

7. O diálogo crítico entre cristianismo e ateísmo

Desde que o ateísmo sistemático surgiu, no século XVIII, como consequência do processo de secularização do paradigma moderno, a teologia cristã tem assumido frente a este fenômeno duas atitudes inconvenientes: a condenação e a indiferença. Os teólogos, tanto católicos como protestantes, anatematizaram o pensamento ateu ou não se preocuparam em conhecê-lo. A atitude do respeito e da tentativa de manter diálogo com o ateísmo só se firmou na segunda metade do século XX. Renomados teólogos de tradição católica (Henry de Lubac, Karl Rahner, H.U. von Balthasar, H. Küng, Claude Geffré, J.L. Segundo etc.) e protestante (F. Gogarten, D. Bonhoeffer, J.A.T. Robinson, P. Tillich, W. Pannenberg, J. Moltmann etc.) procuraram conhecer este pensamento, - ou pelo menos a problemática da secularização -, e suas críticas à religião na tentativa de dialogar com ele e de dar plausibilidade à fé cristã. O próprio Magistério da Igreja Católica no Concílio Vaticano II reconheceu a urgente necessidade, naquela época, de levar a sério o fenômeno do “ateísmo das massas” e de procurar conhecer a fundo “no pensamento dos ateus, as causas da negação de Deus”¹. Com tudo isso, então, a preocupação do diálogo com o pensamento ateu se impôs como tarefa tanto para a teologia como para a pastoral. As atitudes iniciais de condenação e de indiferença diante deste pensamento, por parte de não poucos teólogos, passaram a não ser mais aceitáveis.

Recordamos isso, porque pretendemos, neste capítulo, seguir a mesma postura de diálogo aberto, porém crítico, com o pensamento ateu. Nosso objetivo consiste em relacionar este pensamento, sobretudo sua crítica à religião, com a fé cristã numa tentativa de estabelecer um diálogo profícuo entre estes. Pensando assim, descartamos a atitude de confronto desrespeitoso ou de condenação do ateísmo sistemático por meio de uma apologética cristã intransigente. Em outros termos, nosso interesse principal consiste em pontuar as interpelações que as críticas feitas pelo ateísmo humanista ao cristianismo fazem à reflexão teológica e à pastoral atualmente, como também em fundamentar a fé cristã como afirmação do humano e como possibilidade de humanização.

¹ Cf. Constituição Pastoral “*Gaudium et Spes*” (parágrafos 19-21). In: *Compêndio Vaticano II*. Constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 1967, p. 160-164.

Para deixar mais claro nosso objetivo neste capítulo, é bom que retomemos a nossa hipótese de pesquisa e o que já construímos até aqui. Nossa hipótese a ser investigada pode ser expressa na seguinte pergunta: tem razão o ateísmo humanista quando afirma que o cristianismo se configura como desumanizante por impedir a afirmação do humano e o desenvolvimento de suas potencialidades ou de sua humanização? Procuramos defender a resposta negativa a partir da revelação de Deus *em e por* Jesus de Nazaré. Na verdade, defendemos a tese de que o cristianismo em seu fundamento, ou seja, ancorado em Jesus, se revela como afirmação do humano e como impulsionador da humanização.

No intuito de investigar a referida hipótese, apresentamos, na primeira parte deste trabalho, a compreensão do ateísmo humanista a respeito da fé cristã como negação do humano e como obstáculo à sua realização enquanto tal. Já na segunda parte, nos capítulos de quatro a seis, expusemos a reflexão teológica de três autores com o objetivo de mostrar que a fé cristã, ao contrário daquilo que o ateísmo a acusa, afirma o humano na afirmação de Deus (Torres Queiruga) e contribui para que o homem e a mulher se comprometam com o estabelecimento de relações sociais promotoras de vida (Sobrino), como também colabora para que possamos superar o infantilismo psico-afetivo na vivência da maturidade psicológica (Morano). Em outras palavras, tentamos mostrar, pautados na reflexão desses três teólogos que partem da revelação de Deus *em e por* Jesus de Nazaré, que o cristianismo, em sua intencionalidade profunda, afirma e colabora para que o homem e a mulher possam alcançar sua adultez.

Depois de ter exposto tudo isso ao longo deste trabalho, falta-nos, ainda, desenvolver as nossas próprias considerações sobre o que foi apresentado. Falta-nos, em outras palavras, mostrar que o cristianismo se constitui humanizante, embora as considerações do ateísmo humanista possam ser aplicadas em certas configurações ou expressões culturais e pessoais da fé cristã. Para cumprir nosso objetivo, em parte já realizado ao longo deste trabalho, vamos dividir este capítulo em três seções. Na primeira, vamos nos deter na exposição de algumas críticas da crítica do ateísmo humanista ao cristianismo. Na segunda, iremos pontuar algumas interpelações que a crítica do ateísmo à religião faz à configuração atual do cristianismo, bem como à teologia e à pastoral. E na terceira, a partir das reflexões de Torres Queiruga, de Sobrino e de Morano, mostraremos que a fé cristã possibilita, fundamentalmente, a afirmação do ser humano, sem aliená-lo

em sua relação com Deus, como também possibilita o desenvolvimento das capacidades humanas e de sua maturidade.

7.1.

Apreciação crítica das críticas do ateísmo humanista ao cristianismo

A sensibilidade ao diálogo com o ateísmo não quer dizer que devamos acolher todas as suas críticas à fé cristã de modo acrítico. Pelo contrário, o diálogo se faz no confronto crítico respeitoso. Por isso, é legítimo e sadio para o estabelecimento do diálogo aberto que analisemos de forma crítica o que o pensamento ateu considera a respeito do cristianismo. Tendo isso em vista, queremos, nesta seção, expor algumas críticas ao ateísmo anticristão de todos aqueles autores que investigamos na primeira parte desta tese. Não obstante, queremos esclarecer que estas considerações críticas, por falta de espaço, não serão amplamente desenvolvidas.

Queremos, ainda, deixar claro que não teceremos essas críticas a partir do aporte teológico ou cultural que temos atualmente. Ou seja, não confrontaremos a nossa visão teológica e pastoral de hoje com a compreensão que os pensadores ateus, sobretudo do século XIX e início do século XX, tiveram a respeito da religião. Isso seria uma injustiça contra esses que elaboraram suas visões da fé cristã a partir de um determinado contexto ou horizonte cultural diferente do hodierno. Por isso, vamos tentar criticá-los, a partir dos seus próprios argumentos.

7.1.1.

Crítica à crítica de Ludwig Feuerbach

O ateísmo de Feuerbach se assenta sobre a sua teoria da redução total da teologia à antropologia². Para ele, Deus não passa de uma projeção da consciência humana que é capaz de captar o infinito que é o gênero humano ou, nos seus termos, a essência do homem (*gattung*). No seu entender, a existência de Deus só é possível porque o ser humano existe. Sem este, Deus jamais existiria. Deus é a projeção personificada de todas as qualidades que fazem parte do próprio gênero humano, especialmente a razão, a liberdade e a afetividade. Os predicados atribuídos a Deus são, na verdade, predicados antropológicos. O que existe,

² A teoria da redução antropológica de Feuerbach, como também a sua crítica ao cristianismo, são apresentadas em sua obra intitulada “A essência do cristianismo”. Cf. FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Papirus: São Paulo, 1997.

portanto, consiste na essência do homem que não é reconhecida como tal e sim como Deus.

A crítica fundamental de Feuerbach à religião, especialmente ao cristianismo, se encontra vinculada a esta teoria³. Em sua visão, a religião promove a alienação do ser humano. Ao postular a existência de Deus e ao estabelecer todo um mecanismo de relação com Ele, a religião faz com que o homem não reconheça tudo aquilo que pertence propriamente ao gênero humano. Ou seja, por causa dela, a pessoa que a professa acolhe em Deus o que, em verdade, nada mais é do que a sua própria essência alienada. E, sendo assim, ela deixa de reconhecer diretamente o seu valor e o valor de todo o conjunto da humanidade (essência), porque o reconhece de forma alienada em Deus.

O problema maior da alienação que a religião - dando destaque ao cristianismo - provoca no crente, segundo Feuerbach, consiste na oposição acirrada entre o ser humano e Deus. Na religião, para ele, o homem encontra, em Deus, a possibilidade de realização individual de seus desejos de perfeição, de imortalidade e de infinitude. Por isso, se lhe submete. Esta sua submissão a Deus, com o interesse de realizar estes desejos, o faz contradizer, paradoxalmente, a essência, como também o que é próprio de sua constituição, a saber: a razão (submetida à irracionalidade da fé), a materialidade (negada em prol da imortalidade da alma), a historicidade (em função da vida celestial) e a liberdade como vontade (cerceada pela observância dos ditames religiosos). A submissão a Deus, ou seja, à projeção personificada da essência não reconhecida como tal, faz com que o homem deixe de procurar a satisfação destes desejos em sua relação consciente com as potencialidades do gênero humano. Feuerbach acredita que toda a capacidade do ser humano de desenvolvimento racional, de criar cultura, de estabelecer relações sociais mais fraternas, de dominar a natureza com o conhecimento e a técnica para possibilitar a realização humana, fica impossibilitada pela religião e, em especial, pelo cristianismo. Por isso, ele colabora para que sua superação por uma época antropoteísta aconteça o mais rápido possível.

Depois de ter recordado, de forma breve e bastante limitada, a apresentação do ateísmo de Feuerbach e de sua crítica à religião, nos perguntamos

³ Conferir o tratamento que demos a este tema no primeiro capítulo desta pesquisa.

a respeito de quais críticas podemos fazer a seu pensamento. Vamos tentar pontuar algumas.

A primeira é com relação à afirmação da inexistência de um Deus autônomo ao ser humano. Parece-nos que o argumento de Feuerbach, embora seja bastante lógico, na realidade, é incapaz de provar a inexistência de Deus. Simplesmente afirmar que Deus seja uma projeção personificada daquilo que é a essência humana, ou seja, as qualidades, os atributos, as potencialidades do conjunto de todos os homens e mulheres, não prova nada. Sem dúvida alguma, nossas representações de Deus trazem um elemento de projeção – e sobre isso dedicaremos devida atenção na segunda seção -, mas a afirmação de que Deus seja apenas uma projeção antropológica se revela bastante improvável. H. Küng nos ajuda a fundamentar esta crítica quando afirma que “o fato da projeção não decide de forma alguma se o objeto a que a projeção se refere existe ou não”⁴. Deste modo, o ateísmo de Feuerbach se apresenta como postulatório. Ele, simplesmente, postula, sem nada provar, que Deus não passa de projeção da psicologia humana.

A segunda crítica que fazemos se dirige contra a explicação que Feuerbach faz a respeito do desejo de infinito que reside no coração do ser humano. Ele afirma que cada homem deseja o infinito porque sua essência, ou seja, o conjunto da espécie humana, é infinita e porque a sua consciência também o é. Feuerbach reconhece, portanto, a finitude do indivíduo, e afirma a infinitude de sua consciência. Em outras palavras isto quer dizer que, para ele, o homem particular é finito com desejo de infinito porque sua consciência infinita o possibilita a se relacionar com a infinitude da essência. A definição que este filósofo dá para a religião reside aí. No seu entender, a religião é a “consciência do infinito”⁵; é a consciência que o indivíduo tem da essência (do homem em geral), que é infinita, de forma indireta, como Deus.

Esta concepção se revela problemática. Explicar a origem do desejo de infinito no homem individual a partir da infinitude da essência e da consciência, na verdade, não responde à questão. Aqui podemos levantar as seguintes perguntas: existe, de fato, uma essência? E se ela existe, o que fundamenta sua

⁴ KÜNG, H. *O princípio de todas as coisas*. Ciências naturais e religião. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 77.

⁵ Cf. FEUERBACH, L., op. cit., p. 44.

infinitude? Marx e Stirner criticaram Feuerbach por este ter postulado uma realidade metafísica inexistente (essência) e prestado culto ao ser humano abstrato, o ser humano infinito⁶. Ora, concordamos com estes pensadores. Não existe uma essência ou o homem em geral abstrato que condensa em si todas as qualidades e atributos dos homens individuais. Existe, sim, o homem individual real, finito e limitado e o conjunto de todos os homens e mulheres, isto é, a humanidade, mas esta também não é infinita, nem tampouco é portadora, como uma realidade autônoma dos indivíduos, da razão, da liberdade e da afetividade perfeitas. Sendo assim, não seria, então, a essência algo simplesmente postulado por Feuerbach? Ou nos termos de H. Küng: “Não é, pois, esse homem em geral, essa essência humana universal, uma pura projeção, objetivada e hipostasiada por Feuerbach?”⁷. Parece-nos que sim. Trata-se de um postulado metafísico para a elaboração de sua antropologia. Desta maneira, sua explicação para a existência do desejo de infinito no homem particular, por causa de sua ligação com a essência que é infinita, fica descabida.

E o que dizer de sua explicação para a capacidade de infinito da consciência humana? Feuerbach simplesmente afirma que a consciência do homem particular é infinita porque esta pode captar a infinitude do homem em geral (essência). Ora, para ele, é isso que possibilita a religião, ou seja, a fé no Deus projetado a partir da consciência indireta da essência. Tem, no entanto, razão Feuerbach? Mais uma vez, parece-nos que não. Com efeito, se a essência não passa de um conceito a-histórico e abstrato do homem, se esta não existe realmente, então, sua explicação para a infinitude da consciência fica desprovida de sentido. Esta aparece como mais um postulado de Feuerbach para fundamentar seu ateísmo. De fato, não podemos afirmar que a consciência humana seja infinita, pois esta está relacionada ao indivíduo finito, bem como porque esta também pode ser condicionada pelos nossos limites e pelas relações sociais que vivenciamos. Podemos, sim, afirmar que a consciência é finita, mas capaz de captar ou acolher o infinito. E isso se constitui como mistério da razão que a própria razão não pode elucidar. Até mesmo a afirmação, feita por alguns teólogos, de que essa capacidade de infinitude de nossa consciência – o que a

⁶ Cf. ARVON, H. *O ateísmo*, p. 104-106; ZILLES, U. *Filosofia da religião*, p. 117; ESTRADA, J.A. *Deus nas tradições filosóficas*, vol. II, p. 159. A respeito da crítica de Marx a Feuerbach, cf. MARX, K. – ENGELS, F., *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

⁷ KÜNG, H. *Existe Deus?* Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo, p. 291.

teologia escolástica chamou de *potentia obedientialis* - se apresenta como indício a favor da existência de Deus se mostra improvável, pois “a orientação da consciência humana a um infinito não diz nada determinante sobre a existência ou não existência de uma realidade infinita independente da consciência”⁸.

A terceira crítica que podemos fazer a Feuerbach diz respeito a sua proposta de humanização. Este filósofo defende que a realização do ser humano somente pode acontecer quando este superar a alienação do homem em geral (essência). Pois ao superá-la o homem particular poderá reconhecer diretamente as propriedades e potencialidades do gênero humano e canalizar todas as suas energias para a essência e para a vivência de uma existência assumida maximamente na imanência. Por isso, para ele, a condição fundamental para que o ser humano possa se realizar consiste na configuração de uma época ateuísta ou antropoteísta; de superação da fé em Deus e de superação, portanto, do cristianismo.

Consideramos que este projeto humanista não se apresenta humanizador. E isso por dois motivos. O primeiro se relaciona com a submissão do homem individual ao homem em geral. Qualquer desvalorização do indivíduo em nome de outra realidade, mesmo que esta seja a humanidade, não pode ser humanizante. Ao valorizar a essência, o homem particular ficaria desintegrado na coletividade; sua existência particular, sua história de vida, suas opções teriam importância secundária. Ora, isto não seria também alienação? Alienação da individualidade em função da coletividade humana? Acreditamos que sim. Portanto, avaliado, nesta ótica, o projeto humanista de Feuerbach não se apresenta tão humanista assim.

O segundo motivo, por sua vez, concerne ao fechamento do ser humano à imanência. Ao negar a existência real de Deus e ao proclamar o fim da religião como condição indispensável para a realização humana, Feuerbach enreda o homem em si mesmo e sobre a materialidade. Porém, o ser humano possui desejo do infinito, do transcendente ou do absoluto, de fazer experiência do mistério – embora isso não prove nem a existência nem a inexistência de Deus. Possui dimensão religiosa. Impedi-lo de ter fé ou de acreditar em Deus, bem como

⁸ Ibid., p. 290.

esperar que ele anule esta dimensão, constitui um projeto humanista desumanizador.

A quarta crítica a Feuerbach diz respeito a sua visão reducionista da alienação do ser humano. Para ele, a religião, especialmente o cristianismo como expressão máxima desta, constitui a única causa da alienação do homem de si mesmo e do conjunto da humanidade. Marx criticou Feuerbach por causa desta visão, visto que, para Marx, a alienação antropológica pode ser provocada por outros fatores sociais e não apenas pela religião. Neste caso, concordamos com Marx. A alienação antropológica não possui apenas uma única causa, mas várias. Em verdade, o cristianismo, dependendo do modo como expressa a fé cristã, pode contribuir para a alienação (social, psicológica, corporal, vital) dos homens e das mulheres. Mas não é a única causa. Afirmar o contrário é ingenuidade e pressupõe desconhecimento de todo o mecanismo de relações sócio-culturais. Além do mais, o que decorre da concepção de Feuerbach é a visão de que ao se superar a religião, no caso o cristianismo, o ser humano poderá se realizar perfeitamente em sua imanência ou plenamente em sua constituição como ser sensual, afetivo e racional, imerso em sua natureza e como elemento integrado à natureza maior. Ora, esta visão de Feuerbach não deixa de ser ingênua. A própria história contemporânea nos mostra que nos lugares onde o cristianismo fora reprimido ou rechaçado a humanização não aconteceu. Pelo contrário, a situação de alienação antropológica se tornou mais acentuada. Portanto, a concepção de Feuerbach a respeito da religião como única causa da alienação do ser humano consiste em ser mais um postulado seu para fundamentar seu ateísmo.

Claro está, portanto, que as poucas críticas que apresentamos ao ateísmo anticristão de Feuerbach nos revelam que esse não se fundamenta em dados possíveis de serem comprovados, mas em postulados criados pelo próprio filósofo (Deus como projeção antropológica, essência, consciência infinita, religião como única causa de alienação), como também nos revelam que sua proposta antropoteísta se apresenta insuficiente como caminho de afirmação e de desenvolvimento do ser humano, uma vez que esta proposta submete o homem individual ao abstrato e metafísico homem em geral (essência), e busca suprimir uma das dimensões constitutivas do ser humano que é a religiosa⁹.

⁹ Cf. outras críticas mais elaboradas ao ateísmo de Feuerbach em KUNG, H., *Existe Deus?*, p. 288-296; ZILLES, U., op. cit., p. 112-119.

7.1.2. Crítica à crítica de Karl Marx

Podemos afirmar que Marx é, aparentemente, mais científico que Feuerbach em sua crítica à religião. Marx não parte de pressupostos essencialistas ou metafísicos para compreender o ser humano, mas de suas relações sociais, especialmente a econômica. Por isso, este filósofo critica a religião, incluindo certamente o cristianismo, a partir das análises dessas relações. Sabemos que a conclusão de Marx a respeito da religião consiste em vê-la como alienação e ideologia¹⁰. A religião é, para ele, alienação, porque não passa de consciência ilusória ou de projeção antropológica de um mundo ilusório (Deus, céu, vida eterna), provocada por determinadas relações sociais, que distancia o homem real de sua realidade histórica-social impedindo-o de assumir sua vocação como ser criador de cultura e, ao mesmo tempo, de transformar a configuração social estabelecida desumanamente. Ademais, a religião é, no seu entender, ideologia, porque não passa de uma produção condicionada e a serviço da base material da sociedade, ou seja, de suas relações econômicas. Por causa desta visão, Marx acreditava que a religião deixaria de existir automaticamente com a superação da sociedade capitalista, provocadora da alienação, pela sociedade comunista.

Sobre esta visão de Marx a respeito da religião podemos tecer algumas críticas. A primeira diz respeito ao tema da projeção. Assim como Feuerbach, Marx simplesmente postula, sem provar coisa alguma, a inexistência de Deus, como também postula a religião como fenômeno provocado por relações sociais desumanas. Ora, é impossível chegar à conclusão sobre a existência ou a inexistência de Deus apenas a partir de análises das condições sociais. E o mesmo pode ser dito sobre a origem da religião. É verdade que as condições sociais podem influenciar bastante a fé das pessoas, bem como podem determinar a configuração das expressões religiosas e as nossas representações de Deus. Mas a afirmação de que essas condições produzem a fé e originam a religião, mediante a projeção ilusória de Deus, não passa de uma hipótese não comprovada que desautoriza qualquer conclusão sobre a existência ou inexistência real de Deus. Podemos dizer que a religião é muito mais que uma simples função de circunstâncias econômicas e sociais negativas.

¹⁰ Apresentamos a crítica de Marx à religião na primeira seção do segundo capítulo deste trabalho.

A segunda crítica que fazemos a Marx consiste em sua análise bastante limitada e reducionista do cristianismo. O fato é que o conhecimento teológico e religioso de Marx era bastante escasso. Não se preocupou em conhecer o cristianismo com profundidade, nem tampouco buscou analisar o fenômeno da religião com mais propriedade. Interessou-se apenas pela função social da religião. E, assim, simplesmente, reduziu, sem mais, a religião, inclusive a cristã, às funções econômicas e políticas considerando-a como alienação social e ideologia a serviço da base estrutural da sociedade (economia). Ora, a religião pode encontrar explicação somente nos dinamismos sociais determinados pela economia? Pode ela ser explicada apenas pela sua função social? Ela reduz-se a esta função? Acreditamos que não, porque esta constitui uma realidade bastante complexa. De fato, a religião, por se constituir nas relações sociais e até por poder ser influenciada em sua configuração pelo sistema econômico, pode ser analisada sobre o prisma sociológico, mas esta análise não pode explicar totalmente esse fenômeno, porque este implica, além do social, muitos outros fatores (psicológico, cultural, antropológico, teológico). Com efeito, Marx, ao reduzir a religião ao fator social, considerando-a como produção sócio-econômica, desconsidera totalmente os outros fatores, além do social, que a constituem. O seu problema, portanto, é o de reduzir a complexidade da religião a, unicamente, uma dimensão, a social, a partir de uma leitura sociológica que absolutiza o aspecto econômico como explicação total da realidade.

Uma outra crítica que apresentamos a Marx é que ele, a partir de sua percepção do cristianismo de sua época, assume uma concepção generalizada desta religião. Com efeito, Marx afirma, por causa de sua interpretação superficial da função social do cristianismo burguês europeu de sua época, que o cristianismo, num todo, consiste em ser alienação social e ideologia. Ou seja, constatando, superficialmente, uma fé dualista de valorização do céu em detrimento da realidade histórica e uma Igreja (tanto Católica com Protestante) pouco preocupada com as questões sociais, especialmente com a situação do proletariado, Marx supõe que o cristianismo esteja a serviço da burguesia e do sistema capitalista. A partir disso, este filósofo interpreta a totalidade do cristianismo como mecanismo ideológico, em função da base material econômica, para alienar o indivíduo religioso de seu compromisso transformador das relações sociais. Marx interpreta o cristianismo como promoção de “virtudes” alienantes:

servilismo, submissão, amor ineficaz e esperança de realização pessoal no além-mundo. Efetivamente, a configuração social da fé cristã no século XIX não se apresentou como força de protesto social tal como nos três primeiros séculos de nosso tempo ou como na América Latina da década de sessenta ao final da de oitenta do século passado. Mas isso não nos permite tirar conclusões definitivas, como faz Marx, a respeito da essência do cristianismo nem de toda a sua configuração histórica. O seu modo de proceder não é metodologicamente correto. Ele interpreta todo cristianismo a partir de uma determinada configuração histórico-social deste. Mas o cristianismo pode ser reduzido àquela configuração burguesa da Europa do século XIX que Marx criticou e a qual utilizou como parâmetro para depreciar toda a história desta religião? Certamente que não. O cristianismo é muito mais que uma determinada configuração histórico-social. Por se tratar de uma realidade plural e complexa, este jamais poderá ser enquadrado totalmente ou reduzido absolutamente a uma forma de sua configuração na sociedade. Além do mais, o cristianismo, mesmo que possa ser utilizado inescrupulosamente a serviço da alienação social, se apresenta em sua origem, em Jesus de Nazaré, como compromisso prático-social, a serviço do Reino de Deus e não como serviço ao sistema econômico.

A quarta crítica que pontuamos ao pensamento de Marx é sobre o seu prognóstico a respeito do fim da religião ou do cristianismo na sociedade comunista. Por considerar a religião como produto da estrutura econômica alienante e desumana, Marx acreditava que ela deixaria de existir, automaticamente, com a mudança do modo de produção capitalista pelo modo de produção socialista. A própria história do século XX mostrou-nos como Marx estava enganado. Mesmo nas sociedades comunistas – onde o comunismo foi implantado à força -, a religião, inclusive o próprio cristianismo, não só não deixou de existir, como também se configurou como um novo tipo de religiosidade. Portanto, embora tenha sido reprimida e proibida veemente pelo Estado, não deixou de ser um desejo do ser humano. Com efeito, esse testemunho histórico comprova que tanto a concepção de Marx da religião como alienação e ideologia, quanto o seu prognóstico sobre a extinção dela com o fim da propriedade privada, não passaram de hipóteses arbitrárias de suas análises das relações econômicas da sociedade.

A quinta crítica diz respeito à visão de Marx sobre a realização do ser humano. Devido à sua interpretação de toda a realidade a partir do econômico (economicismo), Marx concebe a humanização como consequência da superação do modo de produção capitalista. Para ele, o comunismo seria o auge da história humana; seria “a auto-realização humana e, pois, a verdadeira apropriação da natureza humana através do e para o homem”¹¹; seria uma nova configuração social capaz de colocar fim à desigualdade e à opressão entre os homens. E isto aconteceria, exatamente, porque o homem, com o fim da propriedade privada, superaria todas as alienações (religiosa, política, cultural e espiritual) produzidas pela alienação econômica. Efetivamente, essa visão de Marx se apresenta reducionista, ingênua e como uma ilusão, no sentido freudiano (desejo à margem da realidade). Reducionista, porque restringe a possibilidade de humanização apenas à superação do capitalismo pela sociedade comunista. Ingênua, porque crê que uma mudança nas condições sociais mudará, automaticamente, o ser humano. E ilusão, porque acredita que a realização da história, o “reino da liberdade” e da auto-realização humana, será algo iminente com a superação da propriedade privada e com a instauração do comunismo. Com efeito, a humanização não é apenas fruto de mudanças de sistemas econômico-sociais; não é algo próprio do comunismo. É algo mais complexo, que implica as várias dimensões humanas, incluindo, evidentemente, a social. Por isso, trata-se de algo possível de ser assumido, como processo, pelos homens e mulheres, sem ser determinado, exclusivamente, pelas condições sócio-econômicas.

Essas parcas críticas intencionam mostrar que a crítica de Marx à religião apresenta algumas falhas. Seu ateísmo e sua concepção de religião se assentam no postulado feuerbachiano da projeção antropológica. A inexistência de Deus não é comprovada. Sua análise da religião, incluindo o cristianismo, se reduz ao fator sócio-econômico. Ademais, faz uma interpretação generalizada do cristianismo, a partir da configuração social do cristianismo europeu oitocentista. Seu prognóstico sobre o fim da religião se apresenta como um postulado ou uma hipótese até hoje não comprovada. E sua proposta de humanização se constitui, assim como a de Feuerbach, insuficiente como possibilidade de afirmação e de desenvolvimento do ser humano, pois se centra apenas nas transformações das

¹¹ MARX, K. Manuscritos econômicos e filosóficos. In: FROMM, E., *Conceito marxista do homem*, p. 116.

condições sociais como condição fundamental para a realização dos homens e mulheres. Trata-se, portanto, de uma proposta humanista que se revela reducionista, ingênua e ilusória¹².

7.1.3. Crítica à crítica de Friedrich Nietzsche

O ponto principal da crítica de Nietzsche ao cristianismo consiste em sua consideração de que este, ao mesmo tempo em que está assentado em valores éticos contrários à afirmação e ao desenvolvimento da vida, também os propaga¹³. Para este filósofo, o cristianismo incita o ser humano a desenvolver a vontade de potência negativa ou a vontade de nada, ou seja, faz com que este canalize sua atenção para realidades fictícias (Deus, céu, vida eterna), menosprezando aquilo que lhe é mais importante e que deveria ser assumido como a única realidade absoluta do existir humano, a saber: a vida em todo seu dinamismo instintivo. No seu entender, o cristianismo realiza o sacrifício da vida em função do *nada* (daquilo que não existe) por causa de sua crença na existência real de Deus, bem como por causa de sua interpretação teológica da existência humana (pecado, culpa, castigo divino, redenção, salvação, vida após a morte) e por causa de sua moral, caracterizada como antinatural ou ascética, de ressentimento e de culpabilização.

Para Nietzsche, a depreciação da vida, realizada pelo cristianismo, configurou, no ocidente, valores éticos depreciativos da existência real dos seres humanos, e impediu a humanização do homem (super-homem), isto é, aquele ser humano capaz de valorizar e aceitar corajosamente, em cada momento de sua existência, a vida assim como ela é: contingente e sem sentido (*amor fati*). Por isso, para ele, a humanização – terminologia jamais utilizada por Nietzsche – aparece como algo impossível de se realizar se os valores não forem mudados. Em outros termos, Nietzsche considera a humanização como tarefa que sucederá à “morte de Deus”; é algo que diz respeito à configuração de uma nova escala de valores (tresvaloração dos valores) que afirme e possibilite o desenvolvimento das potencialidades da vida; seria a superação da alienação do homem frente à sua

¹² Outras críticas mais elaboradas à concepção de Marx a respeito da religião podem ser encontradas em KUNG, H., op. cit., p. 337-351; ZILLES, U., op. cit., p. 130-135; NEUSCH, M., *Aux sources de l'athéisme contemporain*, p.110-113.

¹³ Expusemos a crítica que Nietzsche faz ao cristianismo na segunda seção do capítulo dois deste trabalho.

vida. Alienação provocada pelo platonismo, pelo ascetismo sacerdotal judaico e, sobretudo, pelo cristianismo. Em outros termos, para este filósofo, a humanização seria a vivência da vontade de potência afirmativa; assumir a vida dionisiacamente num “eterno retorno”.

A esta crítica de Nietzsche ao cristianismo podemos apresentar algumas objeções. A primeira diz respeito ao seu ateísmo. Assim como o ateísmo de Feuerbach e de Marx, o de Nietzsche não deixa de ser um postulado. Nietzsche afirma que Deus não passa de uma invenção humana¹⁴. Para ele, Deus é consequência da vontade de potência negativa; fruto da tendência autodestruidora que existe no ser humano; vontade de nada. De fato, podemos imaginar Deus a partir de pulsões inconscientes nocivas que tendem à nossa destruição. Mas isso não prova que Deus não exista. Afirmar que Deus seja uma invenção do homem não comprova sua existência ou inexistência. Deus não pode existir independentemente daquilo que pensamos a seu respeito ou das representações que dele fazemos? É bem provável que sim, embora não possamos também afirmar com certeza a sua existência. Com efeito, o ateísmo de Nietzsche é postulatório. Ele simplesmente postula, sem apresentar qualquer comprovação de sua hipótese, que Deus não existe realmente porque este consiste numa invenção da psicologia humana.

Uma segunda crítica que podemos endereçar a Nietzsche se encontra relacionada à sua concepção de cristianismo. Este filósofo condena esta religião por considerá-la inimiga da vida, visto que, na sua opinião, esta ao criar e legitimar realidades antinaturais (Deus, céu, alma, vida eterna), faz com que o ser humano renuncie à vida com sua dinâmica instintiva (vontade de vida). Efetivamente, Nietzsche condena, em primeiro lugar, a metafísica socrática e platônica, porque, esta, no seu entender, ao postular a existência de uma realidade essencial (Mundo das Idéias), deprecia este mundo e esta existência terrena (Mundo das Aparências) em nome daquela. Condena-a também porque essa metafísica impõe o apolíneo (racionalidade) sobre o dionisíaco (exuberância, desmedida e irracionalidade). Ora, Nietzsche critica o cristianismo, porque o concebe como perpetuação dessa metafísica dualista. Sua convicção é a de que este é a popularização do platonismo. Trata-se de “platonismo para o povo”¹⁵.

¹⁴ Cf. Id. *O anticristo*, p. 21-22 (Parágrafo 16).

¹⁵ Cf. NIETZSCHE, F., *Além do bem e do mal*, p. 8 (Prólogo).

Podemos afirmar que esta concepção de Nietzsche a respeito do cristianismo se apresenta equivocada e não passa de um postulado não comprovado de sua crítica.

Certamente, o cristianismo, desde o período patrístico, teve suas verdades de fé explicitadas a partir do instrumental filosófico-platônico (platonismo e neoplatonismo). Mas este jamais se diluiu ou se identificou com esta filosofia. É bem verdade que as visões antropológica e cosmológica dualistas do platonismo e do neoplatonismo se infiltraram, fortemente, na vida e na reflexão teológica cristãs, contrariando a perspectiva antropológica integradora da revelação neotestamentária¹⁶. Esse dualismo contribuiu, evidentemente, com a formulação de uma visão depreciativa dos elementos materiais, terrenos e corporais em detrimento das realidades tidas como celestiais (Deus, alma, além-mundo, céu etc), e possibilitou ao estilo de vida monástico, como *fuga mundi*, se impor como modo de vida paradigmático para o homem medieval desde o século IV ao século XVI¹⁷. Neste sentido, Nietzsche tem um pouco de razão quando acusa o cristianismo de se expressar como metafísica dualista, negadora da vida e da existência terrena em função de uma vida além-mundo. Mas não a tem quando afirma que o cristianismo teria assumido integralmente o dualismo metafísico socrático-platônico.

O cerne da crítica de Nietzsche, portanto, está assentado num postulado não comprovado. Ele identifica o cristianismo ao platonismo, e absolutiza uma determinada configuração histórica desta religião considerando-a como a totalidade do cristianismo. Para ele, o único cristianismo que subsiste é o de inspiração platônica. Não leva em conta a complexidade e a pluriformidade inerentes à tradição cristã¹⁸. Ora, se Nietzsche tivesse considerado corretamente o cristianismo das primeiras comunidades ou o cristianismo pensado pela tradição aristotélico-tomista, provavelmente, não o veria como depreciação da vida ou como perpetuação do platonismo. Por isso é que podemos caracterizar a visão

¹⁶ De fato, o cristianismo (espiritualidade, teologia, liturgia, moral etc.) foi bastante influenciado pela filosofia platônica e neoplatônica, mas este não assumiu integralmente o dualismo metafísico destas. Este dualismo, no conjunto da vida cristã, se apresentou de forma moderada. A matéria, o corpo, a vida terrena, o mundo não foram rejeitados como intrinsecamente maus; foram, sim, desvalorizados em função da valorização de Deus, da alma, do céu, da vida eterna etc. A respeito do dualismo moderado na vida e na teologia cristãs, Cf. RUBIO, A.G., *Unidade na pluralidade*, p. 97-103.

¹⁷ Cf. DELUMEAU, J. *O pecado e o medo*. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Vol. I. São Paulo: EDUSC, 2003, p. 19-67.

¹⁸ Cf. VALADIER, P., *Nietzsche et la critique du christianisme*, p. 592.

deste filósofo a respeito do cristianismo como míope, reducionista, simplificadora e incorreta.

A terceira crítica que fazemos a Nietzsche diz respeito a sua consideração sobre o Deus cristão. O fato é que este filósofo rejeita, veementemente, o Deus do cristianismo. Para ele, o “conceito cristão de Deus é um dos mais corruptos conceitos de Deus que já foi alcançado na Terra”¹⁹. E isto, exatamente, porque este é apresentado “em contradição da vida, em vez de ser transfiguração e eterna afirmação desta!”²⁰. Novamente podemos objetar a crítica que Nietzsche tece ao cristianismo. A sua visão de Deus não corresponde ao Deus da revelação neotestamentária. O Deus que Nietzsche afirma ser o Deus cristão, certamente, não é o Deus de Jesus de Nazaré. Trata-se, sim, de uma representação totalmente deturpada e deformada do Deus da fé cristã.

O erro de Nietzsche consiste em identificar uma concepção de Deus como sendo o próprio Deus cristão. De fato, este pensador se opõe à visão de Deus como suprema entidade metafísica (“coisa em si”, “puro espírito” e *absolutum*²¹), sobre a qual se fundamentam os vários tipos de dualismos metafísicos (antropológico, cósmico, ontológico, epistemológico e moral)²² e sobre a qual se ancora toda escala de valores ascéticos depreciativos da vida. O conceito de Deus que ele condena é aquele que se origina do platonismo: Deus como *suma Essência* ou o *sumo Bem*. Com efeito, Nietzsche postula que o conceito cristão de Deus nada mais é do que o conceito platônico de Deus utilizado pelo ascetismo judaico-cristão, bem como pelo seu instinto de ressentimento e pela sua má-consciência (culpabilização), contra a afirmação e desenvolvimento da vida em suas possibilidades e potencialidades instintivas e contra a “moralidade de senhores”, aquela moral dionisíaca que se pauta na afirmação da vida como valor absoluto²³.

É bem verdade que Deus, ao longo da história do cristianismo, foi pregado e experimentado, com muita frequência, como Aquele ser metafísico que exige o menosprezo desta existência em função da obtenção da existência celeste²⁴. Neste caso, Nietzsche tem razão quando esconjura o Deus cristão. Entretanto, esta visão de Deus não está de acordo com aquela que encontramos na revelação em e por

¹⁹ Id. *O anticristo*, p. 23 (parágrafo 18).

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid., p. 23 (parágrafo 17).

²² Cf. ESTRADA, J.A. *Imagens de Deus*, p. 224-225.

²³ Cf. NIETZSCHE, *O anticristo*, p. 20-24 (parágrafos 15-19) e 30-35 (parágrafos 25-27).

²⁴ Cf. DELUMEAU, J., op. cit., p. 19-67.

Jesus de Nazaré. Trata-se de uma representação falseada do Deus do Novo Testamento. Por isso, Nietzsche não tem razão quando identifica esta representação com o Deus da fé cristã. Este nada tem a ver com o conceito de Deus rechaçado por este filósofo.

A quarta crítica que apresentamos ao pensamento de Nietzsche diz respeito a sua proposta de humanização. Devemos recordar que, para este pensador, a humanização é algo impossível de se realizar sob os valores que regem a história do Ocidente. No seu entender, a humanização somente poderá se tornar possível mediante a configuração de novos valores que apresentem a vida, em sua transitoriedade, descabimento e contradições, como a única realidade absoluta para o homem. Humanização, para Nietzsche, é sinônimo de “super-homem”. Consiste na substituição de Deus e de todos os valores nele ancorados pelo próprio ser humano capaz de valorizar a sua existência e amar a sua vida em todos os seus momentos (*amor fati*) como se ela fosse eterna (eterno retorno). Ora, esta proposta de Nietzsche, embora seja bastante lúcida, não deixa de se apresentar como problemática. Trata-se de uma proposta que não colabora com a superação da perplexidade e da ansiedade do ser humano frente à vida e nem com a superação da afirmação solipsista do eu.

Com efeito, uma humanização centrada apenas na afirmação e desenvolvimento da vida e da “superação de si”, mesmo pautada numa nova escala de valores, não deixará de manter o ser humano desnordeado, pois este necessita, intrinsecamente, de dar sentido, significado e orientação ao seu existir. O ser humano é um ser que se pergunta; que confere sentido às realidades. Por isso, para ele, a vida não pode ser descabida, nem tampouco este se satisfaz com um sentido simplificado ou reduzido à própria vida. Com efeito, uma vida sem sentido, sem significado, certamente, causa perplexidade, angústia, ansiedade e sentimento de vazio. Ora, uma proposta de humanização que não ajuda o ser humano a conferir um sentido, uma orientação e uma meta à sua existência, é falha, visto que não ajudará o ser humano a responder à pergunta angustiante de seu coração, a saber: o sentido de viver.

O outro problema da proposta de Nietzsche é que esta consiste em ser individualizante. Trata-se da afirmação absoluta do sujeito individual reafirmado intramundaneamente. O super-homem é aquele que assume com prazer a sua vida em seu descabimento e procura vivê-la intensamente. Trata-se de um vivenciar as

potencialidades e possibilidades da própria existência numa superação constante de si mesmo. Mas como aparece nesta proposta de humanização a afirmação da vida da alteridade? Efetivamente, esta não encontra lugar, visto que a solidariedade, a compaixão, o amor ao próximo não passam, para Nietzsche, de valores decadentes a serem superados pelo super-homem. Desta maneira, esta proposta de humanização não dá o devido valor ao relacionamento respeitoso do indivíduo com a sua alteridade. Por isso, apresenta-se como proposta duvidosa de humanização.

Estas críticas apresentadas, embora de modo bastante resumido, nos revelam que as objeções que Nietzsche faz ao cristianismo não são totalmente coerentes e verdadeiras. Seu ateísmo é postulatório. Sua visão do cristianismo e do Deus cristão é equivocada. E sua proposta de humanização, como substituição do homem decadente da civilização ocidental pelo super-homem, se revela insuficiente por não ajudar ao ser humano a conferir sentido à sua vida e por não valorizar as relações respeitadas do indivíduo com a alteridade²⁵.

7.1.4. Crítica à crítica de Sigmund Freud

A crítica que Freud faz ao cristianismo encontra-se relacionada à crítica que ele tece à religião em geral²⁶. Partindo de análises psicanalistas, reduz a religião aos processos psicológicos e concebe Deus como projeção psíquica da figura paterna. Sua crítica à religião, inclusive ao cristianismo, consiste na afirmação de que esta está relacionada aos processos psíquicos produtores das ilusões e das neuroses. Na verdade, diz que a religião se reduz à ilusão e à neurose obsessiva. É ilusão, porque se trata de desejo à margem da realidade. É neurose obsessiva porque surge na *história* como forma de aplacar o sentimento de culpa pela morte do pai primitivo, e porque perpetua a ambivalência afetiva com relação a este pai. E é neurose obsessiva, também, porque surge no *indivíduo* como projeção da figura paterna que perpetua a ambivalência afetiva do complexo edipiano e o sentimento de culpa a ele relacionado. Por causa disso, Freud acusa a religião de ser infantilizante ou de não possibilitar ao homem individual alcançar

²⁵ Cf. outras críticas ao pensamento de Nietzsche a respeito da religião em VALADIER, P., op. cit., p. 591-607; KÜNG, H., op. cit., p. 545-554; ZILLES, U., op. cit., p. 179-185; ESTRADA, J.A., *Deus nas tradições filosóficas*, vol. II, p. 188-194.

²⁶ Apresentamos a crítica de Freud à religião na terceira seção do capítulo dois deste trabalho.

sua maturidade psicológica realizada pela superação satisfatória da ambivalência afetiva de Édipo, pela superação do desejo de onipotência e pela imposição norteadora do “princípio de realidade” sobre o “princípio de prazer”. Acusa também a religião, como configuração cultural, de impedir o progresso da humanidade, uma vez que ela contraria a ciência, único meio pelo qual a humanidade pode chegar a sua realização.

A visão de Freud a respeito da religião e a sua crítica contra ela não estão isentas de serem alvo de objeções. De fato, alguns elementos da teoria deste autor concernentes à religião se mostram falhos e questionáveis. Por isso, podemos pontuar algumas críticas ao seu pensamento no que se refere à sua interpretação da religião.

A primeira crítica que apresentamos diz respeito à sua tese de que Deus não passa de uma projeção psicológica da figura paterna. Esta tese consiste num postulado não comprovado. Evidentemente, muitas representações que fazemos de Deus podem ter surgido como projeção do nosso mundo psico-afetivo inconsciente. Mas, isso não prova que Deus não exista. Perguntamos: não pode Deus existir, de fato, e ser assumido e representado por nós a partir dos símbolos parentais que marcam a dinâmica do nosso inconsciente? Provavelmente que sim. Morano, entre outros psicanalistas, defende essa possibilidade²⁷. Com efeito, a tese de Freud que afirma ser Deus apenas uma projeção imaginária do pai idealizado não prova a inexistência de um Deus real. Por isso, não pode ser apresentada como um dado inquestionável.

Uma outra crítica que fazemos ao pensamento de Freud está relacionada à sua visão depreciativa da religião. Para ele, a religião como ilusão, aliena o indivíduo religioso do mundo da realidade; e como neurose obsessiva, perpetua o conflito edipiano do período infantil. Efetivamente, Freud herda a visão depreciativa da religião de seu tempo. Como fiel representante de uma mentalidade cientificista, mecanicista e positivista, adota uma postura de militância contra a religião sem conhecê-la em profundidade. Por causa disso, desconhece a capacidade da religião de estabelecer o relacionamento maduro do ser humano com a realidade, bem como desconhece sua capacidade de colaborar com a superação dos sentimentos de culpa.

²⁷ Cf. MORANO, C.D., *Crer depois de Freud*, p. 101-168; Id. *El psicoanálisis freudiano de la religión*, p. 495-499; Id. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, p. 19-23 e 45-75.

É bem verdade que a religião pode, de fato, alienar; criar uma ruptura com o real. Mas, por outro lado, pode colaborar com a superação da ilusão e dos desejos infantis de onipotência. Também ela não é apenas neurose; retorno à situação infantil de ambivalência afetiva ou tentativa de reparar constantemente a culpa relacionada a esta situação. Certamente, na religião os sentimentos de culpabilidade podem ser mobilizados, mas ela pode colaborar com a sua superação. A religião revela-se ambígua. Entretanto, para Freud, ela é apenas negativa ou nociva à maturidade psicológica humana, tanto em nível individual como geral. Com efeito, a sua análise da religião é condicionada pela visão cientificista depreciativa desta e por seu projeto secularista. Consiste numa análise preconceituosa (anti-religiosa). Por isso, trata-se de uma abordagem míope e simplificadora.

Também podemos criticar Freud pelas teses que defende, concernentes à origem histórica da religião. Em *Totem e Tabu*²⁸ apresenta a tese de que a religião surge como forma de aplacar o sentimento de culpa produzido pelo assassinato do pai primitivo. Esta tese se apóia em teorias etnológicas e sociológicas – já na sua época - improváveis. As hipóteses da “horda primitiva”, do “assassinato do protopai”, do “banquete totêmico”, do “totemismo como estágio primeiro e necessário da evolução humana” e da “herança dos caracteres adquiridos”, são consideradas atualmente – como o foram na época em que foram defendidas - como insustentáveis e, por isso, desprezadas pelas pesquisas da etnologia, da antropologia e da história da religião. Deste modo, a tese de Freud a respeito da origem da religião na história não passa de uma construção especulativa apoiada em bases questionáveis. O mesmo se pode dizer de sua tese defendida em *Moisés e o monoteísmo*²⁹. Nesta obra, apresenta, com relação ao judaísmo, a teoria de uma origem egípcia para o monoteísmo judaico; defende a existência de dois Moisés: um egípcio e um madianita; fala de uma revolta dos judeus contra o primeiro Moisés e do assassinato deste por aqueles; e, com relação ao cristianismo, atribui a Paulo de Tarso a paternidade do conceito de pecado original; e interpreta o Apocalipse como uma obra dirigida contra o próprio Paulo. Com efeito, do ponto de vista histórico-exegético, estas considerações são vistas

²⁸ Cf. FREUD, S., *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

²⁹ FREUD, S., *Moisés e o monoteísmo*. Três ensaios. In: Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996,

como praticamente insustentáveis. Alguns autores afirmam que Freud, na referida obra, embora tenha se pautado na teoria defendida pelo egiptólogo Ernst Sellin, em 1922, sobre o assassinato de Moisés, teria utilizado bastante de sua imaginação para compor sua teoria histórica³⁰. Ana-María Rizzuto chega a afirmar que *Moisés e o monoteísmo* consiste numa “autobiografia psicológica de Freud”³¹. Levando isso em conta, podemos afirmar que a análise histórica de Freud a respeito do judaísmo e do cristianismo não passa de especulação postulatória sem apoio seguro em pesquisas histórico-exegéticas. Pode ser vista como uma espécie de romance psicanalítico, mas não pode ser assumida como teoria segura e provável sobre a origem do monoteísmo judaico e cristão.

A quarta crítica se dirige à metodologia de Freud na abordagem do fenômeno religioso. Este pensador extrapola sua área de pesquisa quando faz afirmações gerais, históricas e teológicas sobre a religião. O problema, portanto, é que ele, a partir de análises psicoterapêuticas e de dados psicanalíticos, procura explicar a totalidade da religião. Com efeito, este procedimento metodológico não é correto. Freud faz afirmações que não são de sua competência. Com efeito, a psicanálise não pode explicar a complexidade e a totalidade da religião. Pode, sim, investigar, num indivíduo, a relação que tem determinada maneira deste experimentar ou expressar a sua fé com o seu mundo afetivo profundo. Desta maneira, a psicanálise pode dar algumas respostas ao fator religioso individual, mas não pode pretender responder ou elucidar o conjunto da religião. Isso é algo que transcende à psicanálise. Por isso, as considerações de Freud a respeito da religião são extrapolações de sua competência; são produtos de sua pretensão de dar respostas aos elementos culturais a partir da psicanálise.

Outra crítica que podemos tecer a Freud se refere ao seu projeto secularista de realização da humanidade. Em *O Futuro de uma ilusão*³² e no opúsculo intitulado *A questão de uma Weltanschauung*³³ Freud afirma ser a ciência o meio fundamental para que a humanidade possa atingir o seu grau máximo de desenvolvimento. Com efeito, para ele, somente com a superação definitiva da

³⁰ Cf. Id. *Crer depois de Freud*, p. 86; PALMER, M., *Freud e Jung*. Sobre a religião, p. 61-62; RIZZUTO, A-M., *Por que Freud rejeitou Deus?*, p. 170-181.

³¹ RIZZUTO, A-M., op. cit., p. 181.

³² Cf. FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*. In: FREUD, S. *Obras escolhidas*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

³³ Id. *A questão de uma Weltanschauung*. Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

religião pela ciência ou do Deus religioso pelo deus Lógos é que a humanidade conseguirá sair de sua fase infantil e alçar a fase de adultez. Em certa concordância com a teoria das três fases de evolução da história, elaborada por A. Comte, Freud concebe também três fases da história em analogia com as três fases do desenvolvimento libidinal do indivíduo: (1) a primitiva ou animista (fase narcisista); (2) a religiosa (fase edipiana de fixação libidinal nos pais); (3) a científica (fase da maturidade: renúncia ao “princípio de prazer” e submissão à realidade)³⁴. Para ele, a segunda fase da história se encontra em declínio e a terceira se aproxima. Pensando assim, com intuito de acelerar sua realização, milita contra a religião e propõe a “educação para a realidade”. No seu entender, a “salvação” da humanidade está na ciência, pois esta colabora para que o homem possa se relacionar de modo maduro com a realidade conhecendo-a e transformando-a em função de uma melhor organização da existência e de sua felicidade. Com a ciência, segundo ele, o ser humano poderá nortear o “princípio de prazer” pelo “princípio de realidade”; com ela o intelecto poderá, embora num futuro muito distante, ter primazia sobre a vida instintual.

Esta visão de Freud sobre a realização da história humana a partir da ciência não se apresenta como uma ilusão de sua parte? Não se trata de um desejo dele à margem da realidade? O próprio Freud responde que não: “Não, nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não nos pode dar, podemos conseguir em outro lugar”³⁵. Não concordamos com Freud. Parece-nos, sim, que sua visão consiste numa ilusão. Hoje podemos afirmar isso porque seu prognóstico não se realizou. A ciência e a técnica trouxeram, certamente, significativas melhorias de vida para os homens e mulheres. Mas também provocaram nefastas conseqüências ao meio-ambiente (crise ecológica) e ao relacionamento entre os povos (ciência e tecnologia a serviço da indústria bélica). Efetivamente, o desenvolvimento da ciência não produziu uma nova história a-religiosa, nem tampouco colaborou para que o ser humano pudesse superar suas ilusões. Pelo contrário, a própria ciência despertou e tem despertado outras ilusões. Por isso, o prognóstico de Freud a respeito de uma sociedade científica humanizante não passa de uma ilusão produzida pelo seu desejo. Freud cai na ilusão da razão totalizadora e na ilusão de uma sociedade sem ilusões.

³⁴ Cf. FREUD, S. *Totem e tabu*, p. 96-97.

³⁵ Cf. Id. *O futuro de uma ilusão*, p. 128.

Ademais, nos perguntamos: um mundo dominado pela ciência e pela técnica ou pela razão totalizadora, tal como Freud sonhara, seria, de fato, a realização da maioria da humanidade? Seria mais humanizador? Acreditamos que não. O ser humano é um ser não apenas racional – o que Freud sabe muito bem -, mas também lúdico, simbólico, religioso e sentimental. Ora, uma sociedade, predominante científica e técnica, norteadada pela razão instrumental, não provocaria a repressão destas outras dimensões constitutivas do humano? Não seria o ser humano um ser mutilado e, por isso, desumanizado numa sociedade deste tipo? Provavelmente, sim. Levando essas questões em consideração, podemos afirmar que o prognóstico de Freud de uma sociedade científica como realização da história humana se configura, além de ilusório, desumanizante.

Com esta avaliação crítica a respeito da concepção de Freud acerca da religião pudemos observar que essa, embora tenha algo de verdade, não encontra totalmente plausibilidade. Trata-se de uma visão que postula simplesmente a inexistência de Deus, considerando-o como projeção psicológica da figura paterna; consiste numa concepção determinada pela mentalidade secularizante e cientificista de rejeição da religião; trata-se de uma visão reducionista (pretende explicar a totalidade da religião a partir do fator psicológico); diz respeito a uma visão alicerçada em pesquisas históricas questionáveis e, até, inaceitáveis. E também pudemos perceber que o seu sonho de uma sociedade científica – de superação da religião – constitui-se ilusório e desumanizador³⁶.

7.1.5. Crítica à crítica de José Saramago

A crítica de José Saramago à religião, especialmente ao cristianismo, é feita em estilo literário³⁷. Aparece em alguns de seus romances. Trata-se de uma crítica não sistematizada. Para ele, Deus e o homem são incompatíveis. No seu entender, Deus consiste numa idéia criada pelo ser humano. Idéia que se impõe como realidade absoluta ao seu criador, fazendo-o menosprezar a sua existência e

³⁶ Outras críticas ao pensamento de Freud concernente à religião podem ser encontradas nas seguintes referências bibliográficas: KÜNG, H., op. cit., 399-423; Id. *Freud e a questão da religião*, p. 48-76 e 111-113; ESTRADA, J.A. *Deus nas tradições filosóficas*, vol. II, p. 206-211; NEUSCH, M., op. cit., p. 135-137; PALMER, M., op. cit., p. 83-110; ZILLES, U., op. cit., p. 151-162; MORANO, C.D. *El psicoanálisis freudiano de la religión*, p. 421-475; Id. *Crer depois de Freud*, p. 85-91; DROGUETT, J.G. *Desejo de Deus*, p. 85-106.

³⁷ Apresentamos a crítica de José Saramago à religião na primeira seção do terceiro capítulo desta pesquisa.

a existência da alteridade. As religiões, sobretudo o cristianismo, na sua visão, consistem numa negatividade para o ser humano, porque estas perpetuam sobre ele o domínio dessa idéia (Deus). Sua crítica direciona-se, particularmente, à religião cristã. Para ele, o cristianismo, em nome de Deus, legitimou o desprezo deste mundo em vista de um mundo no além; legitimou a repressão à corporeidade e à sexualidade; condenou a alegria da vida; valorizou o sofrimento, a dor e o martírio; acentuou o sentimento de culpa mediante a priorização do pecado em sua pregação; justificou as injustiças sociais cometidas contra os pobres, e os alienou da luta pela reivindicação de seus direitos; promoveu, ao longo da história, conflitos sangrentos com os não-cristãos (cristãos versus pagãos) e entre os próprios cristãos (católicos versus protestantes); impôs o domínio ou o controle da Igreja Católica sobre a consciência e a liberdade dos fiéis; e comercializou a fé para explorar os devotos. Além de tudo isso, Saramago, em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*³⁸, critica, implicitamente, o cristianismo em sua origem, ou seja, na relação entre Jesus e Deus. Acusa-o de estar assentado sob a história de um homem (Jesus de Nazaré) que teve sua vida e sua liberdade suplantadas pela idéia “Deus”. Para ele, o cristianismo assenta-se, sobretudo, sobre a morte de Jesus, realizada em nome de Deus. Com efeito, ele vê Jesus como o símbolo do fundador do cristianismo e como símbolo de todo cristão que se sacrifica em função de um Deus que não existe.

Embora a crítica de Saramago não seja sistematizada, esta não deixa de se apresentar, de certo modo, contundente e pertinente. Podemos afirmar que este autor tem alguma razão na crítica que tece ao cristianismo. De fato, muitas das suas acusações têm fundamento histórico. Entretanto, sua crítica apresenta-se, também, falha e equivocada. Assim, podemos elencar algumas objeções à sua concepção e à sua crítica do cristianismo.

A primeira diz respeito à sua visão de Deus como “idéia”. Assim como Feuerbach e os mestres da suspeita, ele simplesmente parte de um postulado, não comprovado, de que Deus não existe independente do ser humano, porque consiste, simplesmente, segundo ele, numa idéia da cabeça do homem. Ou seja, sua concepção de Deus é postulatória; pode não corresponder à verdade.

³⁸ Cf. SARAMAGO, J. *O evangelho segundo Jesus Cristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Ademais, sua visão de que a idéia “Deus” se impõe ao indivíduo religioso como uma força dominante que provoca a desvalorização de sua vida e a dos demais, não é totalmente correta. É verdade que certas representações de Deus levam à alienação antropológica. Mas há outras representações que colaboram para que o ser humano assuma, responsabilmente e de modo amadurecido, a sua existência, e promova a dos outros em nível micro e macro social. O problema é que Saramago se pauta apenas numa representação negativa de Deus. Aquela que ele absorve, de modo deturpado, da tradicional pregação cristã europeia (católica e protestante) e dos seus conceitos teológicos cristalizados (pecado original, castigo divino, inferno, sacrifício expiatório de Cristo etc.). Sua crítica se dirige contra esta representação de Deus. Ora, o Deus da revelação neotestamentária não se encaixa na crítica que este autor faz à idéia “Deus”. Porém, Saramago desconhece o Deus apresentado pelo Novo Testamento, sobretudo, pelos evangelhos. Seu equívoco consiste em identificar, sem discernimento algum, as representações deturpadas de Deus como sendo o próprio Deus do cristianismo.

Podemos tecer mais uma crítica a Saramago e esta diz respeito à sua visão do cristianismo. Este autor não consegue perceber nenhuma positividade na religião cristã. Tudo, para ele, é pura negatividade: seu fundamento (Jesus Cristo), seu Deus, sua história, sua teologia, sua moral e a Igreja Católica. Diante disso, perguntamos: esta visão depreciativa, não teria origem num preconceito ateu de Saramago a respeito do cristianismo? Ou, em outros termos: não seria esta visão condicionada pelo ateísmo deste autor? Sim, é bem provável que Saramago tenha destacado os pontos negativos e sombrios da configuração histórica do cristianismo e reduzido a identidade e a totalidade deste a esta negatividade, porque seu ateísmo o impediu de perceber os valores e as contribuições desta religião para a história da humanidade. Deste modo, sua visão do cristianismo constitui-se como preconceituosa e reducionista. Com efeito, embora a configuração histórica do cristianismo, relacionada a fatores culturais e a interesses políticos, tenha produzido barbáries e, até mesmo, deturpado a mensagem evangélica, o cristianismo não pode ser reduzido a esta negatividade. A história deste guarda uma grande positividade. Uma crítica equilibrada a esta religião teria de reconhecer isso. Como a crítica de Saramago não reconhece esta positividade, consiste numa crítica simplificadora com a finalidade de denegrir o cristianismo.

A leitura que Saramago faz da origem do cristianismo, em *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, também não pode ser aceita. Ele deturpa a relação, transmitida pelos evangelhos, entre Jesus e Deus. Para ele, Jesus e Deus estabelecem uma relação conflituosa, de interesses opostos. Deus é visto como força opressora que se impõe a Jesus e o conduz, contra a vontade deste, à morte de cruz. E Jesus, por sua vez, é visto como um homem normal que tem sua liberdade e sua vida controladas por Deus. Para este autor, a vida de Jesus só tem um sentido: ser conduzido à morte na cruz por Deus e em nome Dele. Tudo o que Jesus faz em seu ministério público, o faz contra sua própria vontade. Esta leitura não consiste apenas em ser ficção de Saramago. Trata-se de uma crítica à origem do cristianismo que reside na revelação de Deus em Jesus de Nazaré. Para este escritor, o cristianismo nasce da negação da vida de um homem que foi conduzido à morte por causa de sua submissão à vontade de um ser (Deus) que não passa de uma idéia tirânica. Esta visão de Saramago não condiz com o dado dos evangelhos. Nestes, Deus e Jesus não aparecem em oposição; nem tampouco Deus suplanta a liberdade de Jesus e o conduz à morte de cruz. Pelo contrário, Jesus revela-se bastante livre, por causa de sua relação com Deus³⁹. Sua morte foi consequência de sua missão, de sua coerência de vida e da rejeição, por parte das autoridades religiosas e políticas, de sua atividade profética⁴⁰. Saramago não tem conhecimento destes dados porque se fundamenta apenas na pregação tradicional da “morte sacrificial-expiatória de Jesus”, entendida como “satisfação compensatória”⁴¹. Ou seja, ele faz uma leitura da relação entre Jesus e Deus, a partir de certo tipo de pregação cristã – esta que também deturpa a visão neotestamentária sobre a salvação – que afirma que Jesus teria morrido na cruz, por vontade de Deus, para poder nos conferir a redenção. Com efeito, esta leitura de Saramago a respeito da relação entre Jesus e Deus é errônea e reducionista. De forma alguma uma concepção a respeito da origem do cristianismo pode se

³⁹ Cf. RUBIO, A.G. *Encontro com Jesus Cristo vivo*. São Paulo: Paulinas, 1994, p. 59-66; SOBRINO, J. *Jesus, o libertador*, p. 214-217; FORTE, B. *Jesus de Nazaré*. História de Deus, Deus da história. Ensaio de uma cristologia como história. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 242-270.

⁴⁰ Cf. SOBRINO, J., op. cit., p. 285-309; SCHILLEBEECKX, E. *Jesus, a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 289-312; MATEOS, J. – CAMACHO, F. *Jesus e a sociedade de seu tempo*. São Paulo: Paulus, 1992, p. 111-118; FABRIS, R. *Jesus de Nazaré*. História e interpretação. São Paulo: Loyola, 1988, p. 243-279.

⁴¹ Sobre a problemática desta temática, cf. BERGER, K. *Para que Jesus morreu na cruz?* São Paulo: Loyola, 2005; SESBOÛÉ, B. *Jesucristo el único mediador*. Ensaio sobre la redención y la salvación. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990, p. 315-382.

apresentar como coerente se partir de um dado que não corresponda aos dados históricos e teológicos fornecidos pelo Novo Testamento.

Depois da apresentação destas quatro críticas, feitas às considerações que Saramago faz do cristianismo em algumas de suas obras, fica claro que essas considerações, embora tenham algum grau de verdade, não podem ser totalmente aceitas, pois são preconceituosas, equivocadas e reducionistas.

7.1.6.

Crítica à crítica de Michel Onfray

Seguindo o legado dos ateus humanistas anticristãos, Onfray condena as religiões monoteístas, especialmente o cristianismo, por considerá-las como criação patológica do homem em função da destruição de sua existência⁴². Para ele, estas são expressões da “pulsão de morte” intrínseca à psicologia humana. Para combater as religiões, no intuito de extingui-las e de instaurar o domínio da razão sobre as ilusões, propõe um novo tratado de filosofia interdisciplinar, a ateologia. Este tratado, segundo ele, além de ter como objetivo a desconstrução teórica das religiões monoteístas, também objetiva confeccionar e propor um novo quadro de valores éticos para a civilização ocidental. Trata-se, portanto, de uma disciplina que se afigura como projeto ateístico militante e anti-religioso de transformação da história de religiosa em pós-religiosa. Segundo Onfray, tudo nas religiões monoteístas tende contra o homem, especialmente o seu Deus, que, para este filósofo, não passa de uma projeção hipostasiada de todas as negatividades constitutivas da psicologia humana. Onfray acusa estas religiões de promoverem o menosprezo da razão e da imanência. Concernente ao cristianismo, afirma que este teve origem numa fábula – o “personagem conceitual” Jesus Cristo – e na patologia histórica de Paulo de Tarso; e que se desenvolveu e se configurou cultural e socialmente como maximização da “pulsão de morte”.

Esta concepção de Onfray a respeito das religiões monoteístas, bem como sua crítica a estas, consiste na junção ou num misto de vários elementos do pensamento ateísta de Feuerbach e dos mestres da suspeita. De Feuerbach assume a teoria da projeção antropológica; de Freud, a teoria da projeção psicológica e a “pulsão de morte”; de Nietzsche, a crítica e a condenação dos valores éticos da

⁴² Apresentamos a visão que Onfray tem das religiões monoteístas, bem como a sua crítica a elas, na segunda seção do terceiro capítulo deste trabalho.

civilização ocidental assentados sobre o cristianismo. Por isso, as críticas que antes apresentamos ao pensamento destes autores também servem para o de Onfray. Sua concepção de Deus e da religião como projeção da “pulsão de morte” não passa de um postulado não comprovado; sua visão totalmente depreciativa das religiões monoteístas é determinada pelo seu ateísmo anti-religioso e, por isso, revela-se preconceituosa e reducionista; e sua proposta humanista de superação da religião por uma época dominada pela razão e pela imanência mostra-se ilusória e desumanizante. Não obstante isso, podemos fazer outras críticas direcionadas unicamente à sua visão depreciativa e combatente da religião, especialmente do cristianismo.

Sua proposta de uma ateologia mostra-se bastante desrespeitosa e intolerante. A mesma atitude de intolerância e de intransigência que Onfray condena nas religiões monoteístas, ele as assume em seu projeto ateístico filosófico. Ademais, este projeto é, por demais, ingênuo. Este filósofo acredita que, por meio de uma desconstrução teórica do monoteísmo, realizada por uma disciplina filosófica, auxiliada por várias ciências, é possível conscientizar o homem ocidental a respeito do engodo que é a religião com a finalidade de superá-la definitivamente. Ora, certamente, um projeto deste tipo pode fazer com que algumas pessoas, pouco críticas, assumam uma postura de oposição cerrada às religiões. No entanto, uma conscientização em massa, por meio de uma ateologia, a respeito da negatividade do monoteísmo com a intenção de extingui-lo, não passa de um projeto ingênuo.

Outra crítica que podemos fazer à concepção de Onfray no que se refere ao cristianismo, diz respeito a sua afirmação de que Jesus de Nazaré não passa de um “personagem conceitual”⁴³, visto que, segundo ele, não há indício histórico algum que comprove com segurança a sua existência. Para ele, o Jesus que existe é somente uma criação dos evangelistas. Na sua visão, foi o evangelista Marcos “o primeiro autor do relato das aventuras maravilhosas do denominado Jesus”⁴⁴. Considera, assim, os evangelhos semelhantes à literatura mitológica. Entretanto, no seu entender, o gênero evangélico é performativo, ou seja, leva o leitor a creditar à ficção uma existência real. Desta maneira, Onfray considera que os

⁴³ Cf. ONFRAY, M. *Tratado de ateologia*. Física da metafísica. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 97-110.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 103.

evangelhos não têm nenhuma base histórica, nem tampouco nenhuma manifestação de fé; são apenas fabulações.

Esta concepção de Onfray contradiz as pesquisas exegéticas recentes sobre o Novo Testamento e sobre o Jesus histórico⁴⁵. Estas afirmam que os evangelhos estão fundamentados, embora sejam interpretações de fé dos primeiros cristãos, num núcleo histórico seguro. Por isso, para estas pesquisas, a existência de Jesus de Nazaré é um dado histórico que não se questiona. Tais pesquisas até apresentam alguns dados sobre Jesus, que os evangelhos relatam, como portadores de grande base histórica, a saber: seu batismo, o anúncio da chegada do Reino de Deus, a utilização de parábolas para comunicar sua mensagem, as curas, sua relação crítica com a Lei e a religião, seu relacionamento peculiar com os pobres e marginalizados em geral, a escolha e o envio de um grupo de discípulos, a perseguição a ele por parte das autoridades religiosas, sua condenação e sua morte na cruz. Com efeito, o fato é que Onfray, ao postular que os cristãos acreditam numa ficção assumida como fato histórico, não prova nada a respeito da não existência de Jesus. Sua não compreensão do gênero literário dos evangelhos, bem como a sua ignorância com relação às pesquisas de exegese histórico-críticas o levam a postular que os evangelhos são fabulações ou relatos mitológicos tais como os de Homero. Portanto, sua consideração sobre Jesus e os evangelhos não passa, também, de um postulado carente de comprovação.

Igualmente aparece como postulado de Onfray a sua afirmação de que Paulo de Tarso, por sofrer de uma patologia histórica, teria contribuído para contaminar o “Jesus conceitual” com uma visão depreciativa da vida e por tê-lo difundido para além da Palestina. Os sérios estudos exegéticos sobre Paulo,

⁴⁵ Cf. SANDERS, E.P. *Jesús y el judaísmo*. Madrid: Trotta, 2004; Id. *La figura histórica de Jesús*. Estella: Verbo Divino, 2000; SCHLOSSER, J. *Jesús, el profeta de Galilea*. Salamanca: Sígueme, 2005; BARBAGLIO, G. *Jesús, hebreo de Galilea*. Investigación histórica. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004; BROWN, R.E. *An Introduction to New Testament Christology*. New York: Mahwah, 1994; GNILKA, J. *Jesus de Nazaré*. Mensagem e história. Petrópolis: Vozes, 2000; GOPPELT, L. *Teologia do Novo Testamento*. Vol. I. Petrópolis: Vozes-São Leopoldo, 1976; MEIER, J.P. *Um judeu marginal*. Vol. I: Repensando o Jesus histórico. Rio de Janeiro: Imago, 1993; Id. *Um judeu marginal*. Vol. II, livro I. Rio de Janeiro: Imago, 1996; Id. *Um judeu marginal*. Vol. II, livro II. Rio de Janeiro: Imago, 1997; Id. *Um judeu marginal*. Vol. II, livro III. Rio de Janeiro: Imago, 1998; Id. *Um judeu marginal*. Vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 2003; THEISSEN, G. – MERZ, A. *O Jesus histórico*. Um manual. São Paulo: Loyola, p. 37-144; PIKAZA, X. *A figura de Jesus: profeta, taumaturgo, rabino e messias*. Petrópolis: Vozes, 1995; PIKASA, X. – CALLE, F. *Teología de los evangelios de Jesus*. Salamanca: Sígueme, 1977; SCHNACKENBURG, R. *Jesus Cristo nos quatro evangelhos*. São Leopoldo: Unisinos, 2001; FABRIS, R. *Jesus de Nazaré*. História e interpretação. São Paulo: Loyola, 1988; PALÁCIO, C. *Jesus Cristo*. História e interpretação. São Paulo: Loyola, 1979.

entretanto, não confirmam estas considerações de Onfray⁴⁶. Efetivamente, este filósofo não se fundamenta em pesquisas especializadas sobre o assunto. Faz suas afirmações a partir de suas próprias interpretações dos escritos de Paulo. Por isso, carece, nesses assuntos, de seriedade.

Tendo feitas estas considerações críticas à concepção de Onfray sobre as religiões monoteístas, podemos dizer que este, embora apresente muitos dados negativos que podem ser percebidos em algumas expressões do cristianismo, não fundamenta em bases sólidas as suas acusações; são acusações condicionadas pelo seu ateísmo e com a finalidade de combater desrespeitosamente estas religiões.

7.1.7. Crítica à crítica de Richard Dawkins

Como biólogo, defensor ferrenho da teoria da evolução darwiniana, Dawkins discorda da existência de Deus e dá uma explicação biológica para a origem e perpetuação da religião no processo evolutivo, e, além disso, critica a religião por considerar que esta impede o avanço do conhecimento científico⁴⁷.

Para este cientista, o Deus pessoal, inteligente e criador do mundo e da vida, professado pelas religiões monoteístas, na verdade não passa de um delírio (*delusion*)⁴⁸, ou seja, não existe realmente. No seu entender, se Deus existisse de fato, haveria no universo alguma evidência de sua existência ou poderia, de alguma forma, ser verificável a sua presença. Mas, segundo ele, como não há nada que prove a existência de Deus, este não passa de uma falsa crença que teima em persistir mesmo diante das evidências científicas que a contradigam. Dawkins afirma que a existência de Deus, como *design* inteligente, contradiz, principalmente, a teoria da evolução darwiniana. De acordo com ele, esta teoria considera como improvável a existência de um ser divino inteligente como sendo o criador do universo, porque, para ela, qualquer inteligência criativa somente

⁴⁶ Cf. CROSSAN, J.D. – REED, J.L. *Em busca de Paulo*. Como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império romano. São Paulo: Paulinas, 2007; HORSLEY, R.A. *Paulo e o Império*. Religião e poder na sociedade imperial romana. São Paulo: Paulus, 2004; MAZZAROLO, I. *Paulo*. O grego, o judeu e o cristão. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2008; QUESNEL, M. *Paulo e as origens do cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 2004; ELLIOT, N. *Libertando Paulo*. A justiça de Deus e a política do Apóstolo. São Paulo: Paulus, 1997; BARBAGLIO, G. *São Paulo*. O Homem do Evangelho. Petrópolis: Vozes, 1993; SANDERS, E.P. *Paulo, a lei e o povo judeu*. São Paulo: Paulinas, 1990.

⁴⁷ Cf. a apresentação que fizemos da crítica de Dawkins à religião na terceira seção do terceiro capítulo deste trabalho.

⁴⁸ Daí o título de sua obra anti-religiosa: *The God delusion*. Cf. DAWKINS, R. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

poderia existir como produto do processo de evolução. No início da evolução, para esta teoria, há apenas organismos vivos bastante simples. Por isso, a afirmação da existência de um organismo complexo e inteligente, como Deus, não passa de uma improbabilidade.

Com relação à religião, este biólogo defende a tese de que ela tem origem numa propensão natural do cérebro humano – produto da seleção natural - para acolher os ensinamentos úteis para a sobrevivência da espécie, transmitidos pelas gerações passadas. Entretanto, Dawkins não vê a religião como sendo algo útil para a perpetuação da espécie humana no processo evolutivo. Ao contrário, a considera como desgaste de energia na direção contrária à sobrevivência humana. Concebe-a como ensinamentos inúteis para o dinamismo da seleção natural, que se perpetuam culturalmente, por causa da transmissão *memética*, como uma infecção ou virose a contaminar a mente de cada geração. Em outros termos, a religião consiste num dado cultural que, ao ser assumido pelo homem, por causa da propensão de seu cérebro em assumir *menes* de gerações anteriores, desvia a sua atenção do esforço para manter a sua sobrevivência no processo seletivo natural. Para Dawkins, a religião tem, em terminologia biológica, *utilidade* apenas para si mesma, ou seja, serve apenas para manter sua sobrevivência ou a sua evolução na cultura. Trata-se de um “subproduto acidental” ou um “efeito colateral de uma coisa útil”⁴⁹.

Especificamente, este cientista acusa a religião de atrapalhar o progresso humano no processo evolutivo. E isto por dois motivos. Primeiro, porque ela, ao se opor à ciência e à técnica, por causa da imposição de crenças como verdades inquestionáveis, impede o progresso cultural humano, ou seja, obstaculiza o conhecimento da natureza e a sua transformação pelo ser humano. Segundo, porque a religião, ao propagar uma moralidade interesseira, superficial, absolutista, exclusivista e fundamentada em livros tidos como sagrados, dificulta o estabelecimento de relações fraternas e solidárias entre os seres humanos.

Estas considerações de Dawkins a respeito da existência de Deus, da origem e perpetuação da religião, bem como a sua crítica à religião como entrave à ciência e à moralidade autônoma, não podem ser aceitas de bom grado, pois não são completamente corretas. Por isso, podemos tecer algumas críticas ou objeções

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 248.

ao pensamento deste cientista no que concerne à sua concepção de Deus e da religião.

A primeira crítica diz respeito à sua idéia de Deus: é, teologicamente, absurda. Partindo de uma visão abstraída erroneamente das religiões monoteístas, Dawkins fala de Deus como se este tivesse que ser um ente ou um elemento do universo ao lado de outros. Com efeito, ele defende a improbabilidade da existência de Deus, porque não há evidências verificáveis que comprovem a sua existência. Ora, a teologia não afirma que Deus seja um ente ou um ser vivo complexo e finito ao lado de outros finitos. Nem afirma que Ele é um ser supraterrâneo que pode ser encontrado em algum lugar “acima” do mundo. Não é, como postulou Aristóteles, a *causa prima* ou o motor imóvel. Deus, para a teologia, é transcendente, infinito, eterno e, principalmente, pessoal. É Aquele que fundamenta, mediante sua presença e ação transcendentes, o existir de todo o universo. Neste sentido, Ele é o Transcendente no imanente; o Infinito no finito; a Eternidade na temporalidade. Deus perpassa todo o universo e atua sobre ele fazendo-o e dinamizando-o. Por isso, de fato, Deus não pode ser constatado empiricamente; foge, portanto, à comprovação científica⁵⁰. Desta maneira, a tese de Dawkins de que Deus não existe realmente, por não poder ser constatado empiricamente, não passa de uma afirmação que se pauta numa visão equivocada de Deus confundido com um elemento do universo.

Ademais, este cientista extrapola o âmbito da ciência quando conclui que Deus não existe porque a sua existência é improvável. Perguntamos: Deus não poderia existir independentemente de a ciência poder comprovar a sua existência? Tem a ciência legitimidade para afirmar que algo não existe simplesmente porque não pode explicá-lo? Evidentemente, se a ciência, no afã de querer tudo explicar, se puser a procurar indícios da existência de Deus entre os elementos empíricos jamais os encontrará. Deus está para além da explicação científica. Não obstante, Dawkins superestima a ciência como o saber capaz de dar explicação a tudo. Não percebe os limites dela; assume um fundamentalismo científico. Efetivamente, esta atitude deste biólogo se mostra inadequada e até irracional. Há outras formas de conhecimento além do científico. Cabe à ciência “à explicação física do nosso

⁵⁰ Cf. KÜNG, H. *O princípio de todas as coisas*, p. 68-177.

universo, ao mesmo tempo deixando espaço para o que em princípio não pode ser explicado fisicamente”⁵¹.

Outra crítica que fazemos a este biólogo está relacionada à sua visão que apresenta a incompatibilidade entre a teoria da evolução e a de criação realizada por Deus. Para Dawkins, a teoria da evolução darwiniana desbanca a idéia religiosa de criação. No seu entender, toda a vida em nosso planeta é fruto de um processo evolutivo de milhares de anos. E o início desse processo – o surgimento da vida –, segundo ele, se deu por causa do acaso ou da coincidência harmônica de vários fatores químicos, físicos e astrofísicos. Por isso, para ele, a idéia de um ser criador é um disparate. De fato, com o consenso científico da teoria da evolução fica desautorizada a leitura fundamentalista dos relatos da criação do livro de Gênesis. Neste sentido, Dawkins tem razão quando critica os criacionistas fundamentalistas por rejeitarem, intransigentemente, esta teoria. Porém, a aceitação da teoria da evolução impede, radicalmente, a possibilidade de afirmação da idéia de criação? Não é possível afirmar a criação a partir do dado científico da evolução? É claro que sim. Alguns cientistas não descartam, mesmo aceitando o evolucionismo darwiniano, a idéia de criação⁵². E a própria teologia tem aceitado o desafio de pensar a criação a partir do dado científico da evolução⁵³. Neste sentido, a evolução pode ser vista, como afirma Moltmann, como criação continuada (*creatio continua*)⁵⁴. Deus, presente no dinamismo evolutivo, de modo transcendente e não-intervencionista, cria e recria; faz tudo existir e permanecer existindo. Com efeito, alguns cientistas e teólogos mostram que criação e evolução não se contradizem, mas podem se complementar como conhecimento mais plural de uma realidade pluridimensional. Neste sentido,

⁵¹ Ibid., p. 167.

⁵² Cf. COLLINS, F.S. *A linguagem de Deus*. Um cientista apresenta evidências de que Ele existe. São Paulo: Editora Gente, 2007; RUSSELL, R.J. – McNELLY, K.W. A lei natural e a ação divina. In: PETERS, T. – BENNETT, G. (Orgs.). *Construindo pontes entre a ciência e a religião*. São Paulo: UNESP e Loyola, 2003, p. 81-104; RUSSELL, R.J. – STOEGER, W.R. – AYALA, F.J. (Orgs.). *Evolutionary and Molecular Biology*. Scientific perspectives on divine action. Vaticano-Califórnia: Vatican Observatory Publications – Center for Theology and the Natural Sciences, 1998; KAPLAN, F. *Le paradoxe de la vie*. La biologie entre Dieu et Darwin. Paris: Éd. de La Découverte, 1995.

⁵³ Cf. ARNOULD, J. *A teologia depois de Darwin*. Elementos para uma teologia da criação numa perspectiva evolucionista. São Paulo: Loyola, 2001; MOLTSMANN, J. *Deus na criação*. Doutrina ecológica da criação. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 271-311; GESCHÉ, A. *O cosmo*. São Paulo: Paulinas, 2004, (Coleção Deus Para Pensar, 4); RUBIO, A.G. *Unidade na pluralidade*, p. 361-387; SEGUNDO, J.L. *Que mundo? Que homem? Que Deus?* Aproximações entre ciência, filosofia e teologia. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 176-194.

⁵⁴ Cf. MOLTSMANN, J., op. cit., p. 298-308.

Dawkins não tem razão quando expõe a teoria da evolução em oposição à de criação. Ele estabelece esta oposição no intuito de utilizar esta teoria contra a religião e contra seu Deus; dogmatiza uma teoria e não percebe que esta é insuficiente para responder a todas as questões a respeito da origem e do dinamismo da vida.

A teoria de Dawkins sobre a origem biológica da religião apresenta-se criticável. A sua afirmação de que a religião é um “subproduto inútil de algo útil” não passa de uma especulação que carece de evidências a seu favor⁵⁵. E o mesmo se pode dizer de sua teoria da evolução cultural baseada num replicador chamado, por ele, de “meme”⁵⁶. Ambas as teorias não são compartilhadas, de modo consensual, por outros cientistas; são, portanto, simplesmente, hipóteses levantadas por Dawkins, mas não comprovadas.

Também consideramos que a objeção deste cientista à religião não condiz com a verdade. Para ele, a religião impede o desenvolvimento das pesquisas científicas e propaga uma moralidade que dissemina o ódio entre os homens. Certamente, o fundamentalismo religioso pode despertar o combate às visões científicas que não condizem com as verdades da religião, bem como pode suscitar o conflito desrespeitoso e o ódio para com aqueles que professam religiões diferentes ou que lhes são indiferentes. Contudo, afirmar que a religião está totalmente em oposição à ciência ou que sua moralidade é dissonante com os valores de fraternidade, de respeito e de solidariedade entre as pessoas não passa de um exagero difamante da religião. Ora, as religiões não são, todas, fundamentalistas. No caso de algumas expressões cristãs, por exemplo, de fato, podemos constatar um fundamentalismo doutrinário e, também, moral. Entretanto, não são todas as expressões do cristianismo que se apresentam como fundamentalistas. A crença intransigente, por exemplo, de grande porcentagem dos cristãos norte-americanos e ingleses no criacionismo – a qual Dawkins combate veementemente – não é uma crença compartilhada por todos os cristãos; nem pregada em todas as igrejas e instituições cristãs. E o mesmo pode ser dito do fundamentalismo moral. Este diz respeito a uma fração mínima de cristãos. Não são todos os cristãos fanáticos; nem são todos os que absolutizam as regras morais

⁵⁵ Cf. McGRATH, A. – McGRATH, J. *O delírio de Dawkins*, p. 79; McGRATH, A. *Dawkin's God: genes, memes and the meaning of life*. Oxford: Blackwell, 2004.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 98-103.

de determinada igreja, seita ou movimento. Sendo assim, o procedimento de Dawkins de acusar a religião em geral de estimular a irracionalidade, de se opor à ciência e de despertar o fanatismo e o fundamentalismo não passa de generalizações injustas e difamatórias que não condizem com aquilo que as religiões monoteístas são no seu conjunto.

Em suma, todas estas críticas que expusemos ao pensamento de Dawkins sobre a existência de Deus e sobre a religião revelam que este pensamento não pode ser assumido como uma crítica amplamente coerente à religião, pois nega a existência de Deus por causa da sua improbabilidade científica; extrapola os limites da ciência procurando responder à questão da existência ou não existência de Deus; concebe a idéia de criação e a teoria da evolução como completamente opostas e contraditórias; pensa, do mesmo modo, a religião em oposição cerrada à ciência; e acusa a religião, por meio de generalizações, de apregoar uma moralidade heterônoma que não colabora com a pacificação entre os povos, nem a vivência dos valores humanitários pelas pessoas religiosas.

7.2.

Algumas interpelações do ateísmo humanista ao cristianismo

A avaliação crítica que fizemos na seção anterior mostrou que as objeções do ateísmo humanista ao cristianismo são postulatórias, falhas, equivocadas, limitadas, reducionistas e generalizantes. Entretanto, há alguns elementos nestas objeções que condizem, parcialmente, com a verdade. Por isso, elas não podem ser rechaçadas ou ignoradas totalmente. Pelo contrário, devem ser acolhidas pela teologia como interpelações à fé cristã. A tentativa de estabelecer diálogo aberto entre esta fé e o pensamento ateu pressupõe que aquela respeite e considere o que este apresenta de coerente em sua crítica. Caso contrário, não é possível que o diálogo se efetive. Pensando deste modo, acreditamos que as críticas do ateísmo ao cristianismo podem interpelar a fé cristã para que esta possa se expressar guardando fidelidade ao seu núcleo originário, ou seja, à revelação de Deus em e por Jesus de Nazaré. Deste modo, elas podem ser vistas como oportunidades para as diversas expressões cristãs purificarem-se à luz do evento crístico.

Nesta seção, nosso interesse é o de, simplesmente, apresentar algumas interpelações ao cristianismo hodierno que surgem das críticas à religião do ateísmo humanista anticristão. Por isso, vamos dividir a seção em duas subseções.

Na primeira, iremos destacar as interpelações do ateísmo de Feuerbach e dos “mestres da suspeita”. E na segunda, daremos destaque àquelas que surgem do ateísmo contemporâneo de Saramago, Onfray e Dawkins.

7.2.1.

As interpelações de Feuerbach e dos “Mestres da suspeita”

Devemos ter clareza de que as críticas à religião de Feuerbach e dos “mestres da suspeita” surgiram da percepção ou da experiência que esses pensadores tiveram do cristianismo europeu daquela época⁵⁷. Por isso, elas não podem ser aplicadas, totalmente, ao cristianismo contemporâneo, porque ele se configura bastante diferente do daquela época. Entretanto, elas não deixam de se apresentar a ele como interpelações, visto que questionam às suas múltiplas expressões. Nesta subseção, pretendemos pontuar as principais interpelações que a crítica desses autores à religião faz ao cristianismo. Devemos dizer que não objetivamos desenvolvê-las profundamente, mas apenas apresentá-las de forma bastante breve.

A primeira interpelação que podemos destacar surge da teoria, defendida por Feuerbach e assumida pelos demais ateus humanistas, que defende que Deus não passa de uma criação do ser humano. De fato, esta teoria, como dito antes, não passa de um postulado, pois não consegue provar que Deus não exista. Não obstante, ela não pode ser desconsiderada totalmente, pois, podemos construir imagens ou representações de Deus e nos relacionarmos com elas como se fossem o próprio Deus. Por isso, a teoria da projeção pode apresentar os seguintes questionamentos às várias expressões da fé cristã: o Deus pregado, celebrado, experimentado e explicitado pelos cristãos é o Deus de Jesus ou imagens deturpadas que fazemos Dele? Está a fé cristã imune às projeções antropológicas de Deus? Não pode o Deus, revelado em Jesus de Nazaré, ser deformado pela idéia que fazemos Dele? Evidentemente, o Deus de Jesus pode ser deturpado pelas nossas representações de Deus. Por causa disso, o cristianismo, em sua totalidade, precisa ficar atento para não substituir o Deus verdadeiro por representações falsas e deturpadas que podemos fazer Dele.

⁵⁷ Cf. KÜNG, H. *Existe Dios?*, p. 268-578; WEGNER, K-H. *La crítica religiosa en los tres últimos siglos*. Barcelona: Herder, 1986.

Infelizmente, algumas expressões cristãs têm caído na tentação da idolatria⁵⁸. Têm substituído o Deus verdadeiro, revelado em Jesus de Nazaré, por imagens ou representações de Deus feitas a partir dos nossos interesses egoísticos, dos nossos medos e de nossas culpas, bem como a partir dos interesses sociais e culturais. O Deus da prosperidade, das soluções mágicas para os nossos problemas ou o Deus que castiga e pune são exemplos de representações do Divino transmitidas pela pregação, pela catequese, pela espiritualidade, pela liturgia e pela teologia cristãs. Com efeito, a teoria da projeção de Deus como projeção antropológica ou psicológica interpela o cristianismo a manter-se fiel ao Deus de Jesus, pois uma outra imagem de Deus pode, com certeza, ser uma representação ou uma projeção nossa.

Ademais, não se deve esquecer que Feuerbach e os “mestres da suspeita” negaram Deus não apenas por considerá-lo como projeção do ser humano, mas por constatar que esta projeção produz diversos tipos de alienação, a saber: distancia o crente das qualidades da humanidade (Feuerbach); impede-o de assumir sua responsabilidade histórica concreta e de lutar para modificar as relações sociais (Marx); o faz renunciar ao dinamismo imanente da vida (Nietzsche); e obstaculiza sua maturidade psicológica (Freud). Em outras palavras, o ateísmo constatou que a imagem de Deus, transmitida pelo cristianismo, revelou-se, de alguma forma, bastante prejudicial aos crentes. Percebeu nela algo de degradante para o ser humano.

Efetivamente, o Deus que é rechaçado pelo ateísmo não é o Deus de Jesus. Esses pensadores ateus rejeitaram a imagem deturpada de Deus, transmitida pelo cristianismo histórico, e identificada, erroneamente, com o Deus de Jesus. No entanto, este dado interpela às várias expressões hodiernas da fé cristã a procurarem se manter fiéis à imagem do Deus de Jesus não só para evitar as representações deturpadas de Deus, mas, também, para colaborar com o amadurecimento integral dos cristãos, pois qualquer imagem deformada do Deus de Jesus pode provocar degradação humana; ou seja, pode fazer com que o ser humano viva de modo infantil e desumano.

⁵⁸ É mérito de Juan Luis Segundo ter apontado como idolatria a adoração das imagens de Deus que não correspondem à revelação. Cf. SEGUNDO, J.L. *A nossa idéia de Deus*. Loyola: São Paulo, 1975 (Coleção Teologia aberta para o leigo adulto, 3). MURAD, A. *Este cristianismo inquieto*. A fé cristã encarnada, em J.L. Segundo. São Paulo: Loyola, 1994 (Coleção Fé e Realidade, 33), p. 23-32.

A segunda interpelação que o ateísmo humanista faz ao cristianismo atual diz respeito à acusação de Feuerbach, Marx e Nietzsche de que a fé cristã faz com que o cristão deprecie a sua vida, sua história, as relações sociais e algumas dimensões de sua existência em detrimento da valorização de Deus, da vida eterna e do céu. Segundo esses pensadores, os cristãos são pessoas desumanizadas porque orientam sua atenção para uma vida fictícia, descuidando-se desta que é a única existência. Em outros termos, denunciaram o dualismo entre Deus e o ser humano supostamente presente no cristianismo.

De fato, ainda hoje é bastante forte o influxo desse dualismo em muitas expressões cristãs. Ele pode ser percebido na valorização da oração em detrimento da ação, das práticas religiosas em detrimento do compromisso transformador das relações sociais, das mortificações e sacrifícios de cunho religioso em detrimento de experiências lúdicas e prazerosas da vida. Além do mais, pode ser notado quando determinadas experiências, próprias do ser humano, são consideradas como pecados ou como agressões a Deus. Neste caso, o ser humano acaba se mutilando, reprimindo ou depreciando dimensões fundamentais de sua vida pensando que isso agrada a Deus.

Ora, a crítica do ateísmo humanista ao cristianismo de apregoar o dualismo entre Deus e o ser humano interpela às múltiplas expressões da fé cristã a superarem ou a não assumirem uma visão de depreciação do humano em função da afirmação de Deus. Com efeito, a fé cristã, em seu núcleo originário, apresenta-se como comunhão entre Deus e o ser humano e não como oposição entre eles. O Deus de Jesus não se revela como Aquele que impõe ao homem a depreciação de sua existência nem de algumas dimensões dela. Pelo contrário, é Aquele que, em Jesus de Nazaré, assume integralmente a humanidade, a afirma e a desenvolve. Por isso, qualquer visão ou atitude depreciativa desta existência em detrimento da afirmação de Deus contraria a revelação de Deus em e por Jesus de Nazaré.

Uma outra interpelação à fé cristã surge da crítica de Marx. Este filósofo concebeu o cristianismo como alienação e como ideologia a serviço da base econômica. Afirmou que o cristianismo de sua época não passava de “ópio do povo” e de ideologia a serviço do capitalismo. Esta crítica, embora se mostre incorreta, apresenta-se como questionamento ao cristianismo contemporâneo. De fato, a mensagem cristã pode ser utilizada para alienar as pessoas do compromisso de transformação da sociedade, bem como pode ser utilizada, atualmente, a

serviço da mentalidade mercantilista da lógica neoliberal. E é isso o que, de fato, podemos constatar no cenário religioso atual. Há uma forte tendência à privatização da fé promovida pela pregação de várias Igrejas, seitas ou movimentos cristãos. A fé está se limitando ao âmbito da intimidade ou do privado. A mensagem cristã é apresentada de forma *light*, isto é, não interpela o cristão a uma práxis-social. Ela está sendo utilizada, com grande apelo ao emocional, para anestesiar as consciências da dureza e das preocupações da vida, bem como está sendo colocada a serviço da realização dos interesses financeiros e dos anseios de prosperidade de não poucos cristãos. Isto mostra que a mensagem cristã pode ser manipulada e utilizada para legitimar e justificar, por exemplo, a lógica do consumo; do viver em função do ter; do individualismo exacerbado; da indiferença frente às situações de miséria e injustiça.

Deste modo, a crítica de Marx interpela o cristianismo de hoje a se manter fiel ao seu núcleo originário. Na verdade, a fé cristã, em seu fundamento, não é alienante nem tampouco pode ser utilizada para legitimar e justificar os contravalores presentes numa cultura ou os interesses econômicos de grupos sociais. Efetivamente, Jesus de Nazaré, por causa de sua experiência do *Abbá*, assumiu uma práxis-social com a intenção de transformar as relações sociais de acordo com a vontade de Deus. Por isso, não encontramos nele nenhuma atitude de fuga ou de alienação social. Sendo assim, qualquer tentativa de utilizar a mensagem cristã para alienar os cristãos de seu compromisso profético e de sua práxis-social revela-se infiel e em contradição com o seu fundamento. E o mesmo pode-se dizer da manipulação dessa mensagem para servir a interesses anti-evangélicos.

Tendo exposto tudo isso, fica claro, portanto, que as críticas do ateísmo humanista de Feuerbach e dos “mestres da suspeitas” podem, sim, interpelar as múltiplas expressões da fé cristã de hoje a se manterem fiéis ao seu núcleo originário. Para deixar bem claro, devemos dizer que as três interpelações que pontuamos foram as seguintes: 1) necessidade de não ceder à tentação da idolatria, ou seja, não substituir o Deus de Jesus por representações deturpadas Dele; 2) necessidade de superar o dualismo entre Deus e o ser humano; 3) não utilizar a mensagem cristã como alienação da práxis-social nem como serviço aos interesses contrários a ela. Tendo feito essa síntese, na subseção a seguir iremos pontuar as interpelações ao cristianismo feitas pelo ateísmo humanista contemporâneo.

7.2.2.

As interpelações de Saramago, Onfray e Dawkins

As críticas à religião feitas por Saramago, Onfray e Dawkins não são muito diferentes daquelas feitas por Feuerbach e os “mestres da suspeita”. Por isso, suas interpelações ao cristianismo também não se apresentam muito diferentes. Mesmo assim, tentemos pontuar algumas.

Uma que podemos expor é semelhante a uma daquelas que abstraímos do ateísmo humanista anticristão de Feuerbach e dos “mestres da suspeita”. Diz respeito à representação de Deus. Com efeito, Saramago, Onfray e Dawkins consideram que Deus não passa de uma criação humana que se apresenta como prejudicial à existência do homem. Para Saramago, Deus é uma idéia que se impõe ao ser humano fazendo com que este desvalorize sua liberdade e sua vida. Onfray concebe Deus como “pulsão de morte”, ou seja, como projeção das negatividades humanas orientadas contra o próprio homem. Dawkins, por sua vez, defende a idéia de que Deus não passa de um “delírio” ou de uma crença que se sustenta mesmo diante de evidências científicas que a contradizem; e, além disso, consiste numa crença que impede o progresso do ser humano, pois obstaculiza o desenvolvimento das ciências. Evidentemente, estas visões questionam diretamente o Deus cristão. Suscitam as seguintes perguntas: o Deus da fé cristã é tudo isso que esses autores pensam? A idéia cristã de Deus desvaloriza a liberdade e a vida de quem se relaciona com ela? É este Deus apenas negatividade? A fé em Deus impõe depreciação do conhecimento científico? A resposta a essas indagações é negativa. No entanto, é possível que determinadas representações de Deus se enquadrem na acusação desses autores. De fato, existem imagens de Deus que, por serem projeções da “pulsão de morte”, impedem os cristãos de assumirem sua existência integralmente. É inegável que muitos deles tenham abdicado de dimensões fundamentais da vida por causa de Deus. E é também inegável que muitos outros tenham assumido uma postura de fundamentalismo religioso ao ponto de não aceitarem qualquer outra explicação do mundo a não ser aquela apresentada por uma leitura literalista da Bíblia.

Com efeito, esses autores, ao criticarem a imagem de Deus, interpelam a fé cristã sobre o modo como esta o tem apresentado. Dito de outra forma, eles interpelam o cristianismo atual, em suas várias expressões, a manter fidelidade ao

Deus de Jesus, pois Este se revela a favor do ser humano e de sua realização integral.

Além dessa interpelação, podemos abstrair outras da crítica ao cristianismo feita por Saramago. Devemos dizer que este autor apresenta muitas interpelações, porque a sua crítica se destina aos vários aspectos do cristianismo. Para ele, conforme já visto, esta religião, em nome de Deus legitimou o desprezo deste mundo, da sexualidade e do corpo; acentuou o valor do sofrimento e do sacrifício; justificou as injustiças sociais; provocou a alienação social dos empobrecidos; comercializou a fé explorando os devotos; promoveu conflitos sangrentos contra os não-cristãos e dos cristãos entre si; e se pautou na teologia da satisfação compensatória, que tende a ver a morte de Jesus como um evento planejado por Deus com a finalidade de remir a humanidade do pecado original. De fato, estas críticas interpelam o cristianismo, porque elas, embora sejam generalizações equivocadas, têm algo a ver com a realidade. Ora, é inegável que tudo isso que o escritor português pontua sobre o cristianismo não aconteça hoje ou que não tenha acontecido no passado. Deste modo, essas críticas questionam profundamente o cristianismo e o interpela a se manter fiel a Jesus Cristo. Certamente a fé cristã precisa constantemente evitar pregações dualistas que acentuam a culpa no lugar da experiência do perdão e do amor de Deus; necessita se fortalecer na relação respeitosa entre os cristãos das várias Igrejas (diálogo ecumênico) e no diálogo com as demais religiões (diálogo inter-religioso); necessita assumir corajosamente a atitude profética de denúncia das injustiças e se colocar ao lado dos pobres para defendê-los e libertá-los; necessita elaborar teologias que repensem as suas verdades purificando-as de todo elemento negativo ou contrário à afirmação do ser humano; necessita desenvolver uma moral capaz de auxiliar os cristãos a viverem o valor da liberdade, da responsabilidade e da beleza da vida. Em outras palavras, a fé cristã deve procurar resguardar o máximo de fidelidade possível ao seu núcleo originário. Caso contrário, ela pode se expressar da forma negativa como o autor português a percebeu.

Queremos destacar, aqui, especialmente, a interpelação que a visão crítica de Saramago a respeito do cristianismo faz à pregação cristã no que diz respeito à interpretação da morte de Jesus. Em *O evangelho segundo Jesus Cristo*, ele apresenta uma história romanceada sobre a relação entre Jesus e Deus. Nesta história, a vida de Jesus é lida a partir de uma equivocada compreensão da teoria

da satisfação compensatória, elaborada por Santo Anselmo. De forma bastante simplificada, esta teoria afirma que o ser humano, por ter cometido o pecado original, ofendeu a honra de Deus e perturbou a ordem e a harmonia do mundo. E Deus, para poder estabelecer o seu perdão e a reconciliação com o ser humano pecador, necessitou que a sua honra fosse restabelecida por meio de uma satisfação (ato reparador) realizada pelo ofensor. Mas o problema é que o ser humano não podia realizar uma satisfação que fosse proporcional à grandeza da ofensa cometida, pois como a honra de Deus é infinita, a satisfação também teria que ter um valor infinito. Ora, uma satisfação de ordem infinita só poderia ser realizada pelo próprio Deus. Assim, como o ser humano não poderia realizar essa satisfação, o próprio Deus se encarnou e em Jesus, ao assumir voluntariamente a morte de cruz, realizou a satisfação de valor infinito e, deste modo, efetuou a nossa redenção ou a reconciliação com Deus⁵⁹. Ora, é verdade que o pano de fundo dessa teoria é o amor de Deus que gratuitamente se manifesta ao ser humano para nos salvar. Todavia, ela, por ter sido má interpretada, levou à visão de que toda a vida de Jesus estava orientada para a morte de cruz por causa da vontade divina de redimir o ser humano pecador. Deste modo, a encarnação foi entendida com a finalidade de Jesus morrer na cruz para nos salvar. Com efeito, a reflexão teológica contemporânea, ao constatar o mal-estar e a visão deturpada de Deus e de Jesus que essa teoria provoca, tem procurado explicitar o dado da salvação, realizada por Jesus Cristo, não mais a partir da sua morte de cruz, mas a partir do conjunto de toda a sua vida. Neste sentido, afirma que a salvação diz respeito a toda vida de Jesus (vida, morte e ressurreição) e não apenas à sua morte⁶⁰.

O problema é que, embora a teologia tenha procurado superar essa interpretação da realização da salvação pela morte sacrificial de Jesus, ela continua bastante presente na pregação das Igrejas e na mentalidade de não poucos cristãos. Ora, essa visão tira o sentido de toda atividade missionária de Jesus de Nazaré, além, é claro, de apresentar Deus como sádico, a salvação como algo mágico e o sofrimento como um valor. O fato é José Saramago, ao criar um romance a partir da popularização da teoria anselmiana, questiona profundamente o modo como o

⁵⁹ Cf. o excelente estudo sobre a “teoria da satisfação compensatória” de Santo Anselmo em SESBOÛÉ, B. *Jesuscristo el único mediador*, p. 351-382.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 393-404; VARONE, F. *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*. Aparecida: Santuário, 2001.

cristianismo tem apresentado a figura de Jesus e de Deus e como tem interpretado a salvação realizada por meio de Jesus. Diante do questionamento de Saramago, é, certamente, necessário que a interpretação da salvação, como algo acontecido unicamente pela morte de cruz de Jesus, seja superado nos discursos e pregações das Igrejas e movimentos cristãos, como também na cabeça e do coração dos cristãos⁶¹. Caso contrário, a imagem de um Deus sádico e a de um Jesus sem liberdade também não poderão ser superadas. E, assim, se perpetuará um certo mal estar em nossa relação estabelecida com Deus. Ele será visto e experimentado, de certa maneira, como Alguém que se opõe a nós.

Tendo apresentado essas interpelações de Saramago, podemos apresentar outras que surgem das críticas que Onfray e Dawkins fazem às religiões monoteístas. Conforme já expusemos, estes autores criticam as religiões, porque estas, segundo eles, estão em oposição à ciência. Dawkins critica, especialmente, os cristãos fundamentalistas por fazerem uma leitura literal da Bíblia e por não aceitarem os dados de pesquisas científicas que contradizem o dado bíblico naquilo que concerne à explicação sobre a origem do mundo, da vida e do ser humano. Critica, portanto, aqueles que não concordam com a teoria da evolução darwiniana, mas que defendem, propagam e ensinam o criacionismo bíblico. Onfray, por sua vez, acusa as pessoas religiosas de não aceitarem outra visão do mundo a não ser aquela que se encontra nos livros, considerados por elas, como sagrados. E, assim como Dawkins, condena veementemente a leitura fundamentalista desses livros. De fato, o fundamentalismo bíblico é algo que se pode constatar em meios cristãos. Por isso, as considerações desses autores têm certo sentido.

Ao acusarem as religiões de incitarem o fundamentalismo, Dawkins e Onfray interpelam os cristãos a fazerem uma leitura correta da Palavra de Deus. Isto quer dizer que os dados bíblicos não devem ser acolhidos como explicações incontestáveis da existência humana e do mundo. Não podem ser confundidos com as explicações científicas. Os dados bíblicos pertencem a um outro tipo de saber ou conhecimento, o da fé. Por isso, devem ser acolhidos como mensagens ou verdades de ordem teológica e não histórica ou científica. Por exemplo, os relatos criacionais do livro de Gênesis (capítulos 1 e 2) não são descrições de

⁶¹ C. D. Morano considera os prejuízos que essa interpretação tem provocado na psicologia dos cristãos, cf. MORANO, C.D. *Crer depois de Freud*, p. 141-168.

como teria acontecido o surgimento do universo e da vida. Não podem ser vistos como explicações científicas. São relatos que transmitem uma verdade de fé que não pode ser verificada pela ciência. E essa verdade de fé é a afirmação de que Deus é a origem de tudo o que existe. Por isso, uma leitura correta da Bíblia, de fato, se faz necessária para se evitar posições e posturas fundamentalistas.

E o mesmo vale para uma correta reflexão teológica. De certo modo, Dawkins e Onfray interpelam a teologia a explicitar o dado da revelação considerando as visões de mundo formuladas a partir do conhecimento científico. Constatamos, infelizmente, que muitas explicitações da fé ainda se pautam numa cosmologia e numa visão antropológica superadas. O que, com certeza, colabora para um fundamentalismo doutrinário ou para cristalizações de explicitações da fé que não comunicam mais nada. Com efeito, um grande desafio para a teologia é o de explicitar as verdades de fé a partir das visões atuais de mundo e de ser humano. Neste caso, é desafiadora para a teologia, especialmente a visão evolucionista da vida. Não devemos esquecer que Dawkins critica os cristãos, porque, para ele, estes não aceitam esta visão e se firmam no criacionismo. E, de fato, embora a atual teologia da criação tenha buscado repensar-se a partir da visão evolucionista, ainda é muito forte a fixação no criacionismo e numa visão antropológica fixista. E isso, tanto por parte de alguns teólogos como parte de não poucos cristãos. Ora, embora alguns teólogos procurem avançar nas explicitações da fé dialogando com os dados da ciência, muitos outros acabam tendo dificuldades para superar uma leitura errônea ou fundamentalista da Bíblia e acabam assumindo também um fundamentalismo teológico.

Neste sentido, o diálogo entre a teologia e a ciência aparece como uma necessidade que se impõe aos dias de hoje. Caso contrário, a explicitação da fé pela teologia não deixará de ser considerada, pelos cientistas não crentes, como mitologia. Além do mais o diálogo faz-se necessário para que a teologia possa mostrar-se plausível. E faz-se necessário, também, porque hoje, a partir da percepção holística da vida e do mundo ou do paradigma da complexidade, se constata que nenhum tipo de conhecimento pode dar conta de explicar toda a realidade⁶². Por isso, entre os vários tipos de conhecimento deve haver uma relação de complementaridade.

⁶² A respeito da urgente necessidade de diálogo entre a teologia e as ciências, cf. TEPEDINO, A.M. – ROCHA, A. (Orgs.). *A teia do conhecimento*. Fé, ciência e transdisciplinaridade. São Paulo:

Deste modo, Dawkins e Onfray, com a crítica de que as religiões apresentam-se fundamentalistas e em oposição ao conhecimento científico, interpelam a teologia ao diálogo interdisciplinar e interpelam os cristãos à superação do fundamentalismo bíblico ou à uma leitura correta da Bíblia levando em conta os seus diversos gêneros literários e extraíndo, a partir de uma correta hermenêutica, a sua mensagem para os dias atuais.

Do que expusemos até aqui, fica claro, que as críticas ao cristianismo feitas por Saramago, Onfray e Dawkins não deixam de apresentar algumas interpelações às múltiplas expressões da fé cristã na atualidade. Nesta subseção, destacamos, especialmente, quatro, a saber: 1) a necessidade de apresentar, de diversos modos, o Deus da fé cristã não como oposição ao ser humano, mas como Aquele que afirma e possibilita a vivência integral das nossas dimensões constitutivas; 2) a necessidade de superar a interpretação equivocada da cruz de Jesus como satisfação compensatória; 3) a necessidade da teologia estabelecer diálogo interdisciplinar com as ciências; 4) e a necessidade dos cristãos superarem o fundamentalismo bíblico assumindo uma leitura correta da Bíblia.

Todas essas interpelações que o ateísmo humanista, de ontem como o de hoje, faz ao cristianismo podem ser sintetizadas numa só, a saber: a urgente necessidade de efetivar uma verdadeira recriação do cristianismo, em todas as suas expressões, a partir de seu núcleo originário que é o encontro com Jesus Cristo. Acreditamos que é somente pela fidelidade a esse núcleo que o cristianismo poderá apresentar-se como defensor do humano, bem como tornar-se crível na atualidade. Caso contrário, as várias expressões cristãs poderão se apresentar ambíguas e, assim, não colaborar para a afirmação do humano e a maturidade integral daqueles que as assumem.

Na seção a seguir, queremos mostrar que a fé cristã, em seu núcleo originário, não é ambígua, mas apenas afirmação e contribuição para a humanização.

7.3.

A fé cristã como afirmação do humano e como humanização

Na primeira parte desta pesquisa apresentamos a visão do ateísmo humanista que acusa à fé cristã de negar o humano em detrimento da afirmação de Deus e de impedir a realização dos homens e mulheres. Já nos capítulos quatro, cinco e seis expusemos a visão de três teólogos com a intenção de demonstrar que a fé cristã, fundada na revelação de Deus *em e por* Jesus de Nazaré, se mostra como afirmação e como possibilidade para que o ser humano possa humanizar-se. Entretanto, até agora, não mostramos claramente como a fé cristã afirma o ser humano e nem demonstramos como ela pode colaborar com a humanização do cristão. E, além disso, ainda não falamos o que podemos entender por humanização na perspectiva cristã. Sendo assim, tentaremos, nesta seção, apresentar esses elementos que estão faltando em nossa reflexão. Devemos lembrar que esse itinerário a ser percorrido será pautado na reflexão teológica de Torres Queiruga, Sobrino e Morano. Ou seja, vamos retomar alguns dados da teologia desses autores para fundamentar, de modo bastante sintético, essas questões que nos propomos tratar. Vamos começar com a tentativa de apresentar a fé cristã, em seu núcleo originário, como afirmação do humano.

A exposição da reflexão de Queiruga, Sobrino e Morano nos permitiram constatar que o cristianismo, em seu fundamento, não apresenta nenhum elemento de depreciação ou de negação do ser humano em detrimento da afirmação de Deus. Pelo contrário, na revelação de Deus *em e por* Jesus de Nazaré, encontramos o ser humano afirmado e desenvolvido em sua humanidade. E, isso porque em Jesus nos deparamos com o humano assumido por Deus e o divino assumido pelo humano. Para deixar isso mais claro, ou seja, para mostrar que o cristianismo, em seu núcleo, se configura, de verdade, como afirmação e desenvolvimento do humano, vamos apresentar alguns pontos, extraídos das exposições anteriores, que podem comprovam essa tese.

O primeiro ponto diz respeito à revelação de Deus na humanidade de Jesus. Torres Queiruga, conforme já vimos, enfatiza que a humanidade de Jesus de Nazaré é o lugar da revelação de Deus⁶³. Isto significa dizer que Deus não negou a nossa humanidade com a encarnação, mas a assumiu totalmente. E

⁶³ Cf. Intra, p. 196-203; TORRES QUEIRUGA, A. *O mistério de Jesus o Cristo: divindade “na” humanidade*. In: Concilium, 326/3, (2008), p. 33-44; Id. *Repensar a cristologia*, p. 173-206.

significa dizer, também, que ele não se fez um ser humano diferente de nós. A única diferença que podemos apresentar entre a humanidade de Jesus e a nossa, segundo Queiruga, é que ele norteou a sua vida pela experiência de Deus, do *Abbá*, e viveu incondicionalmente a partir Dele. Ora, ao viver assim, Jesus não teria renunciado em nada a sua humanidade. Pelo contrário, teria vivido-a plenamente. Por conta disso, podemos dizer que ele não nos revela apenas Deus, mas também a identidade do ser humano. Jesus é verdadeiramente homem e verdadeiramente Deus.

O segundo ponto é que Jesus de Nazaré, tal como vimos na teologia de Torres Queiruga e de Sobrino⁶⁴, nos revela, ao assumir e purificar as várias tradições do Antigo Testamento a respeito de Deus e mediante sua experiência de fé, que Deus é *Abbá*, um Amor envolvente que se oferece a todos gratuitamente como salvação, especialmente aos pobres; Alguém em que se pode confiar por ser Bom; Mistério não manipulável; Aquele que se opõe frontalmente à realidade do mal. Com efeito, o Deus, para o qual Jesus orientou sua existência e o qual nos revelou, não aparece como inimigo das realizações humanas, mas, sim, como Aquele deseja a vida dos homens.

O terceiro ponto é que Jesus, conforme vimos na exposição da teologia de Sobrino⁶⁵, não apenas falou de Deus, mas o mostrou com as suas ações. Toda a sua existência terrena foi a de colocar-se a serviço do anúncio da proximidade do Reino de Deus na promoção da vida dos pobres e dos pecadores. Em outras palavras, Jesus pôs-se a realizar o Reino; a manifestar a bondade e o amor salvífico de Deus. Efetivamente, nas ações de Jesus a ação de Deus em favor dos homens se concretizou. Ora, se Deus não fosse afirmação do humano, não teríamos tantos sinais de vida e de salvação sendo realizados por Jesus.

O quarto ponto, relacionado ao terceiro, diz respeito ao compromisso de Jesus com o Reino de Deus. Este compromisso revela que a experiência de Deus não aliena da práxis-social. Jesus assumiu, tal como já visto, a luta constante contra o mal presente na vida das pessoas e presente nas relações sociais, porque se sentia motivado a realizá-la por causa de sua experiência do *Abbá*. Ora, levando isso em conta podemos dizer que a abertura para Deus, assim como Jesus a viveu, não distancia a pessoa do compromisso pela luta contra o anti-reino presente nas

⁶⁴ Cf. Intra, p. 203-208 e 277-278.

⁶⁵ Cf. Intra, p. 267-276.

estruturas sociais. Pelo contrário, a desperta para o empenho transformador da sociedade.

O quinto ponto é que a experiência que Jesus teve de Deus como *Abbá* não suprimiu a sua liberdade. Pelo contrário, por causa de sua experiência de fé, Jesus se mostrou extremamente livre para anunciar e realizar o Reino, ou seja, para fazer o bem. Prova disso, é que ele não se limitou a agir somente em conformidade com as regras da religião e da Lei, nem agiu de acordo com os interesses de grupos religiosos e políticos. Devemos ainda dizer que Jesus fez a opção por viver orientado para Deus por livre escolha. Não devemos imaginar que o Pai tivesse se imposto a Jesus tirando-lhe a liberdade. Sobrino nos lembra, nesse sentido, que Jesus assumiu a disponibilidade para o Pai no exercício de sua liberdade⁶⁶. Ele se deixou conduzir pelo Pai. Deste modo, Deus, para Jesus, não foi uma imposição nem supressão de sua liberdade, mas, uma escolha livre que potencializou ainda mais a sua liberdade ativada para o bem.

O sexto ponto diz respeito à maturidade psicológica de Jesus. Os evangelhos mostram que Jesus revelou uma personalidade bastante amadurecida. Ele foi capaz de romper os tabus e vencer todo legalismo. Identificou-se totalmente com a realidade de sua missão. Foi extremamente coerente com o que pregou e o que praticou. Não foi egoísta ou narcisista, mas revelou-se como homem para os outros. Sua personalidade não se apresentou autoritária, no sentido de impor o poder para dominar os outros. Foi decididamente livre, a ponto de criticar os poderes político e religioso. E foi desconcertantemente terno, acolhedor e misericordioso. Ora, isto mostra que a relação de Jesus com Deus apresentou-se, para ele, como crescimento em maturidade psicológica. E mostra também que o Deus com que Jesus se relacionou não foi uma representação psicológica das figuras parentais motivada pelo sentimento infantil de onipotência. Com efeito, se Jesus tivesse criado sua representação de Deus a partir das figuras parentais esse Deus se caracterizaria como onipotente, onisciente, repressor da sexualidade, colérico e vingativo. O fato é que o Deus de Jesus se revela completamente diferente e oposto ao Deus que pode ser construído psicologicamente a partir das figuras parentais. O Deus de Jesus, tal como apresentamos no capítulo anterior⁶⁷, é Aquele que orientou Jesus para agir no mundo e assumir os desafios da missão;

⁶⁶ Cf. Intra, p. 282-284; SOBRINO, J. *Jesus, o libertador*, p. 219-230.

⁶⁷ Cf. Intra, p. 359-370.

Aquele que respeita os mistérios da vida e do mundo; e Aquele que se preocupa com a realização integral do ser humano. Desta maneira, o Deus que Jesus experimentou nos revela também a sua maturidade. Ele acolheu em sua vida o Outro que o fez maduro ou adulto psicologicamente.

O sétimo ponto está ligado ao fato da morte de Jesus. Ao contrário do que afirma a teoria da “satisfação compensatória”, Jesus, conforme vimos na exposição da teologia de Sobrino e de Queiruga⁶⁸, morreu por causa de sua atividade profética relacionada diretamente ao anúncio do Reino e à sua experiência de Deus. Com efeito, ele foi vítima da injustiça cometida pelos representantes das autoridades religiosa e política. Ora, a análise histórica da morte de Jesus desmistifica aquela visão que apresenta Deus como o responsável pelo acontecimento da cruz, pois Jesus não foi conduzido à morte por Deus. Deus não pode ser acusado de negar a vida de Jesus ou de oferecê-lo em sacrifício. De fato, se assim fosse, Deus poderia ser taxado de inimigo da vida humana. Mas a teologia da cruz nos afirma o contrário. Na cruz, Deus se solidariza, profundamente, com o ser humano, visto que Ele faz, em Jesus de Nazaré, a experiência da morte. Desta maneira, a morte de Jesus é a maior expressão de solidariedade de Deus conosco e não o contrário. Torres Queiruga, conforme já expusemos, nos fala que na morte de Jesus, Deus faz a experiência da “mordedura do mal” para vencê-lo definitivamente.

O oitavo ponto é o da ressurreição de Jesus. Sobrino e Queiruga afirmam, conforme já visto⁶⁹, que a ressurreição é a vitória do Crucificado, garantida por Deus, sobre a injustiça cometida contra ele ou sobre o poder do mal. Ora, na ressurreição de Jesus, Deus se revela como o Deus da Vida; como Aquele que está com o ser humano não para negar sua existência, mas para promovê-la intensamente. A ressurreição é prova de que Deus não quer nem permite o mal. É prova de que Ele quer que o vençamos. Além disso, devemos dizer que a ressurreição de Jesus nos interpela para o compromisso de fazer com que a vida seja promovida em meio a tantos sinais de morte. Sendo assim, a mensagem da ressurreição é força de libertação e convite para que ajudemos, nos termos de Sobrino, a “descer da cruz os povos crucificados”.

⁶⁸ Cf. Intra, p. 246-251 e 290-295.

⁶⁹ Cf. Intra, p. 248-251 e 304-317.

Estes oito pontos que apresentamos parece-nos suficiente para poder mostrar que a fé cristã, em seu núcleo originário, se apresenta como afirmação do ser humano, visto que na revelação de Deus *em e por* Jesus de Nazaré se realiza a relação integradora e respeitosa de Deus com o ser humano e do ser humano com Deus. Na relação de Jesus com Deus, todas as dimensões da sua existência são valorizadas. Não há nada na vida e na personalidade de Jesus que seja menosprezado ou depreciado por ele por causa de sua experiência de Deus. Jesus revela-se um ser humano integrado, realizado, maduro em sua relação com o *Abbá*. Desta maneira, podemos de dizer que toda a experiência autenticamente cristã se releva não como anulação, repressão, depreciação dos elementos positivos de nossa vida, mas, sim, como integração e desenvolvimento destes. Nesse sentido, trata-se de uma experiência que colabora para que o ser humano possa humanizar-se.

Mas como a fé cristã pode colaborar para a humanização? Para responder a esta questão, é necessário, em primeiro lugar, dizer o que a perspectiva cristã entende por ser humano, pois a humanização nada mais é do que constituir ou desenvolver o ser humano. É o processo de tornar-se humano. Ora, a teologia cristã, ancorada no dado bíblico, desenvolveu a visão do ser humano como *pessoa*⁷⁰. De modo bastante simplificado, podemos dizer que o ser humano é *pessoa* porque é um *ser único*, um ser individual (distinto das outras realidades e dos outros seres humanos) portador de autonomia, liberdade, responsabilidade, perseidade (dimensões de imanência) e com capacidade de estabelecer relações com a alteridade (dimensões de transcendência)⁷¹. Com efeito, a humanização diz respeito ao desenvolvimento integrado das dimensões de imanência e das de transcendência. Ou seja, significa desenvolver, de modo articulado, a liberdade, a responsabilidade, a perseidade com a sua abertura relacional com a alteridade (outras pessoas, mundo, Deus). Em outros termos, humanização é personalização. É o desenvolvimento do ser pessoal. Efetivamente, a fé cristã se mostra humanizante quando respeita a dignidade *pessoal* do ser humano e quando o ajuda a desenvolver suas dimensões.

⁷⁰ Cf. RUBIO, A.G. *Unidade na pluralidade*, p. 304-307.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 307-313; *Elementos de antropologia teológica*. Salvação cristã: salvos de quê e para quê? Petrópolis: Vozes, 2004, p. 109-113.

Devemos dizer que em Jesus de Nazaré encontramos um ser humano que desenvolveu de forma madura as dimensões do seu ser pessoal: um ser humano verdadeiramente humanizado. Pois, ele vivenciou, a partir de sua liberdade e em coerência com a sua vida interior, a abertura constante a Deus, como fundamento de sua vida, e se relacionou de modo extremamente solidário e solícito com os homens, especialmente os pobres, além de ter respeitado profundamente o mundo da natureza, como criação de Deus. Em outras palavras, encontramos em Jesus uma pessoa bem madura, comprometida e livre. Alguém que fez uma experiência profunda de encontro com Deus e que expressou em sua vida o amor incondicional de Deus pelo ser humano.

Ora, a fé cristã deve auxiliar os cristãos a se pautarem na humanização de Jesus, ou seja, a configurarem a sua vida à luz da vida dele. Lembrando Sobrino, a humanização do cristão está relacionada ao seguimento de Jesus. Quanto mais um cristão procurar fazer a experiência do Deus de Jesus, do compromisso solidário que o próprio Jesus realizou, mais humanizado se torna. Por isso, o cristão é convidado a ser humano como Jesus de Nazaré. E as instituições que representam o cristianismo ou as suas várias expressões devem possibilitar essa experiência. Quando isso não ocorre, o risco da superficialidade ou da incoerência na vivência da fé compromete o ser cristão, justifica negativamente o próprio cristianismo e legitima a deturpação do evangelho. Daí o sentido e a pertinência da crítica, feita pelo ateísmo, ao cristianismo deste se apresentar como desumanizante.

Mas como a fé cristã pode colaborar, concretamente, para que o cristão possa se humanizar à luz de Jesus de Nazaré? A resposta não é simples, porque o cristianismo é bastante plural. Por isso, não nos é possível apresentar pistas concretas para todas as expressões cristãs. Entretanto, podemos apresentar com muita simplicidade algumas que são bastantes gerais.

1. Pautar a pregação ou a catequese sobre o Deus de Jesus. Constatamos que em muitos discursos cristãos, o Deus de Jesus, frequentemente, não é pregado. É pregado, sim, o Deus da prosperidade, dos milagres, das soluções mágicas para os problemas, do castigo, das emoções fortes etc. O problema é que outras imagens de Deus podem fazer com que os cristãos não cresçam em maturidade. Podem legitimar o individualismo, a alienação social, a fuga da realidade. Podem mobilizar os sentimentos de culpabilidade mórbida. Por isso, é indispensável a substituição na catequese e nas pregações das Igrejas dessas

imagens de Deus pela fidelidade ao Deus revelado *em e por* Jesus. Com efeito, o Deus de Jesus interpela os cristãos à solidariedade, ao compromisso com o outro em nível macro e micro social, à comunhão fraternal e a encarar os desafios com lucidez e coragem.

2. Buscar recuperar, também, na catequese e nas pregações o Jesus histórico, sem se descuidar do Cristo da fé. Certamente, a pregação de uma imagem de Jesus sem relação com a sua vida e sua história deixam os cristãos sem um referencial para suas opções, atitudes e comportamentos. Não podemos esquecer que a experiência cristã é, acima de tudo, continuar em nossa vida a práxis de Jesus, norteado pelo seu Espírito. Ora, sem o referencial histórico de Jesus de Nazaré, a fé cristã pode se colocada a serviço da alienação e da perpetuação do infantilismo psicológico de não poucos cristãos.

3. Realizar a liturgia, celebrações ou cultos como expressões da comunitariedade e como interpelações à vivência do evangelho no dia-a-dia. Devemos dizer que a celebração da fé vista apenas como obrigação religiosa ou como ritos mágicos não colabora em nada para que o cristão faça a experiência humanizante de encontro com Jesus. A liturgia deve animar o cristão ao seguimento, isto é, à configuração de sua vida a de Jesus.

4. Enfatizar nas pregações e nas liturgias a experiência do amor e da salvação de Deus, ao invés de se acentuar nossa condição de pecadores. Ora, os discursos que acentuam o pecado despertam à culpabilidade. São prejudiciais à nossa psicologia e perpetuam a situação edipiana, mas, por outro lado, a acentuação do amor divino nos liberta da culpa.

5. Repensar as verdades da fé ou os dados da revelação de acordo com as nossas atuais visões de mundo e de ser humano, resguardando fidelidade à verdade de que Deus é Amor. Ora, a teologia deve procurar, constantemente, reler, interpretar e explicitar a fé de modo que apresente Deus não como inimigo das realizações humanas, mas como o Criador-Salvador que está sempre fundamentando a nossa vida e nos conduzindo, com interpelação constante à nossa liberdade, a nossa realização humana.

Poderíamos apresentar muitas outras pistas, mas acreditamos que essas, embora sendo bastantes gerais, nos ajudam a perceber que o cristianismo possui um grande potencial humanizador quando se mantém fiel à revelação de Deus em e por Jesus de Nazaré.

Para finalizar, queremos ressaltar que a proposta de humanização da fé cristã é superior à proposta do ateísmo humanista. E isso, pelos seguintes motivos:

1) Dá mais valor ao ser humano, porque não o reduz apenas a um âmbito de seu existir. Quando a fé cristã fala de humanização diz respeito ao desenvolvimento integrado de todas as dimensões do ser humano à luz de Jesus de Nazaré. Sua proposta não é reducionista. Com efeito, a proposta do ateísmo não leva em consideração o ser humano na sua integralidade, mas busca afirmar apenas uma dimensão sua. A proposta de Feuerbach valoriza a coletividade em detrimento do indivíduo; a de Marx, as relações sociais, em detrimento, também, do individual; a de Nietzsche, o indivíduo em detrimento das relações comunitárias e comunionais; a de Freud, de Onfray e de Dawkins, a razão (ciência) em detrimento das outras dimensões.

2) A humanização, proposta pela fé cristã, é algo que pode ser vivenciado pelos homens e mulheres no tempo presente. Não é necessário esperar mudanças estruturais ou culturais para que ela aconteça. Basta a pessoa assumir em sua vida o dinamismo constante de abertura ao Deus de Jesus, trabalhando a integração das dimensões de sua existência e dialogando respeitosamente com os outros e com o mundo da natureza. Em outros termos, basta assumir, livremente, o seguimento de Jesus de Nazaré. Já proposta de humanização do ateísmo é algo impossível de se realizar no momento. Na verdade, ela supõe mudanças e transformações sócio-culturais. Deste modo, a proposta cristã se apresenta mais viável e efetiva do que a do ateísmo.

De tudo o que foi dito, podemos afirmar que o cristianismo não contraria os anseios humanistas do ateísmo. Pelo contrário, a proposta de humanização que se fundamenta em Jesus de Nazaré realiza esses anseios e, até, os supera. Desta maneira, o cristianismo pode contribuir com o ateísmo humanista enriquecendo a sua proposta. Porém isso só pode acontecer se houver, logicamente, diálogo por parte dessa vertente do ateísmo com o cristianismo.

Conclusão

Neste capítulo tentamos estabelecer um diálogo respeitoso do cristianismo com o ateísmo. Por isso, procuramos, em primeiro lugar, criticar as visões negativas e depreciativas, concernentes ao cristianismo, de vários representantes do

ateísmo humanista. Ao tecer essas críticas pudemos perceber que as acusações ou as objeções feitas pelo ateísmo, embora possam ser aplicadas ao cristianismo, são questionáveis. Com efeito, não são concepções válidas ou aceitas completamente. Vimos que todas elas apresentam falhas, pois se baseiam em postulados não comprovados, além de se mostrarem reducionistas, preconceituosas, generalizantes e arbitrárias. Ademais, pudemos constatar que as suas propostas de maturação do homem ou de humanização são inviáveis historicamente e se mostram desumanas, pois afirmam uma dimensão do humano às custas de outras.

Num segundo momento, procuramos acolher alguns questionamentos que o ateísmo faz ao cristianismo. Observamos que, de fato, muitas críticas se aplicam as expressões da fé cristã. Por isso, tentamos destacar algumas interpelações que podem colaborar para que o cristianismo possa ser mais fiel a seu fundamento. Do ateísmo de Feuerbach e dos “mestres da suspeita”, conseguimos abstrair três interpelações, a saber: superar imagens distorcidas e deturpadas de Deus; procurar apresentar Deus apenas como positividade para o ser humano; e não manipular a mensagem cristã em função de ideologias ou para servir de legitimação aos interesses de grupos sociais ou aos contra-valores presentes na cultura. Já do ateísmo contemporâneo de Saramago, Onfray e Dawkins pudemos elencar quatro interpelações ao cristianismo, a saber: ser fiel a imagem do Deus de Jesus; interpretar corretamente a morte de Jesus não como consequência de um desígnio de Deus, mas como consequência de sua vida missionária em função do anúncio do Reino e de sua atividade profética; refletir teologicamente respeitando as atuais visões cosmológicas e antropológicas e dialogando com os vários campos de saber, especialmente o científico; superar o fundamentalismo bíblico mediante uma leitura correta da Palavra de Deus.

Em seguida, tentamos, de modo bastante limitado, fundamentar, a partir do aporte concedido pela reflexão teológica de Torres Queiruga, Sobrino e Morano, o cristianismo como afirmação e possibilidade de desenvolver as potencialidades do ser humano. Constatamos que o que garante que o cristianismo seja visto como humanizador é o seu núcleo originário, ou seja, a revelação de Deus *em e por* Jesus de Nazaré. Com efeito, vimos que em Jesus de Nazaré, Deus e o ser humano se encontram numa relação fecunda de afirmação, pois em sua experiência de Deus, Jesus se revela livre, maduro, extremamente comprometido com a promoção da vida dos pobres e pecadores e corajoso para denunciar e combater as

injustiças. E, além disso, Jesus revela a imagem de um Deus amoroso em ação; um Deus comprometido com a salvação histórica daqueles que sofrem e são vitimados pelas injustiças sociais. Assim, pudemos constatar que Jesus, pela forma como viveu a sua relação com Deus e com os outros, se apresenta como o modelo de ser humano humanizado.

Por fim, conseguimos demonstrar que o cristianismo se configura como humanizador quando permite que os cristãos, fazendo a experiência do Deus *Abbá*, se deixem nortear pela existência de Jesus de Nazaré. Deste modo, mostramos que os cristãos podem vivenciar o processo de humanização quando, à luz de Jesus, integram as dimensões do seu *ser pessoa*, estabelecendo relações respeitadas e dialógicas com o próprio Deus, com os outros homens e com o mundo da natureza. Sendo assim, conseguimos mostrar que a proposta de humanização do cristianismo se mostra coerente. E isto por dois motivos. Primeiro, porque ela realiza a integralidade das dimensões próprias do ser humano pluridimensional. Não é, portanto, uma proposta que afirma algumas dimensões em detrimento de outras. Ela não mutila o ser humano. E o segundo motivo é que ela pode ser vivenciada, como processo constante, no momento de vida de cada um. Por isso, a conclusão a que chegamos ao fim deste capítulo é a de que o cristianismo se revela muito mais humanizador que as propostas humanizadoras do ateísmo humanista. E, por conta disso, ele pode servir de inspiração para enriquecer as propostas de humanização do ateísmo, desde que este se abra ao diálogo fecundo com a fé cristã. Deste modo, enquanto o ateísmo interpela o cristianismo, este pode interpelar aquele. E enquanto o ateísmo pode colaborar para purificar o cristianismo, este também pode purificar e enriquecer aquele no que concerne à sua proposta de valorização e promoção do ser humano.