

# A CRÍTICA DA RELIGIÃO NA MODERNIDADE<sup>1</sup>

THE CRITICS OF RELIGION IN MODERNITY

Urbano Zilles<sup>(\*)</sup>

## RESUMO

A modernidade, como processo histórico-cultural desenvolvido do século XVI ao século XX, elabora nova crítica da religião. Tenta eliminar-se a questão do Deus transcendente para voltar-se à imanência do homem: Feuerbach, Nietzsche, Marx, Freud, Sartre, entre outros. O critério passa a ser a razão científica. O pensamento secular reduz a religião a produto humano e dispensável.

PALAVRAS-CHAVE: Religião. Iluminismo. Ciência. Fé. Deus-homem.

## ABSTRACT

*Modernity as a historical-cultural process from the 16<sup>th</sup> to the 20<sup>th</sup> century presents a new criticism on religion. It tries to eliminate the issue of the transcendent God and concentrates everything on the immanence of the human being. The criterion becomes the scientific reason. Secular thought reduces religion to a human and expendable product.*

**KEYWORDS:** Religion. Illuminism. Science. Belief. God-man.

## INTRODUÇÃO

Na modernidade desenvolveu-se, no Ocidente, um processo histórico-cultural complexo de transformação de mentalidades, um processo que se estende, em grandes linhas, do século XVI ao século XX. Realiza-se uma ruptura com a tradição medieval, através da descoberta do Novo Mundo, através do

---

<sup>(\*)</sup>Doutor em Teologia pela Universitat Munster (Westfälische-Wilhelms). Atua como professor titular da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. É membro de corpo editorial de várias publicações: Revista Veritas (Porto Alegre), Revista Teocomunicação, Revista Análise & Síntese, REALISMO - Revista Ibero-Americana de Filosofia Política e Filosofia do Direito, Revista Communio (Rio de Janeiro) e Revista Estudos Filosóficos. E-mail: [teologia-pg@pucrs.br](mailto:teologia-pg@pucrs.br)

<sup>1</sup> Continuação do artigo intitulado “Crítica da religião na Antiguidade e na Idade Média” do mesmo autor, publicado no número anterior desta revista, v.3 n.3 p. 9-31.

Renascimento Cultural, com o giro do teocentrismo para o antropocentrismo, e através da Reforma Protestante, que fomenta o individualismo moderno. Esse processo explicita-se, de maneira explosiva e conflituosa, em todos os níveis da vida pessoal e social: a Revolução Francesa, a Revolução Industrial e o Iluminismo, o qual objetiva universalizar a razão, proclamar o primado do indivíduo e de sua liberdade. A modernidade constitui-se pela confluência do Iluminismo (França) e da *Aufklärung* (Alemanha).

Modernidade designa, antes de tudo, uma mudança de atitude do homem ocidental frente ao mundo e frente a si mesmo. De observador da natureza e dos acontecimentos o homem passa a ver-se como transformador. Indaga, para além do que já é, do possível. Se, na Antiguidade, ele considerava verdadeiro o pensar de acordo com o que existe na realidade, nos tempos modernos inverte sua postura, dizendo que “aquilo que pode pensar, também poderá realizar”. Passa a interessar-se sempre mais por aquilo que ainda poderá vir-a-ser (utopia).

O Iluminismo desenvolve um tipo de pensamento que discute criticamente, à luz da razão, as concepções herdadas. Já Platão usou a metáfora da luz para a razão. O movimento iluminista da França propagou-se pela Europa inteira. Esse movimento caracteriza-se por uma confiança quase ilimitada na razão humana e no seu poder ilimitado para libertar o pensamento de todo tipo de preconceitos. Crê-se que somente a razão é capaz de dissipar as trevas da ignorância e do mistério, combater o despotismo e a superstição religiosa e conquistar dias melhores para a humanidade.

O Iluminismo constitui-se como um ato de fé na razão humana. Pressupõe que a ignorância e o erro são a única causa dos males do gênero humano. Entre os males maiores destaca a superstição, por corromper a razão em sua raiz. Voltaire (1694-1778) ataca a tradição religiosa, a autoridade política e, em princípio, questiona todo tipo de autoridade, inclusive a de Deus. Admite-se, simplesmente, que a instância da razão é infalível e todo-poderosa.

Temas centrais, no Iluminismo, são a questão da legitimidade do poder político e as concepções religiosas herdadas do passado, os dogmas e as instituições. A religião é colocada à margem do conhecimento do mundo. Declara-se insignificante sua força de expressão, considerando-a irrelevante, pois ocupa-se com o absoluto, isto é, com algo invisível, imensurável e imperceptível. Ora, o pensar só consegue ler e compreender constelações dos entes. Com tais premissas, o Iluminismo tenta eliminar o transcendente no pensamento.

## 1. A NOVA CRÍTICA DA RELIGIÃO

Nos tempos modernos, surgiu, no Ocidente cristão, uma crítica dos fundamentos da religião. O termo *crítica da religião* originou-se da filosofia crítica de Kant, na tentativa de tudo submeter ao tribunal da razão. Na realidade, não existe “a” crítica da religião, mas uma pluralidade de críticas, muitas vezes até contraditórias. Discute-se o sentido e a significação do discurso e da prática, a legitimidade das explicações teóricas e das orientações práticas da religião. Muitas vezes se tentou uma mediação da teologia, através de filosofias, escondendo a força crítica e libertadora da mensagem cristã. Hoje acontece algo semelhante com a assunção um tanto diletante dos dados das ciências sociais e humanas, sob o pretexto de nos fazer cristãos racionais, postura que pode nos transformar em filósofos insensatos. A harmonização simplória entre fé e razão pode neutralizar o poder crítico de ambas, negando o caráter crítico do pensamento moderno e tirando o caráter de crise e escândalo da fé. Com uma harmonização simplória, a fé presta-se para a justificação e reconciliação das relações existentes, transformando-se em ideologia. Neste caso a fé torna-se suspeita de ideologia e expõe-se à crítica.

Aqui apontaremos para alguns aspectos: a crítica radical de Nietzsche, a secularização emancipatória da consciência religiosa e a delimitação da religião pela teologia cristã.

### 1.1 O ILUMINISMO FRANCÊS

Holbach (1725-1789) radicalizou a discussão anterior, suspeitando que a religião simplesmente se tornou a mola propulsora mais forte de uma política injusta e suja. Na sua obra *Système de la nature* (1770), apresenta uma explicação materialista e ateuista da realidade. Segundo ele, o cristianismo prescreve austeridade aos homens, reprimindo-lhes as tendências naturais. Tornou-os infelizes, originando a teocracia, o direito divino dos reis e o absolutismo.

O barão de Holbach criou a expressão, que posteriormente se tornou popular, do efeito narcótico da religião (ópio do povo). Ela é, segundo ele, a arte de anestesiá-los os homens, para impedi-los de lutarem contra o mal que lhes causam os dominadores aqui na terra. Perante o tribunal da razão, a religião é usada, segundo ele, para legitimar a corrupção, para dominar, de acordo com uma moral contrária à natureza humana. A religião apenas serve para iludir o

gênero humano. É uma instituição de repressão e corrupção, que organiza a ilusão das massas.

## 1.2 A CRÍTICA RADICAL DE NIETZSCHE

O jovem Hegel, em continuidade com a crítica kantiana, julgava que a religião de sua época (o cristianismo) deveria ser completamente reformada, porque a considerava a religião do *status quo*. Na obra da maturidade, desde a *Fenomenologia do Espírito* (1807) até as *Lições sobre a Religião*, Hegel passa a considerá-la como uma etapa ou figura da manifestação do Espírito Absoluto. Por isso vê-a como uma forma inferior à filosofia.

Em grandes linhas, pode dizer-se que de Hegel derivam duas correntes divergentes quanto à verdade, à necessidade e à bondade da dimensão religiosa. De um lado, encontra-se a chamada “esquerda” hegeliana, que vê na religião a grande legitimadora das alienações da humanidade: Bruno Bauer, Max Stirner, Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Engels e inúmeros seguidores. De outro, a chamada “direita” hegeliana, interpreta Hegel de maneira mais conservadora. A divisão entre *direita* e *esquerda* hegelianas rapidamente perde importância e a crítica se arma de todos os lados. Feuerbach critica a religião em nome da antropologia, posicionando-se contra a teologia; Marx, em nome do povo, contra as classes opressoras e administradoras do *ópio*.

No centro de todas as reflexões filosóficas em torno da religião, F. Nietzsche (1844-1900) colocou a tese da morte de Deus. Nietzsche fala da morte de Deus, no sentido de desmascarar o Incondicional como condicionado, perdendo a fé em Deus a credibilidade como base da verdade e da valorização. Conduz ao absurdo, não só as práticas religiosas do passado, práticas que pressupunham poder a razão humana dispor sobre Deus e sua vontade. A fórmula “Deus está morto” expressa, antes de tudo, a carência do fundamento da fé num Deus transcendente. O fim da metafísica clássica significa o fim de um vínculo com a transcendência, com o mundo do além. Por isso, para Nietzsche, a morte de Deus não é um momento dialético, como em Hegel, uma “sexta-feira santa” do intelecto, à qual segue a páscoa, mas a certeza total e definitiva de que a fé num Deus transcendente é um absurdo. A crítica que Nietzsche faz do conceito cristão de Deus é que todas as concepções sobre o além são pura ficção, as quais falsificam, desvalorizam e negam a realidade. Nietzsche afirma que “outrora se tentou provar que Deus não existe, e hoje se

mostra como surgiu a fé na existência de Deus. Dessa maneira torna-se desnecessária uma contraprova”.

Para muitos, a discussão sobre fé e religião tornou-se irrelevante, e a palavra de Nietzsche sobre a morte de Deus parece-lhes a descrição exata de nossa presente situação social e espiritual. Com a expressão ambígua da morte de Deus, quer dizer-se que, a partir da fé nele, já não derivam impulsos para a vida e a história; que ele não mais está presente de modo vivo em nossa existência; que as afirmações da fé já não tocam os problemas e as experiências reais dos homens. Em outras palavras, a própria questão de Deus perdeu interesse. Nietzsche ousou pensar as conseqüências da era moderna até o fim. Quando anuncia a morte de Deus, o homem louco pergunta: “Que fazemos, quando separamos a terra do seu sol? Para onde a levam, agora, os seus movimentos? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos sem cessar? Para trás, para o lado, para a frente, para todos os lados? Haverá ainda um em cima e um em baixo? Não erramos como através de um nada infinito? Não nos bafeja o espaço vazio? Não faz mais frio? Não escurece, sempre e sempre mais?” (NIETZSCHE, 2006, § 125).

Nietzsche tenta tirar todas as conseqüências dessa perda. Sob o título de *o Advento do niilismo*, expõe, com brilho poético, a derrocada das concepções clássicas da moral, a “inversão de todos os valores”. Com isso dissolve toda filosofia da religião, fundamentada na metafísica do absoluto, que, como “teologia natural”, tentava construir a ponte para a razão humana.

Quem classifica Nietzsche simplesmente como niilista, um pensador que impossibilita toda reflexão sobre religião, esquece que ele é o filósofo radical da finitude humana. O fim da metafísica do absoluto e a libertação de Deus, para ele, têm um aspecto muito positivo, pois este é um ato da libertação do homem para suas possibilidades próprias. A fé em Deus não só é supérflua, mas simultaneamente prejudicial. Em *A gaia ciência*, Nietzsche fala dessa libertação:

*De fato, nós filósofos, ‘espíritos livres’, sabendo que ‘o antigo Deus está morto’, sentimo-nos iluminados como por uma nova aurora; o nosso coração transborda de gratidão, de espanto, de pressentimento e de expectativa... eis que enfim, mesmo se não está claro, o horizonte de novo parece livre (...) talvez jamais tenha existido tanto ‘mar aberto’ (2006, §343).*

Seus ataques contra a Igreja, Cristo e Deus adquirem sentido apenas nos ataques contra uma falsa imagem, na qual foi pervertida a grandeza do homem.

Uma nova conceituação da vida atribui a força fundante aos mundos históricos da vida, outrora atribuída ao Deus transcendente. Dessa maneira, ficou livre o caminho para os numerosos projetos de uma interpretação secular da religião. Questiona-se a consciência religiosa transcendente para desenvolver uma consciência secular da religião.

Para Nietzsche, a religião, sobretudo a cristã, é sentimento de fraqueza, uma idealização perversa, hostil à vida e ao mundo, uma idealização do sofrimento e da morte, um projeto ilusório e patológico de homens fracos. Somente destruindo as idéias do além, para ele, há uma chance de libertar o homem da religião.

### 1.3 SECULARIZAÇÃO EMANCIPATÓRIA DA CONSCIÊNCIA RELIGIOSA

O Iluminismo é um processo que perpassa toda a história espiritual do Ocidente. Ele teve início nos filósofos naturalistas jônicos e reaparece nos sofistas e nos estóicos, ao procurarem interpretar racionalmente e expor alegoricamente o mito. Essa história entrou em novo estágio na era moderna, quando a liberdade e o pensamento se tornaram críticos acerca de si mesmos. Não mais prevalece o que é sacralizado pela tradição, mas o que resiste à discussão racional. As modernas ciências conduziram o homem a um novo comportamento racional perante a realidade. A ciência e a técnica conferem ao homem a possibilidade de se tornar, cada vez mais, o senhor da realidade, de planejá-la, dirigi-la e conformá-la racionalmente. O resultado é um mundo cada vez mais hominizado e secularizado. Isso significa que o homem não só se desliga de padrões de agir e de categorias mentais de cunho religioso e metafísico, mas as questiona à luz de sua razão.

Pode dizer-se que, com o *Tractatus theologico-politicus* de Baruch Spinoza (1632-1677), inaugura-se a moderna filosofia da religião, no sentido formal e técnico. Spinoza interpreta racionalisticamente a tradição religiosa judaico-cristã, reduzindo-a ao mandamento fundamental da obediência a Deus. Critica as fontes dos textos da revelação e desenvolve uma teoria política na qual defende uma concepção democrática e liberal da sociedade civil, destinada a assegurar, sob a autoridade do Estado, a liberdade das diversas confissões religiosas.

A filosofia da religião, em sentido mais estrito, é produto do Iluminismo. Este, ao questionar as doutrinas religiosas tradicionais e suas instituições, deu início à necessidade de justificar fenômenos religiosos. Em geral, se interpretou

esse processo de emancipação como necessidade histórica. Desmascararam-se concepções religiosas, através do desenvolvimento das ciências e das maneiras racionais do pensar. Os processos de desmitologização condicionaram um distanciamento progressivo das concepções religiosas tradicionais. O primeiro passo decisivo, nesse sentido, foi dado por L. Feuerbach (1804-1872), conforme o texto que segue:

*A religião, pelo menos a cristã, é o relacionamento do homem para consigo mesmo, ou melhor, com a sua essência, mas o relacionamento com a sua própria essência como se fosse a de outro. A essência divina não é outra coisa que a essência humana, ou melhor, a essência do homem abstraída dos limites individuais, ou seja, do homem real, corpóreo, objetivada, contemplada e venerada como a de outro, diferente de sua própria essência. Por isso todas as qualidades da essência divina são qualidades da essência humana (1988, p. 57).*

Feuerbach, em sua crítica, ainda mantém um sentido humano da religião. Ao lado do racionalismo filosófico do Iluminismo e do desenvolvimento moderno das ciências, houve, também, uma crítica radical e destrutiva, como a de Nietzsche, Marx e Freud que defendia um cerne racional da religião contra a heteronomia da revelação. K. Marx (1818-1883) retomou pontos de Feuerbach e explicou a alienação religiosa, a partir da sociedade injusta e desumana. Segundo Marx, a consciência religiosa é, em última análise, consciência errônea, porque desvia das tarefas daqui para o além. A visão do contexto social age de maneira libertadora, eliminando as aparências religiosas. Dessa maneira, a filosofia da religião reduziu-se à crítica da religião que, aos poucos, eliminaria todos os fenômenos religiosos, no decurso do necessário processo de desenvolvimento histórico.

Enquanto o jovem Marx aderira à crítica de Feuerbach, o Marx da maturidade transfere a crítica do céu para a crítica da terra, transforma a crítica da religião em crítica do direito e a crítica da teologia em crítica da política. A pretendida “emancipação da religião”, em Marx, torna-se uma tarefa eminentemente prática; parte da revolução das condições sociais. A religião assume a forma de um problema social e ideológico que deve ser apresentado como provindo da situação terrena real. Em *O Capital*, descreve o cristianismo como a religião adequada para uma sociedade que produz mercadorias de consumo.

Um exemplo influente da interpretação sociocrítica da história da religião encontramos em J. Habermas. Segundo ele, o processo de emancipação

segue uma lógica interna da história: o âmbito do sagrado é ocupado paulatinamente pelo profano. Nesse processo, a heteronomia espiritual transforma-se em autonomia autoconsciente, ou seja, da massa dos crentes surge a sociedade de indivíduos autoconscientes. Cosmologias e mitologias são reinterpretadas como sistemas morais, e os conteúdos cognitivos dos mitos desaparecem aos poucos. O individualismo progressivo, que rompe os sistemas fechados de dominação, reflete a fé numa forma para acabar definitivamente com a magia. Os conteúdos utópicos de sistemas e crenças tradicionais são despidos de suas vestes religiosas e instituídos em postulados práticos e numa maneira de conduta totalmente emancipada. Dessa maneira, religião, teologia e filosofia da religião foram superadas pela história.

As idéias de emancipação sempre levaram a construir processos universais do desenvolvimento histórico aos quais está submetida a humanidade. Bastaria lembrar o Espírito Absoluto de Hegel (1778-1831) e a lei dos estágios de A. Comte (1798-1857). Nesses processos, a religião sempre ocupa um lugar a ser superado. Todas essas construções partem da premissa fundamental de que a realidade deva tão-só ser interpretada historicamente. Também as argumentações da filosofia da religião foram marcadas por tal concepção. Mas quando se questiona esse pressuposto, o fato de muitas pessoas, no decurso da história, terem perdido sua fé carece da relevância da verdade.

Recentemente, evidencia-se que não se deve interpretar a secularização como superação da religião. É também verdade que, muitas vezes, formas modernas da crença no social e na ciência pouco se distinguem de fanatismos religiosos do passado. Parece que o messianismo hoje apenas assumiu nova forma. A religião, seja em forma pervertida ou original, não morreu nas ditaduras marxistas nem na burguesia materialista. O que mudou, no processo de secularização, é seu lugar institucional. Processos de secularização são processos nos quais diminui o compromisso político com normas religiosas institucionais na doutrina e na vida. A religião, em sua essência, permanece intocada, pois persiste a consciência de nossa contingência, sobretudo em relação ao problema da morte. Por isso, a afirmação de que toda a religião foi superada tem caráter ideológico. É feita, muitas vezes, onde a conduta religiosa incomoda em relação a certas exigências políticas e sociais.

#### 1.4 DELIMITAÇÃO DA RELIGIÃO PELA TEOLOGIA CRISTÃ

No decurso da história, a teologia protestante sempre manifestou certa reserva em relação com a razão filosófica. Em geral, como no caso de Karl Barth (1886-1968), a razão filosófica é vista como menosprezo da palavra de Deus e desconhecimento do espírito da Sagrada Escritura. Em síntese, pode resumir-se a posição protestante, dizendo que a teologia trata da revelação e não da religião. Com isso abre-se um caminho para um fideísmo disposto ao *sacrificium intellectus* e desafiado a confiar na inspiração do texto dado para romper todas as pontes que unam a fé à razão filosófica, que liguem a fé à plausibilidade racional e à experiência da vida.

Contra as leituras irreligiosas e atéias da religião, em fins do século XIX e começos do século XX, reagiu violentamente uma série de teólogos protestantes: Karl Barth, Émile Brunner, Dietrich Bonhöffer, entre outros. Eles se insurgem contra qualquer tentativa de reflexão puramente racional sobre a religião. Para Karl Barth, a filosofia da religião deve ser rejeitada liminarmente, pois reduz a religião ao que os homens dizem de Deus, ao que eles projetam, em oposição ao que Deus diz de si mesmo. A fé é obediência à Palavra de Deus sem se preocupar com outras razões. A filosofia da religião, segundo Barth, é simplesmente incapaz de compreender a fé.

Nessa postura torna-se incompreensível como se possa realizar o ouvir a Palavra de Deus revelada na palavra humana. A palavra humana somente é compreensível dentro de um mundo de sentido formado também pela natureza, por sentimentos e experiências e relações racionais. Compreender a linguagem pressupõe um catálogo de implicações. Mas a revelação de Deus é mediada pela linguagem humana.

A crítica analítica da linguagem do empirismo lógico (Círculo de Viena) inicialmente formulou a tese de que o discurso religioso carece de sentido; o existencialismo de J.-P. Sartre (1905-1980) funda sua ética da responsabilidade na crítica ateísta da religião (se Deus existe, o homem é nada).

## 2. NOVA SITUAÇÃO PARA O CRISTIANISMO

Poucas vezes, teólogos e pastores tiveram consciência suficiente das conseqüências decorrentes das mudanças culturais da nova situação.

## 2.1 PERDA DA SEGURANÇA RELIGIOSA

Na Reforma, e durante as guerras religiosas posteriores da Europa, rompeu-se a unidade do *corpus christianum*. As guerras religiosas cruéis do século XVII e XVIII, na Europa, mostraram que a religião, em vez de unir, dividiu os homens. Na dieta de Augsburg, em 1555, foi reconhecida a existência de duas confissões, e na Paz da Westfália, em 1648, três diferentes confissões cristãs. Com isso terminou a unidade na visão cristã do mundo, e a própria identidade religiosa foi relativizada em duplo sentido: a) quando diferentes confissões estão estabelecidas publicamente, a minha não pode parecer a única racionalmente obrigatória. Por isso a religião não mais serve como confirmação espiritual e social; b) por outro lado, a minha religião deve tornar-se plausível numa situação pluralista. Isso equivale a colocar a própria visão como a de outros em discussão. Será preciso encontrar critérios segundo os quais se julga tratar dos motivos e das causas da religião.

## 2.2 PRIVATIZAÇÃO DA RELIGIÃO

Nessa nova situação, os conteúdos religiosos perdem seu caráter objetivo e sua exigência à consciência subjetiva. É assunto da existência individual e não da evidência de fatos. Com isso a religião tornou-se privatizada. Acentua-se a relevância da religião para a identidade pessoal e sua função terapêutica ou moral em geral. Formulando de outra maneira: diante do *forum* da razão, relativizam-se tanto a reivindicação dogmática quanto a doutrina do cristianismo. Mantém-se, contudo, a religião enquanto se acentua seu caráter moral e humanitário.

O Iluminismo também apresenta um acento existencial: sua meta é tornar humana a imanência. E isso levanta exigências como tolerância religiosa, igualdade jurídica de todos, liberdade pessoal, desenvolvimento econômico livre para todos e autodeterminação política.

Contudo, subjetividade e individualismo, autonomia e autodeterminação, para a religião, significam: isolar espiritualmente a religião dos modelos históricos de interpretação teológica, ou seja, enunciados sobre o mundo e sobre o homem somente têm validade quando parecem ao indivíduo racionalmente fundados. A conduta moral e os costumes desvinculam-se do contexto religioso tradicional. Não mais se permite recorrer somente a autoridades e tradições, nem à autoridade de Deus.

### 2.3 CONFRONTAÇÃO DE FÉ E CIÊNCIA

A ciência caracteriza-se pelo ateísmo metódico. Estuda fenômenos mundanos por suas causalidades imanentes. O conhecimento parte de percepções sensíveis, ordenando-as de maneira lógico-matemática. Dessa maneira, relacionam-se fenômenos sensíveis e verificáveis, através da experiência com fenômenos naturais.

De acordo com tal procedimento, leis naturais afirmam: quando se observou que A produziu B, segue a prognose: quando existe a condição A, deve surgir a consequência B. Assim, leis naturais designam, com suficiente certeza, uma regularidade constatada no decurso da experiência.

Nesse contexto, a idéia de Deus assumiu o caráter de um simples postulado, pois Deus tornou-se dispensável como modelo de explicação para aquilo que acontece no mundo científico. Como as ciências partem do princípio metódico de que os fenômenos a serem investigados devem ser explicados a partir de si mesmos, conclui-se que nenhum caminho seguro conduz da natureza para Deus. Além disso, a idéia de Deus pode ser interpretada como limitação de autonomia humana. Pesquisas científicas confirmam-se por sua exatidão e não por qualquer tipo de autoridade. Abandona-se a fundamentação vertical da ética, buscando-a na horizontalidade.

### 2.4 A QUESTÃO DA TEODICÉIA

Com o título *Teodicéia*, em 1710, Leibniz publicou uma obra para responder às objeções contra a justiça divina, demonstrando que a existência do mal no mundo é compatível com a bondade providencial de Deus. Mas a teodicéia cristã do sofrimento perdeu sua plausibilidade. A questão de como conciliar o sofrimento inocente com a idéia do Deus todo-poderoso e amante é antiga.

Jeremias, na confiança em Deus, constatara: “Tu continuas justo, Senhor, se entro em processo contigo; contudo falarei contigo sobre questões de direito: Por que prospera o caminho dos ímpios? Por que os apóstatas estão em paz?” (*Jr* 12,1).

Kant ainda concluía, pela experiência, que o agir moral não necessariamente traz felicidade e sucesso e, apesar disso, deve-se agir moralmente; que cada homem traz dentro de si uma lei natural da razão prática a qual deve

prescrever, com seus postulados (Deus, alma, liberdade), as leis do agir ético e responsável. Pois, sem um Deus e sem a esperança num mundo transcendente, até se poderiam admirar as maravilhosas idéias da moralidade, mas seriam desrespeitadas.

No século XIX, com o termo *teodicéia* passou-se a designar a teologia natural ou a parte da metafísica que trata da existência e dos atributos de Deus e suas relações com o mundo.

### 3. CONSEQUÊNCIAS PARA A RELIGIÃO

A modernidade coloca algumas questões críticas para a religião, como, por exemplo: Qual a situação da religião dentro do novo contexto? Qual o seu lugar? Algumas respostas merecem atenção, como se verá a seguir.

#### 3.1 A RELIGIÃO COMO PRODUTO HUMANO

David Hume (1711-1776), em sua obra *Dialogues Concerning Natural Religion*, conclui que a religião é determinada por fatores não-religiosos. Por isso ela não faz parte da essência do homem, mas alimenta-se de fontes secundárias, como medo diante de fenômenos naturais desconhecidos, desejo de felicidade. Assim, a religião é vista como fuga do sofrimento e da morte e esperança de prazer e do belo.

#### 3.2 TODAS AS RELIGIÕES SÃO IGUAIS

Por outro lado, daí surge o fenômeno da tolerância, pois as religiões tornam-se indiferentes em duplo sentido. O pensamento secular é indiferente a todas as idéias especificamente religiosas, já que todas as religiões lhe parecem iguais. Quando aceitas, o são sem colocar a questão da verdade.

A tolerância exerce papel fundamental na convivência do pluralismo religioso das complexas sociedades contemporâneas. O cristianismo, como aliás o judaísmo, nos primeiros séculos de nossa era, foi perseguido. Com o imperador Teodósio (380) inverteu-se a situação, pois o cristianismo passou a ser, em princípio, a única religião admitida e os não-cristãos passaram a ser perseguidos. O Estado, com maior ou menor vigor, adotou o sistema de intolerância religiosa até fins do século XVIII, na Europa. A intolerância era comum tanto

nas nações católicas quanto nas protestantes e muçulmanas. Essa intolerância baseava-se no princípio de que só a verdade tem direitos, mas a religião católica (ou a protestante, ou a muçulmana) é a verdadeira. Logo, só ela deve ter direitos e não se devem permitir outras religiões, seja por motivos religiosos ou para manter a união nacional.

A intolerância é a incapacidade de suportar as diferenças e a conseqüente vontade de eliminá-las. Diz-se: “Meus deuses não são os teus. Adora-os ou morrerás!” No Iluminismo, sobretudo em Voltaire, nasce a idéia moderna de tolerância. Os iluministas julgavam que a racionalidade filosófica acabaria com o monstro da intolerância. Para Bossuet, a tolerância é um veneno, porque introduz a “confusão de Babel” na sociedade. Os totalitarismos modernos, praticando a intolerância do Estado, a partir de ideologias, provam que a intolerância, incluindo a religiosa, é original e essencialmente política. O Estado democrático só se mantém com políticas relativas e pluralistas, construindo e reconstruindo a unidade, mediante o reconhecimento recíproco das diferenças.

Blaise Pascal já advertiu que Deus, o qual tudo dispõe com bondade, imprime a religião no entendimento, por meio de razões, e no coração, pela graça. Querer inculcá-la por força na inteligência e no coração não é semear a religião, mas o terror. A tolerância funda-se no respeito pela liberdade alheia, no direito à liberdade religiosa, ao menos, no campo civil, para assegurar a paz entre os cidadãos. Ninguém de nós, nem o Estado, é senhor sobre a consciência dos outros e, por isso, cabe respeito até para com a consciência errônea, pois a verdade nunca se impõe pela violência, mas com amor e bondade.

### 3.3 A RELIGIÃO É DISPENSÁVEL

A maneira de pensar segundo a qual “todas as religiões são iguais” também trouxe grandes conseqüências para o campo político e para o Estado. Na Antiguidade, os Estados eram atribuídos, nos mitos, a atos de fundação pelos deuses e assim legitimados. Mais tarde, interpretou-se a essência do homem como ser ordenado para a unidade política com outros homens, constatando-se sua dependência do Estado. Aristóteles (século III a.C.) definiu o homem como “animal social”, para significar que, por natureza, vive em comunidade política.

Se, nos tempos modernos, o indivíduo é compreendido como sujeito privado, coloca-se a questão sobre o que o obriga a viver numa comunidade. A filosofia política responde com uma experiência de idéias. Coloca o homem

numa situação anterior ao Estado, o chamado “estado natural”, perguntando o que o teria motivado a fundar um Estado (Contrato social).

No *estado natural*, os indivíduos, apesar de suas diferenças, em certo aspecto, são iguais: todos têm o mesmo direito a sua pessoa e a sua vida. Mas nesse “estado livre” do Estado não existe garantia de estabilidade para a convivência, pois a liberdade da pessoa e o direito à integridade da vida estão vinculados tão-somente ao dever moral de cada indivíduo.

No *Contrato social*, os homens fazem um acordo para fundar um Estado, cuja tarefa será garantir a paz entre os homens. Com isso se constitui o Estado de Direito: funda-se, portanto, o direito, emanam-se leis e se as impoem, com os meios da força, de tal modo que todos possam conviver em segurança para perseguir seus interesses e negócios. Segundo a diferente imagem de homem, decide-se sobre quais meios de poder o Estado deve dispor. Dessa maneira, o fundamento da legitimação do Estado é a garantia da paz. Sua tarefa é resolver conflitos como instância neutra, garantindo a convivência pacífica dos cidadãos.

O novo tipo de Estado dispensa legitimação religiosa. Dispensa a invocação de Deus como aquela instância que autoriza a força do poder aos governantes. Foram os homens que, em decisão autônoma, instituíram o Estado para os próprios interesses. Despe-se, assim, a religião do seu caráter de publicamente eficiente e politicamente necessária. Com isso, religião torna-se coisa privada. Talvez, ainda lhe caiba a função de zelar pela lei moral e apoiar a observância da moralidade pelos cidadãos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Crítica da religião já houve na Antiguidade e na Idade Média. Mas a crítica moderna adquiriu uma importância, a partir do século XIX, com a tese de L. Feuerbach de que Deus é uma projeção do próprio homem. Essa nova crítica caracteriza-se pela radicalidade de negar expressamente a existência de Deus. Nega-se à razão humana a capacidade de fundamentar a verdade de sua fé religiosa. Em outras palavras, nega-se Deus para afirmar o homem. Declara-se *homo homini deus*, ou seja, o homem é deus para o homem.

A crítica moderna da religião desenvolve-se na época do Iluminismo (francês) e da *Aufklärung* (alemã). Em 1784, I. Kant definiu a *Aufklärung*:

*Iluminismo é o abandono pelo homem do estado de menoridade que atribui-se a si mesmo. A menoridade é a incapacidade*

*de valer-se do próprio intelecto sem a guia de outro. Esta menoridade é imputável a alguém, quando sua causa não é a falta de inteligência, mas a ausência de decisão e de coragem para servir-se do próprio intelecto sem a guia de outro. Sapere aude! Tem coragem de usar tua própria inteligência. Este é o lema do Iluminismo (Berlinische Monatschrift, 1784).*

Depois de Kant, submete-se o discurso sobre a existência de Deus a um exame crítico da razão humana, excluindo qualquer elemento a ela alheio. Perante o tribunal da razão humana, o conceito de Deus está entre os mais difíceis de interpretação. Na prática, facilmente é associado a representações mitológicas e antropológicas. No discurso religioso, muitas vezes, se esquece que não há, nem pode haver, provas apodíticas da existência de Deus para a razão, seja por causa da limitação da própria razão ou porque sua razão não é apenas a instrumental ou científica.

Por outro lado, é preciso ter consciência de que a dúvida não é privilégio do crente. É comum, entre os críticos, a rejeição da chamada prova ontológica da existência de Deus, ou seja, que é ilegítimo concluir da idéia ou do desejo a existência real de Deus. Mas a afirmação da não-existência de Deus é mais que uma idéia? Em que me baseio para afirmar que a religião brota de um desejo infantil do homem? Em nome de que argumentos a crítica considera a fé em Deus como uma consciência secundária? Não pode a religião, em suas muitas e múltiplas manifestações históricas, ter por base uma necessidade primária e fundamental, que o próprio crente, e ainda mais o descrente, desconheçam?

O cristão deve rever continuamente os argumentos de sua fé, deixando-se interpelar pela crítica: até que ponto há que reconsiderar sua idéia de Deus. Se olharmos sucintamente para os argumentos da crítica moderna, vemos que variam. Para Feuerbach, já não se trata da cognoscibilidade de Deus pela razão humana, como em Kant, mas da causa da fé em Deus. K. Marx e F. Engels chegaram à convicção de que Feuerbach havia refutado definitivamente a religião. Afirmam que o homem pensa de acordo com suas relações sociais, no conflito das classes. Nesse caso, o homem explorado necessita do “sol ilusório” da religião, consolando-se com um mundo melhor no além. Dessarte, a religião expressa a miséria do homem como um protesto contra ela. S. Freud (1856-1939) fundamenta sua crítica na psicologia profunda. Para ele, a função da religião consiste em fugir da dura realidade. Caracteriza a religião como doença do espírito. É a regressão à infância, pois, na adultez, continua sentindo-se desamparado, frente ao mundo, como na infância.

Sem dúvida, a religião pode ser tudo isso. Mas da possibilidade não se conclui a necessidade de ser somente isso. Assim, não existindo nenhuma prova concludente da existência de Deus, não se pode concluir que sua não-existência está provada. Portanto, o ateísmo não é uma evidência indiscutível nem impede o crente de afirmar que a fé é uma questão de sentido transcendente para sua existência neste mundo. Talvez se devesse recordar a advertência de Galileu, quando afirma que a física ensina como está o céu, mas não como se vai ao céu. A “crítica da religião” muitas vezes é entendida como simples recusa. Ora, não é esse o sentido próprio de crítica. Também os Profetas, os Padres e os Doutores da Igreja criticam a religião, sem rejeitá-la.

Os que recusam a religião vêem nela uma forma de falsa consciência, cujas causas tentam explicar. Nessas explicações apóiam-se, ou na fidelidade a uma suposta natureza, ou nas conquistas da tecnociência. Com isso percebe-se uma tendência a divinizar a própria “natureza” ou substituir antigos “dogmas” religiosos por “dogmas” científicos. Os que recorrem ao ponto de vista social, para recusar a religião, afirmam ser a impotência das classes inferiores ou oprimidas a causa da religião. O desenvolvimento da ciência e da razão, segundo eles, pode abrir o caminho para a humanização da sociedade e tornar a religião supérflua. Opor a religião à sociedade ou à natureza, nos tempos modernos, não é solução, mas um novo problema. Erraram aqueles que prognosticaram o fim da religião na civilização urbana moderna, como atesta a emergência de fenômenos tão diversos quanto os fundamentalismos militantes ou as chamadas “igrejas” eletrônicas ou comerciais. Portanto, é urgente uma crítica da chamada “crítica radical da religião” como simples recusa, pois o sujeito da fé religiosa é o ser humano total e não apenas a razão instrumental ou científica. Na verdade, ninguém precisa deixar de crer em Deus como sentido da existência humana e do mundo, por causa da ciência ou por honestidade intelectual.

## REFERÊNCIAS

FASTENRATH, Heinz. *Religionskritik*. 5. ed. Stuttgart: Ernst Klett, 2000.

FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Campinas: Papyrus, 1988.

HUME, David. *Diálogos sobre a religião natural*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

\_\_\_\_\_. Hume. *Investigação acerca do entendimento e outros*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Col. Os pensadores).

- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- RICKEN, Friedo. *Religionsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer, 2003.
- RITTER, J. e GRÜNDER, K. (Orgs.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basileia: Schwabe Verlag, 1992. V. 8.
- SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1964.
- ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

*Recebido e aprovado em 15/10/2008*