascal e La Rochefoucauld. Entretanto, só se pode dizer que Camus é, até certo ponto, um herdeiro do humanismo francês no sentido clássico do termo se especificarmos que ele o é com uma sensibilidade radicalmente moderna.

dicionalmente em caso de guerra; uma escolha que Bonhoeffer fez ao custo de sua vida: ele foi enforcado pelos nazistas em 1945.

8 O conceito de *humanismo* propriamente dito é mais recente, surgindo apenas no século XIX. Durante a “Renascença” (outro conceito desenvolvido posteriormente), havia apenas “humanistas” (Guillaume Budé, Erasmo *et al.*).

9 Sobre o problema da natureza humana em particular, ele discordou de existencialistas como Sartre: “A análise da revolta leva pelo menos à suspeita de que existe uma natureza humana, como pensavam os gregos, e contrária aos postulados do pensamento contemporâneo” (*L’Homme révolté*, II, p. 425).

10 *Essais*, II, p. 1343.

No que diz respeito a Bonhoeffer – ele também tem uma sensibilidade moderna – se os fundamentos de seu humanismo são, acima de tudo, teológicos e, mais precisamente, cristo-lógicos, ou seja, fundamentalmente ligados à Revelação de Deus em um homem – Jesus Cristo –, “humanistas” como Montaigne¹¹ não menos alimentam seu pensamento, como também é demonstrado pelas inúmeras referências ao Renascimento¹².

O certo é que Camus e Bonhoeffer, a partir de perspectivas diferentes, colocam no centro de suas obras um questionamento original sobre o *homem*, de seu status, e defendem inquestionavelmente uma concepção do ser humano e de sua dignidade¹³, insistindo na questão dos fundamentos de seu humanismo. Para eles, o problema filosófico do fundamento – do *Grund* – é ainda mais importante porque a noção de humanismo parece evidente. Ambos rejeitam um humanismo dogmático que é suave e transparente para si mesmo, uma filantropia plana e feliz que ignora o problema do mal – em suma, um humanismo abstrato sem fundamentos ou consistência existencial que é evidente por não ser problematizado.

11 Citado por D. Bonhoeffer em *Résistance et soumission*, trad.. L. Jeanneret, Genebra, Labor et Fides, 1973, p. 365.

12 *Résistance et soumission*, *op. cit.* p. 213, 240-243, 256, 283, 357.

13 Jean Grenier afirmou que “Camus tinha [...] todo o direito de se chamar de humanista. Ele só tinha o homem em vista, só falava dele; seu horizonte era o da vida humana” (Albert Camus, *souvenirs*, Paris, Gallimard, 1968, p. 25).