

A CRÍTICA DA RELIGIÃO

*Urbano Zilles**

Resumo

Neste artigo, o autor discute “a crítica da religião”, abordando temas como ateísmo, fundamentalismo e fideísmo. Caracteriza a crítica da religião na Antiguidade grega, na Bíblia, na Patrística e na Idade Média, concluindo que parece ser a religião capaz de enfrentar novos desafios.

PALAVRAS-CHAVE: Crítica da religião. Ateísmo. Ateologia. Fideísmo.

Abstract

In this article the author discusses “the critics of religion”, explaining questions as atheism, fundamentalism and fideism. He characterizes the critics of religion in Greek antiquity, in the Bible, in the Patristics and in Middle Ages, concluding that it seems that the religion is able to face new challenges.

KEYWORDS: Critics of religion. Atheism. Atheology. Fideism.

A recente onda do “novo” ateísmo ou da crítica da religião parece orquestrada em rede. Os novos ateus condenam, não apenas a crença em Deus, mas também o respeito pela mesma. Segundo eles, a religião é um atraso para a humanidade e para a ciência. Entre os principais representantes citamos o cientista britânico Richard Dawkins, o neurocientista americano Sam Harris, o filósofo Daniel Jettett, o jornalista francês Michel Onfray e o escritor britânico Christopher Hitchens. Apontam os erros cometidos em nome da religião, silenciando, é claro, os cometidos em nome da ciência. Foram as religiões que construíram os campos de concentração, produziram

* Diretor e Professor de Teologia na FATEO – PUCRS.

a bomba atômica e destruíram o meio ambiente? Assumem uma atitude pouco científica e pouco crítica, quando tratam da religião. Substituem os dogmas religiosos pelos dogmas da ciência, pois suas afirmações sobre a existência de Deus não resultam do conhecimento científico, mas são postulados declaratórios, em última análise, crença. Apresentam-se como missionários do ateísmo: “Não há nada de que se desculpar por ser ateu. Pelo contrário, é uma coisa da qual se deve ter orgulho, encarando o horizonte de cabeça erguida, já que o ateísmo quase sempre indica uma independência de pensamento saudável e, mesmo, uma mente saudável” (*Deus, um delírio*, p. 26-27). Quando se analisa atentamente o conteúdo desse novo ateísmo, constata-se logo tratar-se apenas de uma versão atualizada de Nietzsche com espírito missionário para formar a “igreja” dos novos ateus. Interpretam fatos isolados, universalizando-os e concluindo da possibilidade histórica uma necessidade lógica.

Quando hoje tentamos fazer filosofia da religião, encontramos uma dupla dificuldade. Por um lado, a consciência predominante de nosso tempo é determinada pela tecnociência, o iluminismo e a relação imanente. Isso não só dificulta o discurso religioso, mas também apresenta o perigo da redução ao cientificismo. Por outro lado, encontramos discussões teológicas, entre cristãos, sem expectativas para a humanidade, um verdadeiro caos no qual apenas resta de comum o recurso à Bíblia. Tudo isso facilita para que ao *cientificismo* se oponha um *fideísmo fundamentalista*, dentro do próprio cristianismo plural. Por um lado, se proclama um novo ateísmo, acusando a religião por atrasos da humanidade e da ciência e, por outro, comercializa-se uma religião fideísta à margem da responsabilidade intelectual. O fideísmo, expresso pelo *credo quia absurdum*, erroneamente atribuído a Tertuliano, hoje não é privilégio das chamadas igrejas eletrônicas, mas tem livre circulação nas Igrejas cristãs tradicionais, como a católica, onde quase desapareceu a preocupação de “dar as razões de sua esperança” ou fé aos ouvintes (*IPd* 3, 15).

Ora, quem se ocupa com a crítica da religião primeiro teria que descrever o objeto, definindo limites. Quando se trata da religião, isto é muito difícil, pois há muitas religiões. A religião pertence ao homem da mesma maneira como a linguagem e o uso de instrumentos. Sempre e em todas as culturas existe religião. Plutarco, escritor e filósofo grego (50-120 d.C.), escreveu: “Podereis encontrar uma cidade sem muralhas, sem edifícios, sem ginásios, sem leis, sem uso de moedas como dinheiro, sem cultura das letras. Mas um povo sem Deus, sem oração, sem juramentos,

sem ritos religiosos, sem sacrifícios, tal nunca se viu”. Em toda parte, encontramos a existência da fé em poderes superiores, que intervêm na vida e na natureza. Mitos e afirmações dogmáticas respondem à questão do *donde e para onde* do indivíduo e da humanidade, do sentido da vida, do sofrimento e da morte. Diferentes situações da vida são celebradas com ações rituais, normas e formas de conduta.

De maneira geral, podemos dizer que toda a religião contém uma cosmovisão, embora não se reduza a tal; dela fazem parte os ritos e instituições; lugares e tempos sagrados; desenvolve uma visão do todo da realidade; pressupõe uma visão do homem; expressa valores e coloca normas de conduta; cria uma comunidade de adeptos. Os membros da comunidade religiosa estruturam-se socialmente numa hierarquia de funções. A maioria das religiões conta experiências especiais para o indivíduo e a comunidade. Acima de tudo, responde a questões existenciais que atordoam os homens e lhes indica um horizonte de sentido para a vida individual, em comunidade e para o mundo. A grande significação das religiões, na história da humanidade, e seu poder de persuasão, que continuam exercendo hoje, só se explica porque incutem esperança ao ser humano nas turbulências da vida. Ora, uma cosmovisão religiosa é uma cosmovisão transcendente. Aponta para além deste mundo empírico e de nossa vida, para uma realidade maior. Religião é a busca de construir um mundo com sentido transcendental, independentemente do sentido dado pela racionalidade moderna. É a voz de uma consciência que transcende os limites deste mundo.

Em nossa exposição, nos limitaremos a alguns tópicos da crítica da religião entre os gregos na Antiguidade, na Bíblia, na Patrística e na Idade Média, a partir de certa unidade do *Corpus Christianum*, unidade perdida nos tempos modernos. Portanto, nosso enfoque será a partir da tradição judaico-cristã do Ocidente até ao final do medievo, uma tradição que melhor conhecemos.

1 Do mito ao lógos

Com a religião associamos a obrigação de uma lei moral codificada ou, pelo menos, de regras de conduta. Isso indica sua relevância social. Da religião fazem parte templos, ritos, objetos de culto e sacrifícios e uma pluralidade de ações. A vida religiosa conhece muitas atitudes e ações, por vezes opostas umas às outras, que podem oscilar entre renúncia de si mesmo e hipocrisia, auto-renúncia e crueldade, ascese e prostituição no templo,

vida exemplar e sacrifícios humanos, legitimação da situação vigente e oposição à mesma.

Enquanto todas essas formas podem ocorrer dentro de uma e mesma religião, a confusão aumenta, quando consideramos a diversidade e pluralidade de religiões. Essas diferenças atingem a própria concepção de Deus. No *animismo* encontramos a fé na vida de todas as coisas, na ação das forças sobrenaturais e dos espíritos em toda a natureza inanimada. No *politeísmo* reina a crença numa pluralidade de deuses. No *monoteísmo*, ao contrário, acentua-se a fé num Deus único. O *monismo*, por sua vez, parte da ação de um princípio impessoal (p. ex., o taoísmo).

O peso dado a certos elementos varia de uma para outra religião. Há religiões com aspectos teóricos altamente elaborados, através de um saber chamado teologia (cristianismo e islamismo). Outras concentram sua atenção em estruturas sociais e ações rituais. Outras, ainda, colocam em primeiro plano a moral religiosa e a reta conduta para com o próximo.

O conceito das atribuições da(s) divindade(s) também varia. Na mitologia, os deuses gregos e romanos comportam-se como os humanos, seguindo paixões, sentimentos como ódio e simpatia, inveja e ciúme. O que os distingue dos homens é a imortalidade. Assim Prometeu, ao roubar o fogo do Olimpo e entregá-lo aos homens para libertá-los de uma situação de miséria, é castigado cruelmente por Zeus, pai dos deuses e dos homens. Zeus atribuíra aos homens a tarefa única de servir os deuses. Por isso deveriam permanecer num estágio primitivo e evitar que se tornassem concorrentes dos habitantes do Olimpo. Por outro lado, Deus, no judaísmo, no cristianismo e no islamismo, é de majestade onipotente e, ao mesmo tempo, Deus de amor.

A concepção do ateísmo é diferente, pois nega-se a existência da divindade. Na Antiguidade, para ser considerado ateu, bastava que alguém desprezasse os costumes religiosos. A religião estava vinculada estreitamente à *Pólis*, à vida cívica e social da cidade. Quem se negava ao culto religioso excluía-se da comunidade, e, sendo ateu, era considerado prejudicial à sociedade.

A conduta dos que crêem em Deus (deuses) é interpretada de diferentes maneiras. No judaísmo e no cristianismo, esse relacionamento com Deus é compreendido como fé, uma relação de confiança. Confia-se na fidelidade de Deus que se manifestou na história e se confirmará também no futuro.

Na cultura desenvolvida da cidade, nos tempos áureos da Antiguidade grega, valoriza-se o saber, e o caminho vai sempre mais do mito ao *lógos*.

A relação Deus-homem deixou de ser o problema central para ser substituído pelo ver e conhecer os deuses, pois a verdade é acessível à compreensão racional. Tal saber é útil e proveitoso. Práticas mágicas ajudam, quem sabe, a influenciar nos acontecimentos; os oráculos permitem prever o futuro e colocá-lo à disposição. Mas a filosofia grega rompe, até certo ponto, com o pensamento mítico em busca de fundamentações argumentativas.

A pergunta que se poderia formular, diante do fenômeno complexo que é a religião: como chamar “religião” um fenômeno tão variado que é a pluralidade de religiões? Talvez aqui se deva recorrer a uma consideração de Ludwig Wittgenstein, quando, diante de um fenômeno mais simples, numa situação semelhante, diagnosticou o jogo (*Investig. Filos.* § 66). Parece impossível encontrar uma definição que abranja todos os jogos: futebol, vôlei, xadrez... Disso não se pode concluir que não se possam fazer reflexões filosóficas de caráter geral sobre jogos. Para isso basta constatar semelhanças entre diversos jogos. Wittgenstein fala de “semelhança de família”. Nesse sentido, é possível uma filosofia da religião sem uma definição clara de religião, pois manifestam-se os limites da racionalidade filosófica e científica.

Dessa maneira, a religião descreve conceitos e experiências difusas. Por isso, quem quisesse pensar religião com conteúdos determinados, precisos, atribuindo-lhe convicções ou estruturas ordenadas, perde-se num matagal de concepções. Na atualidade, inexistente um conceito universalmente aceito de religião e não há perspectivas de se chegar a tal no futuro.

A crítica da religião, por natureza, é difusa quando não contraditória. Dirige-se a um objeto não claramente definido. Por isso cada crítico elabora aqueles elementos que crê caracterizarem a religião e lhe parecem essenciais. Por outro lado, também variam os motivos que levam à crítica.

A crítica da religião pode ser concebida como crítica dos próprios fundamentos da religião como tal; pode referir-se a determinados conteúdos ou figuras do mundo dos mitos, que perderam a credibilidade; objetiva-se ao crente que quer fugir da insegurança da vida, colocando-se sob a proteção de forças do além. Nesse caso, religião seria a encarnação de desejos e projeções humanas. Religião também pode ser criticada como instrumento dos próprios interesses. Há pessoas que usam a religião para fundamentar e solidificar seu poder ou sua posição pessoal. Mas a crítica da religião ainda pode ser crítica da falsa religião. O crítico, então, define o que é religião certa e cita critérios a partir dos quais julga outras religiões como

falsas e desumanas. Claro, o pressuposto de tal posição é que o julgador reclama para si o monopólio da verdade. Enfim, a crítica da religião também pode referir-se a uma insuficiente compreensão da própria religião. Isso ocorre, quando se canonizam certos escritos como fonte única ou então se escolhem certos dogmas como os únicos válidos ou se declaram certas formas de conduta e normas como obrigatórias. Eliminam-se ou se perseguem todos que não compartilham tal hierarquia de valores.

A crítica à religião faz parte da filosofia da religião. Pode ser *interna*, quando emerge do esforço dos membros que tentam obter uma adequada autocompreensão; *externa*, quando se refere a outra religião. A crítica à religião discute o sentido do discurso e da prática religiosa: a legitimidade de suas explicações teóricas como suas orientações práticas. Discute-se, por exemplo, a criação e o governo do mundo por Deus, a fundamentação de certas normas morais com recurso a mandamentos divinos ou à autoridade da Igreja. Discutem-se, ainda, dogmatismos, exclusivismos ou absolutismos que se expressam nos fundamentalismos e fanatismos.

2 Na Antiguidade grega

Já na longínqua Antiguidade surgem opiniões críticas à religião em geral ou a determinadas idéias ou práticas religiosas. Contudo, em geral, tais críticas não questionam a existência de divindades. O ateísmo de princípio e conseqüente torna-se um fenômeno típico no século XIX. Xenófanes, pré-socrático, mostra o relativismo da crença, critica o antropomorfismo e o politeísmo. Platão já pergunta se as histórias sobre os deuses são verdadeiras; questiona-se a dependência das imagens de Deus da respectiva cultura e, com isso, a relatividade de todos os conceitos de Deus. Por outro lado, também se constata o abuso que tiranos fazem das religiões. Com isso religião deixa de ser objeto intocável.

Na Antiguidade, a crítica da religião dirige-se a diferentes aspectos. No século V a.C., durante o período de Péricles, em Atenas, houve consciência tão moderna que apresenta muitas semelhanças com o Iluminismo europeu do século XVIII: crítica da tradição religiosa e de suas instituições com exigências de emancipação e autonomia espiritual. Hipócrates interpreta as doenças a partir de causas naturais, fundando diagnose e terapia por procedimento causal. Tucídedes tentou, sem recurso à religião e a doutrinas morais, tirar lições da história. Anaxágoras, estudioso da natureza, pesquisando um meteoro, concluiu que os corpos celestes,

contrariamente ao que se pensava até então, não são deuses, mas se compõem da mesma matéria que a terra. Para Demócrito, a religião se origina da impressão causada por fenômenos que causam medo e para os quais as pessoas não encontram explicação.

Platão cita o filósofo Protágoras, “o homem mais sábio”, com a opinião de que o ser humano, mais carente que os animais, depois de munido com “as vantagens divinas” do fogo e da sabedoria, chegou à conclusão de que existem deuses. Assim, segundo Protágoras, a religião é secundária, derivada. Num fragmento encontramos a profissão do agnosticismo: “Relativamente aos deuses, não posso ver nem se eles existem, nem se não existem nem, na hipótese de eles existirem, qual a sua natureza. Muitas coisas impedem sabê-lo: a não-evidência do fenômeno e a brevidade da vida humana”.

No drama *Rei Édipo*, Sófocles tenta resistir à onda de críticas da religião. Édipo, com sabedoria superior, vence a esfinge desumana, como representante da força espiritual do homem. Diante desse poder, parecem importantes os profetas enviados por Deus. Do ponto de vista humano, Édipo foi vitorioso com sua razão conquistadora do mundo que derrota inimigos. Mas, segundo Sófocles, os deuses enxergam mais longe. Se o homem, em sua conduta autônoma, confiante em si mesmo, vencesse, a consequência seria a inversão dos valores, a destruição da cidade e da convivência humana.

O pensamento de Sófocles caracteriza-se, essencialmente, pela forma como em sua obra dramática é encarada a relação entre o homem e a divindade. Permanecendo no campo literário estrito, sem fazer teologia nem filosofia, aparecem certas zonas obscuras de sua mundividência. Apesar de reconhecer aquilo que muitas vezes há de ilógico e irracional no sofrimento do homem, não se revolta nem desespera. Expressa uma crença humilde na bondade e justiça dos deuses, sendo, por isso, muitas vezes misteriosos e incompreensíveis.

Por isso, no fim, Apolo deve impor-se: Édipo é rebaixado a um esmoler cego o qual deve reconhecer que a sabedoria do visionário ou profeta se confirma e que, diante dela, a sabedoria humana é irrelevante. O homem que confia no seu próprio poder e em sua própria força deve fracassar de maneira trágica. Com isso restabelece a autoridade de Deus e de seu oráculo e elimina toda dúvida quanto à sua poderosa presença.

De maneira completamente diferente, Eurípidés, em *As bacantes*, descreve a situação. Apresenta Deus como monstro brutal que faz os homens

sofrerem. Por isso o culto dos homens aos deuses é consequência de um interesse calculado. Os representantes da ordem religiosa e política (Teiresias e Kadmos) baseiam-se na fé nos deuses para garantir vantagens pessoais, ou seja, seu *status* e seu poder. O povo, de maneira oportunista, também se submete aos deuses para assegurar o próprio bem-estar e a felicidade. Dessarte, os verdadeiros motivos da fé nos deuses são de natureza terrena. As causas da fé na divindade, segundo Eurípides, são banais, pois os homens divinizam as coisas terrenas, porque assim lhes serve, divinizando o próprio prazer e considerações de utilidade. Eurípides representa uma atitude iluminista. Naturaliza e materializa o aparente sobrenatural, sem ateísmo no sentido de negar a existência dos deuses.

Coisa semelhante encontramos em Epicuro. Ele, diz expressamente: “Os deuses existem, já que nós somos, evidentemente, capazes de reconhecê-los. Apenas não são como a grande multidão os imagina; pois, assim como eles pensam que os deuses sejam, estes não o são, e não é ímpio o homem que nega o conceito que a massa do povo faz dos deuses, mas sim aquele que tenta imaginar os deuses em conformidade com o conceito popular. O que a multidão declara a respeito dos deuses não corresponde, certamente, à verdadeira compreensão divina, mas apenas a falsas conjeturas (...). A multidão estranha tudo que possua uma natureza diferente da sua própria, e assim apenas admite deuses que lhes sejam semelhantes” (*Carta a Meneceu*, § 1-10). Mas os deuses vivem num mundo intermediário, desinteressados nas coisas humanas e mundanas. Retiraram-se à margem da realidade. Quando desaparecer o medo diante dos deuses, que determinam nossa sorte, segundo Epicuro, criam-se as condições para uma existência autônoma do homem, determinada pela razão. Por isso tornou-se clássico seu texto crítico: “Deus, ou quer impedir os males e não pode, ou pode e não quer, ou não quer nem pode, ou quer e pode. Se quer e não pode, é impotente: o que é impossível em Deus. Se pode e não quer, é invejoso: o que, do mesmo modo, é contrário a Deus. Se nem quer nem pode, é invejoso e impotente: portanto, nem sequer Deus é. Se pode e quer, o que é a única coisa compatível com Deus, donde provém então a existência dos males? Por que razão é que não os impede?” O deus de Epicuro é um deus confinado num espaço distante e indiferente aos homens, numa transcendência tão remota que chega a ser insignificante para eles.

Pode discutir-se se, no espaço da cultura grega, religião é sinal de uma razão prejudicada, ou seja, condicionada por motivos egoístas ou se é o inverso, ou seja, se a falta de religiosidade prejudica mais o homem.

3 Na Bíblia

Como vimos, na Antiguidade já encontramos os argumentos essenciais da crítica filosófica à religião. Talvez o modelo original da crítica interna na tradição judaico-cristã seja o profeta Jeremias em sua polêmica contra os ídolos, os falsos deuses, estátuas de madeira (*Jr* 10). O profeta fundamenta sua crítica na perspectiva do monoteísmo israelita. A proibição de fazer imagens cúlticas de Javé tinha o objetivo de evitar a contaminação do culto e da fé monoteísta, pois Israel sucumbiu à tentação da idolatria, por influência dos povos vizinhos, chegando a venerar o bezerro de ouro (*Ex* 32).

Em *Ex* 3,1 4, o contrariado Moisés, perguntando Javé que Deus libertaria Israel do Egito, recebeu a resposta: “Eu sou aquele que sou”. Esta fórmula até pouco foi interpretada como tautologia, mas hoje é compreendida como anúncio de uma intervenção ativa. Se Deus rejeita um nome fixo para si, a fim de evitar que se torne disponível, somente ele pode tomar a iniciativa de, em determinada situação histórica, comunicar-se com o homem (Eu serei aquele que será como eu me manifestarei). Se Deus faz uma promessa, proclama sua ajuda a sua criatura, a sua criação e a seu povo que dela necessita. Tal ajuda pode ser esperada e pedida, mas não exigida.

Trata-se de um Deus que não é um objeto inane (poder, perfeição), mas dinâmico, encontro pessoal. Nessa perspectiva, religião não é instrumento do poder, mas proposta de comunicação. Como outrora esse Deus cobrou obediência de Abraão, o pai do povo, e lhe prometeu a bênção, exige agora que o povo se liberte do Egito e se coloque sob a condução de Javé em direção a um futuro incerto. Dessa fé nasceu uma orientação dupla de crítica da religião.

Por um lado, encontra-se uma crítica imanente da religião como crítica da prática religiosa do povo de Israel. O homem que quer corresponder a esse Deus não pode ser uma grandeza autárquica. Javé não exige autodesenvolvimento, mas comunidade. E esta deve verificar-se no cotidiano: tanto em relação a Deus como em relação ao semelhante (*Dt* 6, 5; *Lev* 19, 18). Por isso os profetas criticam, sobretudo, certas formas de conduta: ódio, ciúme, egoísmo, exploração. A vontade de Javé confronta-se com as concepções religiosas e as relações sociais do povo. Tal crítica não é uma teoria distante, mas refere-se à situação histórica concreta. Tem como consequência a ameaça de morte dos profetas, que entram em conflito

com os politicamente poderosos. Tais advertências, acusações e ameaças tinham a função de conduzir à mudança nas relações e à conversão. O conhecimento de Deus deve manifestar-se na ação do indivíduo.

Uma segunda linha de crítica da religião, no AT, encontra-se na relação com religiões estranhas, ou seja, como crítica da religião externa. De acordo com a concepção antiga de que, na guerra entre dois povos, também seus deuses lutam entre si, impunha-se aos vencidos o culto dos vencedores. Os templos eram abertos ao novo culto. Outras vezes, assumiam-se também os deuses de povos aliados. Dessa maneira penetraram deuses estrangeiros em Israel. Frequentemente sobrava apenas um “resto” fiel a Javé (*Is* 1, 8; 30, 8-14). A crítica veterotestamentária consistia em rejeitar a existência desses deuses. Isso acontecia menos em debates teóricos, mas em mostrar a ineficiência do poder desses deuses. São impotentes, são coisas produzidas pelos desejos e pela imaginação humana (*Is* 44, 10-19).

Javé revelou-se aos patriarcas, no passado, através de sua ação histórica, e permanecerá fiel também no futuro (*Is* 46,4). O critério do verdadeiro discurso sobre Deus é a continuidade histórica. A palavra de Deus nasce nas diferentes situações, mas corresponde à experiência e visão dos patriarcas e, com isso, com a ação salvífica do todo-poderoso Deus único. A crítica veterotestamentária orienta-se, pois, numa determinada visão de Deus, formada pela experiência histórica, para julgar e agir a partir dela.

Se quiséssemos reduzir a crítica de Jesus à religião, no NT, aos preceitos de pureza e de observância do sábado, compreenderíamos mal seus discursos. Para ele, continuam em vigor a lei veterotestamentária e a fidelidade aos patriarcas e profetas de Israel. Sob esse aspecto, Jesus exerce a função de reformador da religião, que quer reconduzir ao amor e à solidariedade. Coloca a vontade divina no contexto da realidade humana. Não lhe interessam os atributos teóricos da verdadeira religião, mas constata na prática que somente a fé em Deus poderá transformar o mundo e os homens. E isso ele tem em comum com os profetas do AT. Visa libertar a questão do santo e do puro daquela do ódio e da vingança e, com isso, vincula fé e amor.

O fundamento da pregação de Jesus, para isso, é seu conceito de Deus. Deus não é uma essência sobrenatural distante. Deus é o Deus, como Israel sempre o experimentou na história, o Deus no meio dos homens, participando da dor e do sofrimento dos homens. Desse modo supera-se a costumeira distinção entre sagrado e profano, mas em virtude de uma

compreensão radical de santidade. Santas não são coisas, ações ou palavras, mas a conduta orientada em Deus: sensibilidade pelos outros, solidariedade, dedicação aos pobres (*Mt* 11, 28) e humanização. A fé, por um lado, torna tudo profano e, por outro, santifica tudo. Nesse sentido, a crítica que Jesus faz da religião deve ser entendida como estímulo para o serviço concreto.

Quando Paulo anuncia o Evangelho de Jesus, responde de maneira semelhante à questão da autocompreensão religiosa. Não há premissas, mas apenas a fé atuante. De Paulo discordam todos aqueles cristãos os quais julgam que se devam observar todos os preceitos e leis religiosas. Depois do encontro do cristianismo com as concepções filosóficas da cultura greco-romana, para Paulo se coloca um problema novo: a relação entre pensamento e fé, entre saber e religião.

O problema de como conciliar a fé em Deus com a razão já é anterior a Paulo. No AT encontramos respostas a essa questão. Na narrativa da queda do homem (*Gn* 3), Adão e Eva pecam contra o mandamento que lhes proibia de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal. A expressão significa aquilo que se refere ao conhecimento do que é proveitoso ou não para o homem. O saber habilita, pois, o homem a orientar sua existência de acordo com a razão. Na queda do homem não se trata de castigar a vontade humana de conhecer. Não se menospreza a razão. O conflito do homem com Deus, o pecado, situa-se no desejo do homem de ser como Deus, ou seja, determinar-se a si mesmo com ajuda de conhecimentos próprios. Com isso o homem perde seus referenciais, deixa de ser criatura para querer ser um deus. Este impulso para tornar-se autônomo é designada *hýbris*, *superbia* ou pecado.

Paulo situa-se nessa tradição, quando, primeiro, iguala razão e revelação. Fé e razão são inseparáveis. Os homens têm a capacidade natural de conhecer o Criador, através de sua criação (*Rm* 1, 19). Essa possibilidade é pouco experimentada, porque os homens se fecham ao verdadeiro conhecimento de Deus. E isso tem como conseqüência uma vida de pecados.

O específico da pregação cristã não pára aí. Sua mensagem é a vida, a morte e a ressurreição de Jesus Cristo. Para entender isso, pressupõe-se o dom de Deus, sendo insuficiente a razão natural. Nesse caminho Paulo entra numa aporia. Anuncia uma sabedoria e verdade divinas que não se conseguem abranger com as categorias da razão humana (*I Cor* 1, 18). De acordo com isso, confrontam-se dois mundos: o mundo empírico perceptível, e por isso o mundo da razão plausível, e o mundo da fé. Para Paulo, o que parece racionalmente compreensível é, na verdade, estultice, conseqüência

das trevas do pensamento. A única coisa que proporciona clareza é a luz divina, que é muito superior à sabedoria humana (2 Cor 4, 4-6). Portanto, apela à sabedoria humana para não lhe atribuir uma validade definitiva sem recorrer a outras categorias de pensar. A razão independente e emancipada deve abrir-se, ser iluminada para confiar no Deus fiel.

Segundo nossas considerações acima, em Paulo crítica à religião é crítica à compreensão de verdade que só aceita o próprio ponto de vista, reduzindo-o à vista de um ponto para absolutizar o próprio eu. Contra tal postura, Paulo argumenta que esperança e futuro somente tem aquele que compreende o nada do ser humano e reconhece sua dependência de Deus. Ambas as posições de Paulo parecem inconciliáveis, porque o Deus que anuncia não se deixa reduzir a qualquer coisa imanente, pois, sendo Deus conosco, permanece totalmente outro, imanente continua transcendente.

4 Na Antiguidade cristã e Idade Média

No final do século IV, o cristianismo tornou-se a grandeza espiritual e política dominante. Nos séculos seguintes, propaga-se para o norte da Europa. Povos germânicos e eslavos tornam-se cristãos e assumem as estruturas e doutrinas do cristianismo: organização hierárquica sob o comando do papa de Roma, o direito canônico, a doutrina dogmatically fixada, o cânon de moral e a liturgia formada em língua latina. Assim a integração teológica formou a Europa.

Na Idade Média, houve grandes discussões, p. ex., entre papa e imperador, discussões teológicas, tentativas de reforma, mas tudo isso acontecia sobre a base de convicções religiosas comuns. O *corpus Christianum* era constituído por uma comunidade de fé, uma unidade cultural e um reino político. Quando surgiam negadores desse *corpus Christianum*, esses eram mantidos à distância. Os judeus eram marginalizados em guetos, o islamismo fora dos limites do Ocidente. Os hereges eram combatidos com as armas.

A crítica da religião, no Ocidente Medieval, não se realizava por inimigos da fé, mas constituiu-se numa luta por uma reta compreensão da fé dentro do cristianismo. Dessa maneira, Agostinho determina a relação entre fé e razão diferentemente de Paulo. Não se preocupa com sua oposição mas com sua unidade. Sua fórmula “*intellige ut credas, crede ut intelligas*” descreve uma fecundação mútua. A razão deixa a fé ser responsável e a razão corresponder à fé. Mas existe uma relação de prioridade: a fé é primária e ajuda a razão a encontrar a clareza.

A recepção da obra de Aristóteles, na alta Idade Média, altera essa relação harmônica, enquanto Aristóteles somente argumenta a partir da razão. Por isso Tomás de Aquino constrói degraus do ser e da vida. Sobre o mundo natural ergue-se o sobrenatural a quem atribui os degraus do conhecimento. A razão é responsável pelo mundo natural. Para análise do mundo, por isso, devemos seguir as leis da lógica, indagar das causalidades e encontrar conceitos. As verdades sobrenaturais (doutrina da Trindade, encarnação) devem buscar-se unicamente na revelação. Os dados da revelação engatam naquilo que já sabemos, mas precisamos da graça. Nessa perspectiva, crítica da religião significa crítica de uma compreensão errônea da revelação, contrária à razão. O cognoscente não compreende apenas o mundo mas o transcende para a verdade salvífica.

O nominalismo questiona alguns pontos fundamentais desse sistema. Primeiro afirma que o caminho do conhecimento natural do mundo é outro. Para o nominalismo, somente a coisa singular é real, porque diretamente perceptível pelos sentidos. O fundamento do pensar é o caminho indutivo. Observando e compreendendo a coisa singular, começa-se a pensar. Por isso os conceitos devem ser considerados abstrações lógicas. Apenas existem *in intellectu*, são subjetivos. São construtos para ajudar a pensar, para aproximar-se da essência das coisas. Dão um nome comum a grupos de coisas diferentes. São apenas sinais aos quais não corresponde realidade. Cada vez mais coloca-se a questão se a ordem dos conceitos corresponde à ordem das coisas.

A partir dessa postura, mudou a visão do conceito geral e a coisa singular. Até então, pressupunha-se que as explicações do mundo natural deveriam partir da determinação da essência da coisa singular; que nos conceitos e nas proposições se expressava a natureza de alguma coisa. Por isso podia dispensar-se a observação da natureza e deduzir tudo, que valia a pena conhecer, de reconhecidas autoridades. Empregava-se o método da dedução. Do conceito deduziam-se as propriedades das coisas.

O nominalismo abandona a idéia da unidade entre pensar e ser, invertendo a relação entre universal e singular. A coisa singular não está contida no universal, mas somente podemos conhecer a coisa singular. O geral ou universal é o que deve ser esclarecido no contexto do singular visível.

Naturalmente surge um ceticismo em relação à capacidade humana de ascender ao mundo sobrenatural. Racionalmente o meio divino é inacessível. Declaram-se a-rationais ou irracionais os dogmas da fé. A

metafísica chegou ao seu fim. Deus é incognoscível e, conseqüentemente, não é manipulável. Entretanto, se pode aceitar a doutrina da Igreja, quando a autoridade, à qual se recorre, é segura. Nesse caso, a crítica da religião torna-se indispensável ao se questionar a autoridade da Igreja, quando suas proposições doutrinárias se tornam duvidosas. 200 anos depois de W. V. Occam, Martinho Lutero trilhará essa brecha do nominalismo. Por um lado, teme a Deus, que não consegue conhecer mas só pode experimentar como juiz temido e, por outro, não mais consegue aceitar a autoridade da Igreja.

Considerações finais

A disciplina *Filosofia da religião*, como disciplina autônoma, surgiu nos tempos modernos. Com o iluminismo mudaram radicalmente os pressupostos para o debate entre fé e razão, pois a atenção deslocou-se da divindade, do Uno, do Belo, para o próprio homem enquanto este se relaciona com Deus. No Ocidente, a Reforma rompeu a unidade do *corpus Christianum*, formando-se uma pluralidade de formas de cristianismo. O iluminismo questionou criticamente todas as tradições e toda a autoridade, também a religiosa. Depois do Renascimento constituem-se as ciências empíricas com seus métodos próprios, trabalhando sem a hipótese da existência de Deus. A idéia de Deus passou a ter sempre mais o caráter de postulado, quando não combatida como limitação da autonomia humana. As ciências tratam do que se pode ver, medir e pesar. Ora, a religião indica para o invisível, o imensurável e o imperceptível. A nova cultura, sempre mais determinada pela tecnociência, tenta eliminar o transcendente. O confronto entre razão e fé desloca-se para a relação entre fé e ciência (empírica). A observação empírica é acompanhada pela convicção de que as concepções religiosas, no sentido tradicional do termo, são incompatíveis com as estruturas de racionalidade da consciência moderna. Mas, tudo indica que a religião garantirá seu direito de coexistir ao lado da filosofia e das diversas práticas racionais. Sua função continua insubstituível. Dessa maneira, a filosofia da religião tornou-se uma disciplina secundária na própria filosofia, até recentemente, e hoje confronta-se com novos desafios que exigem novas respostas.

Referências bibliográficas

DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. S. Paulo: Companhia das Letras, 2007.

EPICURO. *Pensamentos* (textos selecionados). S. Paulo: Martins Claret, 2005.

FASTENRATH, Heinz. *Religionskritik*. Stuttgart: Klett Verlag, 1993.

LÖFFLER, Winfried. *Einführung in die Religionsphilosophie*. Darmstadt: WBG, 2006.

ONFRAY, Michel. *Tratado de ateologia*. S. Paulo: Martins Fontes, 2007.

PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo*. S. Paulo: Paulinas, 2007.

PENSO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino. *Deus na filosofia do século XX*. S. Paulo: Loyola, 2002.

ZILLES, Urbano. *Religiões: crenças e credíces*. 3. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. *Filosofia da religião*. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2007.