

4

A Fé em diálogo e os seus desafios hodiernos

O desafio da construção do diálogo entre ciência e religião revela-se um grande clamor, dentro do contexto pós-moderno, marcado pela positiva pluralidade e também pela crise das grandes narrativas orientadoras do sentido do ser e do existir. Diante do crescimento de posturas fundamentalistas e intolerantes, tanto no campo dos que crêem quanto no dos que não-crêem, somos impelidos à esperança de construir um diálogo aberto e frutuoso com outros setores da sociedade, em especial com os novos ateus. Este objetivo visa um agir concreto, mesmo consciente das limitações do caminho a ser percorrido. Nada impede, porém, que partilhemos nossos pontos de vista sobre a realidade, buscando edificar uma ética da coexistência e da colaboração solidária entre a fé e a ciência.

4.1

O diálogo sensato nos convida a um agir comum

Nesta terceira parte da dissertação, apontamos para possíveis ações em prol de um destensionamento entre fé religiosa e modernidade. No que tange aos desafios apresentados pelos novos ateísmos, como temática especificamente abordada, deve-se pensar ações concretas que possam fomentar o diálogo e o bom testemunho da fé. Nesta direção, em especial, o cristianismo contemporâneo, mostra-se profundamente compelido a cultivar iniciativas salutareis em direção a construção da promoção da justiça, da dignidade humana e da cultura de paz.

Como vimos no capítulo anterior, ao balizarmos a crítica de Dawkins com o pensamento de Queiruga, percebemos que existe uma sensibilidade eixo, irmanando, ateus e crentes, num ideal comum. A defesa da dignidade humana torna-se a discussão fundamental, para que mediante um diálogo sensato, religião e modernidade, fé e ciência, teísmo e ateísmo possam chegar a parâmetros de colaboração e iniciativas conjuntas.

Sabemos que na atualidade o tema da plena humanização, não reporta única e somente a questão da autonomia e da racionalidade humanas. Pelo contrário, cada vez mais percebemos que tal temática está envolta numa teia complexa de relações, que exige do ser humano postura de iniciativa e de compromisso, de liberdade e limites, de direitos e deveres. Assim hoje, pensar o tema da realização

humana é vinculá-la a grandes discussões cada vez mais visíveis, tais como: o fundamentalismo religioso-ideológico, o crescente fanatismo, o carisma alienante e outros. Bem como, a questão da promoção dos povos, da segurança pública, do combate ao terrorismo, da construção da paz, da cidadania e da ética frente à sociedade contemporânea, seus avanços biológico-técnico-científicos e etc.

Logicamente neste capítulo não vamos desenvolver este leque vasto de assuntos e de urgências prementes, mas sim, nos situar diante de três assuntos que são caros para Dawkins, na medida em que, ele os utiliza para justificar seu ateísmo. São estes temas centrais, a saber: a questão da adaptação do discurso da fé à modernidade; o desafio da violência e do terrorismo religioso, e por fim, a questão do diálogo entre ciência e fé hoje.

Desta maneira, a edificação de um colóquio entre religião e modernidade leva-nos a uma fronteira tênue, onde é primordial não incorrer em críticas mal-alicerçadas, fundamentadas essencialmente no medo do diferente.

Por isso mesmo, fortalecendo ainda mais o ideal de aproximação entre o ateísmo de Dawkins e o cristianismo de Andrés Torres Queiruga, vamos recorrer a autores como Claude Geffré, Alister McGrath, Hans Küng entre outros, que dedicam seus esforços a construir o diálogo entre religião e mundo moderno.

Tais autores, neste capítulo aparecem como suporte para o colóquio já aberto por Queiruga em seu pensar e em suas obras, não representam um desvio das obras principais e nem dos autores postos em debate, mas promovem o enriquecimento da temática na medida em que trabalham a atualização da fé e a sua aproximação com a modernidade, seja em questões como ciência, ética e filosofia.

Tal perspectiva nos leva a abraçar a causa de uma práxis cristã voltada para a partilha de opiniões e a percepção daquilo que nos unifica, para dar respostas aos prementes desafios que nos envolvem.

Este estudo nos convida adentrar cada vez mais, numa visão que faz a todos como membros de uma mesma família humana, e necessitados de valorização e realização de nossa vocação enquanto indivíduos e de seres providos de inteligência e de dignidade.

4.1.1

Claude Geffré e a necessidade de uma hermenêutica teológica

Para que nossa ação possa estar aqui, sintonizada e bem evidenciada, diante dos desafios hodiernos, precisamos primeiramente entender de forma breve o percurso e o processo de mudança e atualização da própria teologia. Para isto, buscamos um embasamento nas questões levantadas por Claude Geffré em sua hermenêutica teológica²¹². Desta maneira, esperamos que ficasse configurada, neste trabalho, a pertinência da ação como “lugar teológico”, onde o discurso e a práxis cristã são sempre relidos e novamente reinterpretados num processo crescente. Quiçá possamos aqui afirmar um pensar evolutivo. Vale à pena citar as próprias palavras do teólogo, que nos deixa antever, a tarefa do pensamento cristão de ser, ele próprio, um pensamento interpretativo.

A hermenêutica teológica, em seu cuidado por atualizar a Palavra de Deus para hoje, não se contenta com produzir novos comentários. À força de freqüentar um texto que é a testemunha privilegiada da Palavra atuante de Deus, o teólogo tem a vocação exigente de exercer, isto é, de propor práticas significantes para Igreja. Mas isso ainda é pouco. A própria prática dos cristãos é lugar teológico que oferece dados ao teólogo em sua reinterpretação criativa da fé. Sob a ação do Espírito, que nunca lhe falta, a comunidade cristã toda tem competência para interpretar os “sinais dos tempos” e para criar outras figuras históricas da plenitude insondável do mistério de Cristo.²¹³

Desta maneira, para o teólogo Geffré, a cultura ocidental está profundamente ligada em suas raízes, com o mundo greco-romano e o monoteísmo judaico-cristão. Dentro deste quadro interpretativo, de uma fé que gera a cultura de uma civilização, é que podemos situar o agir de nossa religiosidade, que hoje, se deixa investigar pela crítica racionalista, sem, todavia, perder o dado peculiar de sua tradição e identidade. O cristianismo sempre vai apresentar suas verdades a partir do depósito da fé ou do dado da revelação.²¹⁴ Assim podemos pensar o testemunho cristão dentro de uma visão interpretativa do próprio ato de crer, pois este mesmo ato encontra-se sob o choque constante da crítica moderna e dos desafios existenciais que se nos apresentam.

²¹² Cf. GEFFRÉ, C. *Como fazer teologia hoje. Hermenêutica teológica*. Paulinas, São Paulo. 1989. 322p.

²¹³ Ibid., p. 11.

²¹⁴ Cf. Ibid., p. 92.

Todavia a necessidade de renovação e adequação do discurso e da prática cristãs não deve representar um desprezo de suas verdades mais constitutivas. Pelo contrário, o crer torna-se ainda mais profético, quando se depara com os grandes desafios e fenômenos contemporâneos, como a secularização, a laicização, o ateísmo e o acelerado desenvolvimento tecnológico-científico. Atualmente, a práxis oriunda da vivência da fé, deve estar aberta a estes novíssimos desafios, e as conseqüências a eles inerentes. O mesmo Claude Geffré aponta estes desafios concretos quando escreve:

Hoje a fé em Deus tornou-se problemática. Ela deve superar a prova crítica que vem da suspeita em relação ao discurso cristão tradicional. Não podemos contentar-nos com uma fé ingênua que não tomou conhecimento da crítica marxista da religião como ideologia, ou da crítica nietzscheana do cristianismo como doença do homem sob o signo do ressentimento, ou da crítica freudiana das ilusões da consciência.²¹⁵

Nesta perspectiva, é que se pode afirmar que, a tarefa de propor um diálogo sensato entre modernidade e fé, passa indubitavelmente por uma colaboração intensa entre crentes e não crentes, em relação aos grandes desafios da sociedade atual. Aqui a Hermenêutica possui um aspecto central para a proposição de uma ação adequada. Tanto para religiosos como para ateus, percebendo o fenômeno humano como algo situado historicamente e plausível de releituras e atualizações. No entanto, existe o perigo de fixar-se em visões anacrônicas e a partir delas divulgar interpretações parciais da realidade.

Desta forma, mesmo para os novos ateus, o convite e a tarefa de olhar a religião, a partir de sua configuração moderna, tornam-se uma exigência base, uma vez que esse olhar ajuda a fundamentar melhor o conteúdo de suas próprias críticas e argumentos. Que algumas formas religiosas promovam o terrorismo, que alguns grupos religiosos possuam uma visão dicotômica e alienada da realidade, que certas organizações religiosas explorem despudoradamente seus fiéis, é algo notório e visível. Todavia julgar todo o fato religioso, por equívocos no seu testemunho e na sua práxis seria o mesmo que, desqualificar toda a medicina por seus acidentes de trabalho, ou mesmo toda a pesquisa científica sobre o universo, por conta dos acidentes com os ônibus espaciais. Assim uma análise acertada sobre presença da religião no mundo atual, não lhe retira a importância, mas

²¹⁵ GEFFRÉ, C. *Como fazer teologia hoje. Hermenêutica teológica*, p. 208.

diante de fenômenos como secularização, laicização da sociedade e autonomia do indivíduo, lhe confere uma autêntica envergadura, para colaborar e agir dentro da realidade hodierna. A religião é também uma autêntica expressão do humano.

Desta maneira, o teólogo Claude Geffré fala de uma superação da linguagem tradicional da teologia cristã, pautada numa visão de mundo estável e hierarquizado, para um enfoque mais histórico, em especial, voltado ao devir, a secularização e ao gradativo processo de desencantamento. Essa progressiva racionalização do cosmos, com sua conseqüente dessacralização, fortaleceu a concepção de certa autogênese do humano, que condicionou necessariamente nossa imagem de Deus nos dias atuais.

Para um colóquio, equilibrado e produtor, é importante voltarmos-nos à herança legada pelo Iluminismo, e dentro deste campo de compreensão, construir formas de diálogo, que aos poucos, irão vencendo as falsas compreensões, tanto da religião como da ciência, e libertando-as de possíveis fundamentalismos.

Vivemos o resultado do que começou na Europa com a Aufklärung como processo de emancipação do homem. Do século XVIII em diante, o que se sabe não concorda mais com aquilo que se crê. O homem é a medida do homem, e o mundo dessacralizado não remete mais a Deus, mas ao poder do homem. A imagem moderna do homem é a de um ser em perpétua criação de si mesmo e do mundo. Essa idéia de autogênese do homem parece dificilmente conciliável com a imagem de um Deus todo-poderoso e providente. Enquanto o homem não era ele mesmo, enquanto ele alienava a sua substância no absoluto, Deus exercia certo número de funções em sua vida e no mundo. Hoje parece que Deus se tornou inútil²¹⁶[...].

A compreensão a respeito da religião, propagada por Dawkins e outros autores “neo-ateus”, quer reeditar o discurso da superação do sagrado feito pelo Iluminismo. Contudo, a crise da modernidade²¹⁷ ou a chamada dialética do Iluminismo trouxe à tona, um fenômeno que o racionalismo já pensava superado, o reencantamento do mundo ou o retorno da crença.

Nesta terceira parte vamos ressaltar a importância de uma hermenêutica teológica como uma primeira iniciativa para uma práxis concreta de aproximação entre ciência moderna e fé religiosa. Não é o fato religioso que tem de deixar de existir para que o mundo seja melhor, mas uma nova interpretação consciente e libertadora da religião. Certamente, tal visão, colaboraria para uma conseqüente e

²¹⁶ GEFFRÉ, C. *Como fazer teologia hoje. Hermenêutica teológica*, p. 209.

²¹⁷ Bibliografia sobre a crise da modernidade cf. nota 21, desta dissertação.

eficaz humanização de nossa realidade. A mesma verdade também é percebida no universo da racionalidade científica. Neste ponto, novamente conforme Geffré deve-se reafirmar a necessidade de uma atualização do discurso da fé.

A nossa visão moderna do homem nos convida, portanto, a abandonarmos a imagem de um Deus providencialista, que interviria miraculosamente em sua criação para retocá-la ou que agiria diretamente no curso da história para suscitar algum acontecimento feliz ou infeliz como recompensa ou castigo da ação dos homens [...] O Deus das religiões ou o Deus cósmico da natureza é um Deus que responde muito bem às necessidades do homem. Ele corresponde a um estado de infância da humanidade: é o Deus hipótese de trabalho, o Deus que dá sentido, o Deus que consola e da boa consciência, o Deus que protege e abona os nossos empreendimentos humanos [...] O Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, o Deus da história é o Deus todo Outro, que cria a questão da salvação no homem, o Deus cuja resposta ultrapassa completamente a expectativa humana. É um Deus procurado por causa de si mesmo, não é um Deus “disponível”, adaptado pelo homem às suas necessidades. Estamos à procura de um nome que evoque Deus como mistério de gratuidade.²¹⁸

Percebe-se então o que é proposto primeiramente como iniciativa para uma ação concreta, é a busca de uma chave de leitura hermenêutica, para compreender a fé e a expressão religiosa no mundo atual. Tais atitudes, acreditamos, permitirão uma maior abertura e adequação do discurso e da prática cristãs, ao contexto cultural da modernidade e pós-modernidade.

4.1.2

A função da hermenêutica para Hans-Georg Gadamer

Para o aprofundamento desta visão hermenêutica, somando-se a reflexão teológica de Geffré, voltaremos também nosso olhar para o filósofo contemporâneo Hans-Georg Gadamer.²¹⁹ Diante disso podemos nos questionar: o que pensa a hermenêutica enquanto ciência da interpretação? Na visão de Gadamer, os grandes hermenêutas são os juristas, os biblistas, os epigrafistas e os críticos literários. Eles revelam que o pano de fundo de todo o procedimento

²¹⁸ GEFFRÉ, C. *Como fazer teologia hoje. Hermenêutica teológica*, p. 149.

²¹⁹ Hans-Georg Gadamer (1900-2002), filósofo alemão, aluno de Heidegger, foi professor em conceituadas universidades alemãs como Leipzig, Frankfurt e Heidelberg, seu trabalho foca-se na hermenêutica ou no “círculo hermenêutico”, que é o movimento de compreender ou de desenvolver qualquer atividade interpretativa. Gadamer também é conhecido como o filósofo do pré-conceito e da pré-compreensão. Cf. GADAMER, H.-G., *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, v. 1. Petrópolis, Vozes, 2008. 631p. GADAMER, Hans-Georg & FRUNCHON, Pierre. *O problema da consciência histórica*. Editora FGV, Rio de Janeiro. 2006. 72p. AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Período clássico da Hermenêutica filosófica na Alemanha*. EDUSP, São Paulo. 1994. 92p.

hermenêutico é o ato interpretativo. E ressalta que o grande patrimônio cultural de nossa civilização está na pré-compreensão, entendida como um tecido de idéias, pressuposições, teorias e mitos, que forma certa tradição e pré-concepção da realidade. Assim o trabalho da hermenêutica consiste em reavivar a intuição primeira e atualizá-la a luz do projeto inicial.

O filósofo, porém, adverte que toda a interpretação é tarefa infinita, pois cada contexto epocal vai pedir novas e melhores interpretações possíveis. Gadamer apresenta um pensamento bem interessante, para os tempos pós-modernos, quando propõe uma relação equilibrada entre tradição e razão. Ele não assume nem o ceticismo iluminista e nem a interpretação anti-racionalista da corrente romântica. Segundo Gadamer, tanto o Iluminismo quanto o Romantismo não captaram a essência da história, e por isso, tradição e razão não se encontram em contradição como afirmam muitos pensadores. Numa linha de compreensão distinta reside a crítica de Dawkins, que vê a tradição religiosa como negativa.

O primeiro tópico, acima desenvolvido, mostrou-nos por onde a teologia pode construir um diálogo confiável entre religião e ciência, passando pela hermenêutica, na tentativa de adequar, o discurso da fé, dentro do contexto da cultura e da sensibilidade modernas. Neste ponto, tanto Geffré quanto Gadamer, vão nos ajudar a descortinar a hermenêutica usada por Queiruga, no fim do seu livro *Creio em Deus Pai*, para responder de forma eficaz ao ceticismo ateu.

Ao retomar o adágio de Irineu: “A Glória de Deus é o homem na plenitude de sua vida”, Queiruga vai tocar no tema da alegria cristã como eixo concreto para uma ação transformadora no testemunho da fé e em seu respectivo diálogo com o mundo. Ao adentrar no tema da descoberta da “alegria de Deus” como fundamento da recuperação da alegria cristã. Somos convidados, na experiência do Deus de Jesus Cristo, a uma reinterpretação do cristianismo e a dar testemunho de uma religiosidade que no faz libertados, e não prisioneiros de Deus.

Partindo deste primeiro tópico, perceberemos outros desafios que aproximam, ainda mais, a religião e a ciência, numa ação conjunta em prol da solidariedade, da fraternidade e da justiça. Numa etapa posterior, com base na crítica levantada por Dawkins, buscaremos refletir sobre o intrigante fenômeno do crescimento da violência, da intolerância religiosa e do terrorismo em nossos dias.

Por fim, concluindo esta parte do estudo, trabalhar-se-á na questão chave desta dissertação, ou seja, o diálogo atual entre religião e ciência, entre teologia cristã e os novos ateísmos, entre o verdadeiro humanismo e a autêntica fé cristã.

4.2

Religião e Violência: O escândalo do terrorismo religioso

A crítica “neo-atéia” encontra no tema da religião e da violência, em especial com o crescimento do fundamentalismo e do terrorismo, o grande trunfo para fundamentar todo o discurso depreciativo em relação à fé, em especial dos três grandes monoteísmos: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo²²⁰. O triste legado dos ataques terroristas do dia onze de setembro, no World Trade Center, na cidade de Nova Iorque, que foram sucedidos por vários outros sangrentos ataques em várias partes do mundo, tornaram-se um dos argumentos presentes em quase todos os livros do novo ateísmo e uma justificativa importante para a proposta de construção de uma sociedade sem Deus e sem religiões.

Sobre o impacto do terrorismo, em sua atual faceta islâmica, convencionou-se fazer uma associação equivocada, de que todo monoteísmo é belicoso e sanguinário, e que politeísmo e ateísmo são pacíficos. Nada mais inverídico do que esta parcial análise de uma complexa realidade. Poderíamos então nos indagar quais as raízes que motivam a atual onda de intolerância religiosa: A violência realmente é exclusividade das religiões monoteístas e de suas civilizações? Um mundo sem religiões seria realmente um mundo de paz? Em que a teologia cristã poderia colaborar para a edificação de expressões de fé menos intolerantes?

A partir destes pontos devemos retomar a fundamentação teológica de Andrés Torres Queiruga, tal como tentamos fazer no capítulo anterior. Esta didática nos ajuda a balizar com a crítica “neo-atéia” de Dawkins e dos outros neo-ateus, no sentido de revelar uma imagem autêntica de Deus. Na sua concepção, o Deus “Abbá”, como solidário e “Antimal”, inverte a lógica do entendimento do ser divino como um senhor vingativo e colérico e busca revelar um Deus aliado do humano e próximo de seu drama existencial.

²²⁰ A críticas as religiões abraâmicas como promotoras da violência é um ponto comum na crítica dos pensadores do novo ateísmo. Vemos a argumentação negativa em relação aos 3 grandes monoteísmos em Richard Dawkins, Daniel Dennett, Michel Onfray. Cf. DAWKINS, R., *Deus, um delírio*, p. 63-64; ONFRAY, M., *Tratado de ateologia*, p. 49-77.

Para o teólogo, tanto no interior das religiões como fora delas também, é necessário vencer uma concepção idolátrica de Deus, para que o diálogo saia favorecido. Em Jesus Cristo, Deus assume plenamente a humanidade e a acolhe em sua profundidade. Daí entende-se que a existência humana, na sua fragilidade e finitude, seja assumida e transformada no Filho para sempre. Desta forma, o Deus revelado por Jesus é um Deus dos pacíficos, entretanto, esta paz não resulta de fraqueza, da omissão ou da truculência. O Pai de Jesus assume, no Filho, a humanidade em suas dores e humilhações, e dá uma resposta, a todo o tipo de intimidação e violência humana, com o amor serviço e o compromisso responsável a partir da existência corajosamente vivida. Tanto que pelas palavras do profeta Isaías, o messias foi anunciado como “Príncipe da paz” (Is 9,5). A paz mencionada pelo profeta não representa ausência de conflitos, resulta da vivência do projeto de Deus (Jz 6,24) para a humanidade, e que exige o esforço para a edificação de um mundo de direito e justiça (Is 9,6; Sl 85,11).

Desta maneira, partindo da intuição e afirmação presentes na letra da Escritura Sagrada, podemos identificar a questão da violência, não como fruto da prática religiosa, mas como fruto da infidelidade, da inverdade e da injustiça, seja na forma da convivência humana, na edificação das relações em sociedade, ou seja, na falsa vivência e práxis da religião (Mc 7, 6-9).

O Deus de entranhas paterno-maternas quer misericórdia, e não sacrifícios (Os 6,6; Mt 9,9-13). Se no coração da atitude violenta reside algum tipo de desumanização ou injustiça, Dawkins ao culpabilizar somente as religiões pelos atos hostis na história, acaba por criar uma nova injustiça ainda mais vultosa, que seria vincular a questão da violência, única e exclusivamente, às religiões.

Assim, ao nos voltarmos ao cerne da Palavra de Deus, descobriremos que a paz, enquanto fruto da justiça, é o grande projeto da ação de Deus na história. Ele, na pessoa de Jesus Cristo, vem ao encontro da humanidade, conforme nos faz refletir o teólogo Queiruga, para ser solidário em meio aos sofrimentos existenciais e fazer a humanidade caminhar com ele rumo a construção da liberdade sonhada. A partir desta compreensão do projeto de Deus, podemos afirmar que, o grande evento que marca a ação deste Deus, justo e solidário, na história vetero-testamentária, é o paradigma do êxodo. Pois foi exatamente na realidade de um povo escravizado no Egito, que o Deus libertador revelou sua autêntica face. Ele ouviu o clamor deste povo e se uniu a ele, na luta por sua

libertação. Todavia a construção da justiça passa também pela ação do ser humano. Por isso, Deus convida colaboradores humanos para auxiliar na edificação de seu projeto.

Desta forma há, em toda a história de Israel, convocações de pessoas, por parte de Deus, para a construção do seu plano de amor. Temos o chamado de Abraão para ser o pai de um grande povo (Gn 12, 1-2); o de Moisés para libertar o povo da escravidão e conduzi-lo, pelo deserto, até as portas da terra prometida (Ex 3,1-10); o chamado de Josué (Js 1,1-19) e dos juízes (Js 2, 16; 1 Sm 7,15) para adentrar na terra, organizar as tribos do Senhor, proteger o povo e lutar contra a sedução dos ídolos; o chamado à Saul, Davi e Salomão para serem reis de Israel (1 Sm 9,16.16,1-13; 1 Rs 1,39-40. 2,12); a vocação dos profetas para manter a fidelidade do povo com a aliança de Deus (Is 6,1-8; Jr 1, 4-10) e, na plenitude dos tempos, temos o chamado de Deus, pelo Filho aos discípulos, para a edificação do Reino de Deus por meio de sua Igreja (Mt 4,18-25; Mc1.16-20; Lc 5,1-11.27-28. 6, 12-15; Jo 1,35-43). O Deus bíblico nunca negou o ser humano, pelo contrário, buscou colocá-lo como protagonista da história da salvação.

A participação e o diálogo, mais do que posturas como agressão, desconfiança, acusação, distanciamento e repressão, tornam-se armas poderosas para a formação de uma cultura da paz e do desarme de atitudes intolerantes e violentas. Nos dias atuais, dentro da intrigante cultura pós-moderna, somos chamados a escutar e acolher o diferente pela construção de atitudes que levem a coexistência pacífica. Todavia, a militância pela não-violência, traz em si um equilíbrio tênue, que vai pedir de crentes e não-crentes, uma postura de diálogo, acolhida das diferenças e organização de ações concretas em prol da unidade.

Observando por outro ângulo, as críticas dos novos ateísmos, em especial a de Dawkins, vemos que trazem uma denúncia a ser levada muito a sério; a afirmação de que todo terrorismo religioso é um escândalo sem par. A violência que ceifa vidas e justifica, em nome de Deus, a opressão e o desrespeito com a dignidade humana, converte-se indubitavelmente numa situação de grande desumanização.

Neste mesmo foco, buscando uma análise frutuosa sobre o diálogo entre religião e ateísmo, vamos examinar o artigo do doutor em Sagrada Escritura

Norbert Lohfink, que trata sobre a violência e o monoteísmo²²¹. A sua reflexão, nos ajudará a abrir um novo leque na compreensão do fenômeno da religião e da violência em tempos de pós-modernidade. Ele parte em seu estudo dos livros do Antigo Testamento, e com isso, deseja evidenciar que a associação entre violência e monoteísmo é anterior a etapa do culto exclusivo ao Deus único dentro da caminhada histórica de Israel.

Deste modo, busca contrapor a crítica filosófica de Hume, e de outros pensadores mais recentes como Martin Walser e Jan Assmann²²². Eles associam o fenômeno do monoteísmo diretamente com a violência, e nutrem certo saudosismo por um politeísmo, tido como tolerante e pacífico. Para Lohfink, existe nesta interpretação um equívoco, e o procura demonstrar mediante o estudo da temática nos textos veterotestamentários.

O monoteísmo está voltado à origem única do cosmos, a partir de um ser criador que é todo providente e bom. Esta tese eixo da fé no Deus único fundamenta, segundo Lohfink, o pensamento de que existem uma única divindade verdadeira e os outros deuses que seriam falsos. Esta ruptura, com a concepção de vários deuses e de certo equilíbrio entre divindades boas e más, desembocaria numa visão unilateral de fé e de religiosidade.

Esta compreensão, para os críticos da religião, levada ao extremo conduziria à intolerância e inevitavelmente à violência. O monoteísmo seria uma experiência do sagrado fechada a pluralidade. A partir desta argumentação, chega-se a uma determinada conclusão, de que violência religiosa seria constitutiva da estrutura dos três monoteísmos: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo.²²³ Este é um ponto, bem persistente na crítica dos novos ateus, quando fazem a correlação entre as religiões abraâmicas e as guerras em todo o mundo, e que é bem explicitada pela análise de Norbert Lohfink.

A concepção trinitária do cristianismo, todavia, pode ser uma experiência religiosa que leve a uma visão diferente. O entendimento do Deus “tri-uno” nos conduz a compreensão da fé voltada à unidade e à pluralidade. Assim, o teólogo exegeta busca uma fundamentação da problemática, ao tentar aprofundar separadamente os conceitos de monoteísmo e violência. Na primeira temática,

²²¹ Cf. LOHFINK, Norbert. *Violencia y monoteísmo: un ejemplo según el Antiguo Testamento*. *Cuestiones Teológicas*, Colombia, v. 32, n. 77, 11-24 p. 2005.

²²² Cf. LOHFINK, Norbert. *Violencia y monoteísmo*, p. 12.

²²³ Cf. *Ibid.*, p. 13.

Lohfink, vai apontar uma evidência elucidativa, a de que a fé no Deus único vem desde o tempo da monolatria em Israel. E que neste período, em que se cultuava o Deus “Adonai” em meio a outros deuses de outros povos, já existiam guerras, conflitos e violência. Os testemunhos veterotestamentários relatam a existência de culto a outros deuses ao lado do Deus de Israel. E são registrados, nas páginas da Bíblia, inúmeros conflitos entre o seguimento fiel ao Deus da Aliança e a sedução de outros deuses. Por isso, o conflito e a guerra, não podem ser associados somente ao monoteísmo, pois na compreensão de Norbert Lohfink, observaremos que a violência ocorre numa época em que o tipo de culto a Deus em Israel, não desprezava radicalmente certa compreensão religiosa imersa num determinado contexto politeísta.

Assim, o autor vai descortinando um cenário em que a associação entre surgimento do monoteísmo em Israel e o crescimento da violência tornar-se-ia algo bastante improvável. Pelo contrário, segundo Lohfink, muitas ideologias imperialistas e dominadoras foram cunhadas dentro da ótica e da cultura de sociedades politeístas. Contrariamente, o autor chega à opinião de que unido ao avanço do conhecimento da revelação do Deus único no meio do povo, desenvolver-se-á também a mentalidade que a violência contra vida humana, em especial contra os mais fracos, é algo que desagrade à vontade do próprio Deus. A revelação do Deus Abbá, em Jesus Cristo, denota essa evolução de Israel, relativo tanto ao entendimento da natureza do ser divino quanto ao seu autêntico culto e seguimento. Desta forma, neste artigo, o autor revela ser um factual engodo, promovido em especial pela visão iluminista, a vinculação determinante entre fé monoteísta e as raízes da violência no Antigo Testamento.

Naturalmente el Antiguo Testamento canónico conoce solo um único Dios, no mucho dioses. En neste sentido es monoteísta. Pero de lo que propriamente se trata es de otra cosa: Dios se crea en la historia un pueblo por medio del cual se le hace posible acabar con la violencia en la historia [...] no se sigue de ninguna que la verdadera fe se tuviera que imponer de manera violenta, ni siquiera que esto fuera pensable. Lo que debe jugar aquí es el carácter atractivo fascinate y lo que se debe imponer es la paz.²²⁴

Poderíamos então nos indagar: Se o monoteísmo não é o autor da violência, como afirma Dawkins e seus afins, qual seria então sua raiz? Novamente devemos

²²⁴ LOHFINK, Norbert. *Violencia y monoteísmo*, p. 23-24.

retornar ao tema do pecado enquanto desumanização, para perceber que o motor gerador de toda violência reside na injustiça e na opressão que roubam do ser humano sua dignidade. Aqui retornamos ao pensamento de Andrés Torres Queiruga que trabalha, de forma clara e didática, a sedução que o ideal burguês²²⁵ exerce sobre o cristianismo moderno.

Chegamos pois, guiados por Queiruga à conclusão, de que são os sistemas idolátricos, tal qual no Antigo e Novo Testamentos, que geram também hoje a violência e a guerra. Desta maneira, compreende-se que a base das agressões de grupos islâmicos fundamentalistas, dentro e fora do mundo árabe, repousa em situações de profunda desumanização. Entre elas está a situação dos palestinos no Oriente médio, a crescente pauperização e desarticulação econômico-social de países como o Iêmen, a Somália e o Afeganistão.

Todavia não coloquemos a violência como fenômeno exclusivo da civilização árabe e da religião muçulmana. É importante recordar, que no século passado, países cristãos como Inglaterra e Irlanda (Eire) viram uma explosão intensa de violência e repressão, que desembocou no terrorismo do “católico” IRA e na contra-resposta de “milícias protestantes”, que disputavam a chamada Irlanda do Norte (Ulster). Podemos também recordar que a violência surge em sistemas políticos não necessariamente religiosos: O que dizer do massacre dos manifestantes pró-democracia na praça da Paz Celestial em Pequim? Logicamente a violência e o terrorismo são indubitavelmente grandes males em nossa época. Não se pode compactuar com as grandes tragédias causadas por eles. É impossível fechar os olhos para as duas grandes guerras, o escândalo dos campos de concentração nazistas, dos campos de exílio e trabalhos forçados da União Soviética, das sangrentas ditaduras na América Latina, do regime de segregação racial na África do Sul, e de tantas outras injustas situações.

A modernidade no século XX experimentou uma desilusão profunda, em relação ao otimismo racionalista do século XIX. O teólogo jesuíta Mario de França Miranda refletindo sobre a obra de Charles Taylor, no que se refere ao relacionamento do cristianismo com a sociedade civil, mostra que diversas

²²⁵ O teólogo Andrés Torres Queiruga desenvolve o profético pensamento, em que apresenta de forma bem explicitada, a grande sedução ou, como o próprio autor denomina, a terrível ameaça de uma “inculturação burguesa” do cristianismo. Tal sedução se daria no fracasso do ideal fraterno e do universalismo humanista, para uma postura particularista, pragmática, competitiva e depredadora, implementado a lei do mais forte ou do mais agressivo no campo político e econômico: o “laissez faire”. Cf. QUEIRUGA, A. T., *Creio em Deus Pai*, p. 46-60.

acusações sobre o papel belicoso da religião na modernidade são equivocadas, pois vários conflitos na atualidade, encontram-se fora do âmbito religioso.

É lugar-comum a acusação feita às religiões de serem fontes de conflitos no passado, sem ter em consideração os outros elementos aí implicados. Porém as violências perpetradas por regimes ateus no último século desmentem a visão ingênua de que sem as religiões a humanidade viveria enfim em paz.²²⁶

No prefácio de seu livro *O ocidente dividido*, o filósofo alemão Jürgen Habermas aponta a violação do direito internacional como uma das causas do crescimento da violência e do choque entre a civilização árabe e o ocidente. É o que ele chama de efeitos colaterais do unilateralismo hegemônico estadunidense e de seus aliados. Isto é, agravado ainda mais com a chamada doutrina Bush, mas que na verdade, aponta para uma ruptura com o princípio kantiano da paz regulamentada pelo direito.

A violência e agressão surgem de um contexto motivado por injustiças, onde o mais forte faz valer a sua lei. O filósofo Jürgen Habermas aponta que o Ocidente cindiu exatamente porque traiu seus dois importantes valores constitutivos: o direito entre os povos e o internacionalismo.²²⁷

Todo o percurso argumentativo até agora trilhado tem objetivo de desmistificar a tese de Richard Dawkins, de que as religiões são principais causadoras da violência, da guerra e do terror.

O que percebemos é que a violência, em nossa contemporaneidade, possui inúmeras causas, e todas estão ligadas a um certo grau de injustiça e de perda da dignidade do humano. São as idolatrias modernas, como aponta Queiruga, as causas maiores da violência em nossos dias. E a maior violência é aquela praticada com intuito de se estar fazendo o bem.

Diante do desafio da crescente violência, que se mostra com diversas faces, sendo uma das mais letais o terrorismo fundamentalista, vem à mente as outras indagações restantes: O mundo de paz é um mundo sem religiões? O que os crentes e não crentes podem fazer para edificar a tolerância e o diálogo?

²²⁶ MIRANDA, M. de F., *Igreja e sociedade*. São Paulo: Paulina, 2009. p. 138.

²²⁷ HABERMAS, J., *O ocidente dividido*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006. p.115-172

4.3

Coexistência e tolerância: uma tentativa de resposta

Para dar respostas ao escritor Richard Dawkins e aos seus outros companheiros neo-ateus, que defendem a tese do mundo de paz sem crenças, vamos retomar o pensamento do filósofo André Comte-Sponville. Em seus escritos, ele não procura fazer nenhuma apologia do ateísmo, mas objetivamente, quer propor uma reflexão voltada para a coexistência e a tolerância. A pluralidade e a diversidade são fenômenos próprios do mundo moderno, propor o cerceamento de qualquer expressão do humano, seria trair o ideal das Luzes, seria retomar práticas pré-modernas de solução para os desafios. Ele não abre mão de suas convicções ateias, todavia quanto à existência das religiões, assume uma postura de diálogo aberto e de uma convivência respeitosa e madura.

Pode-se viver sem religião? Vê-se que a resposta, de um ponto de vista individual, é ao mesmo tempo simples e matizada: há indivíduos, sou um deles, que passam bem sem ela, na vida cotidiana, ou que passam como podem, quando o luto os atinge. Isso não significa que todos possam ou devam viver sem ela. O ateísmo não é nem um dever e nem uma necessidade. A religião também não. Só nos resta aceitar as diferenças. A tolerância é a única resposta satisfatória à nossa questão, assim entendida.²²⁸

O filósofo francês não vai falar diretamente sobre a defesa de uma religião institucionalizada, mas vai traçar um itinerário para a edificação de uma espiritualidade secular, em defesa das tradições e valores. Neste ponto, André Comte-Sponville vai testificar que nenhuma sociedade pode sobreviver sem mitos, ritos e símbolos. Por isso, vai propor o conceito de comunhão como o grande elo integrador entre os homens. A comunhão gera uma espiritualidade que sustenta os autênticos valores humanistas, em contraposição a uma crescente e forte onda niilista, sentida dentro da cultura e da civilização ocidental. Este sentimento de fazer parte de um grande corpo, na unidade de uma mesma fé ou valor, cria um elo social que auxilia na humanização do indivíduo e na qualidade de seu bem-viver. Comte-Sponville aponta o caminho da comunhão e da coexistência como autênticos princípios humanistas, mais eficazes que a militância anti-religiosa. É desta comunhão que nascem valores “sagrados”, que

²²⁸ COMTE-SPONVILLE, A., *O espírito do ateísmo*, p. 20.

necessariamente não são da crença no sobrenatural, mas paradigmas agregadores do convívio social.

Se entendermos por sagrado o que tem valor absoluto, ou que assim parece, o que se impõe de maneira incondicional, o que não pode ser violado sem sacrilégio ou desonra (no sentido em que se fala do caráter sagrado da pessoa humana, do dever sagrado de defender a pátria ou a justiça, etc.), é verossímil que nenhuma sociedade possa dispensá-lo duradouramente. O sagrado, considerado neste sentido, é o que pode justificar, às vezes, que as pessoas se sacrifiquem por ele. Já não é sagrado do sacrificador (que sacrifica os outros); é o sagrado do herói (que sacrifica a si mesmo) ou das pessoas de bem (que estariam dispostas, talvez, a tanto). Digamos que é a dimensão de verticalidade, de absoluto ou de exigência (conforme as palavras que se queira utilizar) da espécie humana, dimensão que faz de nós – graças à civilização – outra coisa e mais do que animais. Não podemos evidentemente deixar de nos regozijar com isso. O que não requer nenhuma metafísica particular e nenhuma fé propriamente religiosa! A humanidade, a liberdade e a justiça não são entidades sobrenaturais. Por isso um ateu pode respeitá-las – e até se sacrificar por elas –, da mesma maneira que um crente.²²⁹

Não é preciso fazer uma cruzada anti-religiosa para trazer ao mundo os valores que são necessários para a coexistência harmoniosa entre os seres humanos. Em especial, nestes tempos de crise das ideologias e de sistemas de pensamento frágeis. É interessante trazer à tona esta reflexão da tolerância e da coexistência, como princípios éticos para também fundamentar, ante a resistência dos novos ateus em relação às religiões. Uma religiosidade responsável e consciente, em harmonia com o mundo e com a defesa da dignidade e da liberdade do ser humano, não tem nada de pervertido ou danoso.

Assim uma espiritualidade autêntica, que para Comte-Sponville pode ser também secular, aproxima-se do discurso e da prática cidadã presente na reflexão da atual teologia e da consciência comprometida de vários grupos religiosos. A religião dialogante e cidadã e o ateísmo espiritual e solidário refletem, em opções distintas, o mesmo amor pelo mistério da vida.

Por fim, tanto a fé religiosa como o ateísmo, devem também somar forças, palavras e atitudes para condenar explicitamente todo o tipo de violência, em especial o terrorismo, que nasce do fundamentalismo religioso. No que tange a fé cristã, como pede Andrés Torres Queiruga, devemos deixar claro o que nos é específico, e nossa especificidade é lutar contra todo o reducionismo da

²²⁹ COMTE-SPONVILLE, A., *O espírito do ateísmo*, p. 26.

integridade humana²³⁰, sejam eles promovidos pela economia (neoliberalismo) ou pelo Darwinismo social (sobrevivência dos mais capazes) ou pela religião, tanto refém de um fervor espiritualizante (carismatismos diversos, as teologias da cura e da prosperidade) quanto em sua versão fundamentalista-militante-intolerante (expressa na forma de um terrorismo religioso global).

A experiência do Deus Abbá nos remete a uma dimensão de confiança e gratuidade, que nos coloca a serviço do valor da vida humana e de sua plena realização. O atual terrorismo configura-se num escândalo, definitivamente insuportável, para quem luta e acredita numa sociedade justa, fraterna e solidária. Ele também não reflete a consciência e a atitude da grande maioria dos crentes e religiosos. Assim o Deus de Jesus Cristo é aquele que não se envergonha do fracasso humano, não estimula uma resposta violenta às limitações da existência, mas ao contrário, vem ao encontro do fracassado, para pacientemente, fazê-lo despertar para a real dimensão de seu plano de amor. Este projeto se coaduna e plenifica na pessoa de Jesus Cristo, que ao exaltar como bem-aventurados os pobres (Mt 5,3; Lc 6,20), se faz também um deles. Ele assume, em totalidade, a beleza e o drama da existência de todo ser humano, por isso afirma Queiruga, Jesus vive pobre e morre derrotado, mas não morre infeliz.²³¹

Desta maneira, a esperança que o Deus Abbá, no seu Filho Jesus, nos apresenta é trans-histórica, isto é, vence a limitações impostas pelo existir situado e revela o destino da humanidade realizada em sua plenitude, na Ressurreição. Este projeto não se concretiza na prática da violência, pelo contrário, é na renúncia a todo tipo de agressão, injustiça e belicismo, que o Reino pode se fazer presente (Lc 22,49-51; Jo 18,36. 23,33).

Por isso, o Filho de Deus, só pode ser o promotor da paz (Mt 5, 9; Lc 24, 36; Jo 14,27). O estado de paz, por Cristo trazido, não é de forma alguma fuga da realidade ou ausência de conflitos. Ao contrário, é uma paz construída a partir da coragem de assumir a existência, e de realizar a vocação humana num diálogo para a felicidade. O diálogo, então, torna-se o grande instrumental para a construção de uma ética de coexistência pacífica que leve a superação da violência e do terror. O Deus Abbá, em Jesus, não aliena o humano em sua

²³⁰ QUEIRUGA, A. T., *Creio em Deus Pai*, p. 67-73.

²³¹ Cf. QUEIRUGA, A. T., *Creio em Deus Pai*, p. 72.

dignidade, mas o capacita ainda mais, agraciando-o interiormente, para esta realização. O Deus de Jesus Cristo ama o ser humano e o quer realizado.

Esse é justamente o mistério da salvação cristã. Mistério tão maltratado pela história e tão obscurecido pelos cristãos, mas que continua aí, sustentando por sua própria força interna e sempre esclarecido pelo exemplo indestrutível de Jesus, que, pobre entre os pobres e salvo em sua pobreza, está diante de todo nós – ateus e crentes – abrindo a oportunidade sempre nova de um encontro no esforço comum em favor da verdadeira universalidade humana.²³²

4.4

Religião e Ciência: Fundamentos para um diálogo

Neste terceiro e último tópico somos convidados a pensar o diálogo entre religião e ciência como um paradigma sempre valioso para evitar o avanço do fundamentalismo e da intolerância. Este momento da reflexão quer descortinar pistas de uma ação concreta em prol de um profundo e integral desenvolvimento humano. Em tempos de uma emergente condição pós-moderna torna-se equivocado pensar a compreensão dos fenômenos, em nosso mundo, pautada no radical divórcio entre fé e razão, conforme alguns iluministas e positivistas de outrora. A busca da totalidade, propagada hoje especialmente pelo “holismo”, traz em seu cerne o desejo de integração entre corpo e alma, razão e espiritualidade, imanência e transcendência. Todavia, a aproximação entre religião e ciência pede a edificação de fundamentos teóricos bem embasados, que ajudem a fortalecer as bases de um diálogo profícuo e promover iniciativas concretas para uma colaboração mútua e aberta.

Richard Dawkins e outros pensadores que compartilham de sua idéias, como Daniel Dennett têm a pretensão, que intencionalmente até pode ser sincera, de investigar cientificamente as origens da religião. Entretanto, eles partem de um pressuposto já preconcebido de que a religião seria um subproduto de uma outra coisa. Seria produzida pelo medo da morte, pela incapacidade do homem de reconhecer a tragédia de sua finitude e por poderosas idéias culturais que migram de uma consciência para outra. Estes elementos originários do sentimento religioso, esta outra coisa segundo o zoólogo queniano, seria um princípio cultural replicado tal como as características fenotípicas de cada espécie que são

²³² QUEIRUGA, A. T., *Creio em Deus Pai*, p. 73.

transmitidas por herança genética. Assim, a atitude religiosa seria um comportamento adquirido pela raça humana a partir de um instinto de sobrevivência que lhe daria uma explicação diante daquilo que lhe seria misterioso e inalcançável. A partir deste dado fenotípico, dar-se-ia a criação de um fato cultural, a necessidade de crer em Deus ou deuses. A fé seria então repassada à outros por um replicador cultural, o “meme” religioso. Desta maneira, a religião seria um fenômeno natural e investigável, derivado de realidades equivalentes ou pares aos genes biológicos, que autores como Dawkins e Dennett, chamarão de “memes” culturais replicadores.

Embora a seleção darwiniana convencional de genes possa ter favorecido predisposições psicológicas que produzam a religião como subproduto, é improvável que ela tenha forjado os detalhes. Já indiquei que, se pretendemos aplicar alguma forma de teoria seletiva a esses detalhes, temos de olhar não para os genes, mas para seus equivalentes culturais. São as religiões feitas da mesma matéria dos memes?²³³

O teólogo anglicano Alister McGrath reconhece pontos interessantes da crítica de Dawkins em relação às tensões latentes entre religião e ciência, onde afirma que o debate sobre como criamos e justificamos nossas convicções é muitíssimo importante. Esta é, talvez, a grande razão pela qual a “contribuição de Dawkins deve ser bem recebida e [...] levada a sério”.²³⁴ Todavia a teoria dos “memes” culturais carece de certa plausibilidade no mundo científico, e podemos afirmar certamente, que existem outras análises a nível da sociológico e outras ciências, mais conceituadas. O teólogo, mesmo com a fragilidade argumentativa desta teoria dos neo-ateus, em especial de Dawkins, não tem receio de reconhecer que os crentes possuem uma importante responsabilidade em repensar a fé e a religião, em prol do diálogo. Assim afirma McGrath quando diz.

Alguns escritores cristãos e islâmicos parecem ser incapazes de examinar as suas convicções mais profundas, provavelmente porque temem que este tipo de comportamento possa ser mau para a fé. E talvez até o seja – para as ideias intelectualmente fracas e meio mancadas. Mas não é sempre assim. Existem fés intelectualmente robustas [...], que não têm medo de pensar sobre a sua fé e colocar questões difíceis sobre a sua base de comprovação, a sua consistência interna ou a viabilidade das suas teorias.²³⁵

²³³ DAWKINS, R., *Deus, um delírio*, p. 252.

²³⁴ Cf. MCGRATH, A., *O Deus de Dawkins*, p. 107-108.

²³⁵ *Ibid.*, p. 108.

Todavia o teólogo aponta, uma contraresposta bem situada e até profética, ao afirmar que a crítica de Dawkins e de outros neo-ateus, carece de uma sólida base teológica. Novamente reportamos ao que escreve Alister McGrath.

Porém, o problema não se limita àqueles que acreditam em Deus.[...] uma visão atea do mundo pode estar tão desajustada da sua base demonstrativa como uma visão religiosa. Dawkins tem as suas próprias convicções sobre as suas crenças das pessoas religiosas, e tece entusiasmadamente considerações disparatadas acerca delas [...] Para ir directo ao assunto, Dawkins aborda a teologia de modo superficial e impreciso, tentando marcar pontos a favor de seu argumento e contra a religião de modo muito básico.²³⁶

Para aprofundarmos o diálogo entre ciência e religião, tão necessário em nossos dias, deve-se evitar o fechamento intelectual. O crescimento de visões fundamentalistas e preconceituosas, em ambos os lados, desperta nossa consciência para a necessidade de reestruturar os fundamentos deste colóquio, com o intuito de promover atitudes concretas para a edificação de um entendimento eficaz entre estas duas instâncias aqui em análise. Novamente vamos recorrer às idéias do teólogo anglicano Alister McGrath, em sua obra *Fundamentos do diálogo entre ciência e religião*, como também paralelamente enriquecer esta reflexão com as reflexões do teólogo católico Hans Küng, no seu livro com o título *O princípio de todas as coisas*.

A tentativa de diálogo entre ciência e religião na modernidade, não é um episódio recente. Podemos elencar inúmeros pensadores, alguns conceituados filósofos iluministas como: Pascal, Kant, Hegel, Spinoza e outros; que buscaram criar pontes entre a racionalidade e a fé. Os dois teólogos acima citados, que estão na base da fundamentação argumentativa deste último tópico vão propor o fortalecimento desta busca de aproximação já pensada no passado. Entretanto o diálogo torna-se possível a partir de uma vontade e uma iniciativa concreta de desmonte de idéias pré-concebidas. Nesta direção, os dois pensadores e teólogos vão, de forma bem alicerçada, fazer um apelo à razão moderna para abandonar certas resistências e caminhar efetivamente para uma construtiva colaboração.

O teólogo McGrath, quando aborda o tema da filosofia da ciência, vai nos apresentar valiosas pistas, partindo da análise de sistemas filosóficos como o

²³⁶ MCGRATH, A., *O Deus de Dawkins*, p. 108-109.

empirismo, racionalismo, realismo, idealismo e o positivismo lógico, entendendo, assim, suas contribuições para repensar o discurso religioso hoje. Valiosa é também abordagem das mudanças de paradigma na reflexão de Thomas Kuhn e a análise da teoria de Duhem-Quine, quanto a “tese da indeterminação”. Segundo Pierre Duhem, a “experiência decisiva” que validaria a falsidade ou veracidade de uma teoria ou um fenômeno, é uma realidade condicionada por uma complicada rede de hipóteses e teorias decisivas e auxiliares. Já Willard Von Orman Quine toma a teoria de Duhem e a expande para questões que envolvem a relação entre experiência e teoria. Ao expandir o raio de reflexão daquilo que Duhem desejava aplicar somente no campo da física, Orman Quine em suas análises dá origem ao que se chama “tese da indeterminação”. Segundo o pensador existem inúmeras teorias para explicar os fenômenos do mundo, a escolha de determinada tese obedeceria a critérios de interesse. Desta maneira não existiria uma análise científica totalmente imparcial, que dispense critérios valorativos e sociológicos.

Este pensamento aplicado ao discurso religioso, segundo Alister MacGrath, nos faz chegar a reflexões interessantes em relação a diversos pontos filosóficos que ainda hoje atitam ciência e religião. A validade da tese Duhem-Quine, segundo Alister MacGrath, é aquela traduzida na teologia da Andres Torres Queiruga ao falar de Deus como o Antimal. Pois segundo o que escreve o próprio MacGrath, a ação da onipotência divina é uma tese verdadeira, com exceção, logicamente as coisas inconsistentes, como um *quadrado triangular*.²³⁷

No campo do diálogo entre ciência e religião, Alister McGrath vai apontar um número grande de pensadores do século XX que devotaram muito de seus estudos a importantes reflexões e contribuições sobre o tema abordado. Ele destaca nomes como o do físico Ian G. Barbour, do químico Charles A. Coulson, do biólogo Arthur Peacocke e do paleontólogo e teólogo Pierre Teilhard de Chardin. Como também ressaltam alguns teólogos que no decorrer de sua atividade teológica voltaram seus olhares para a ciência e buscaram uma aproximação entre fé e razão, são eles: Wolfhart Pannenberg e Thomas F. Torrance. Eles usaram idéias próprias da teologia natural, como o princípio antrópico e o realismo crítico, para fundamentar a aproximação entre ciência e teologia na atualidade. Assim, a colaboração entre ciência e religião aconteceria a

²³⁷ Cf. MCGRATH, A., *O Deus de Dawkins*, p. 93.

partir do desejo de investigação dentro do princípio da realidade. Todavia enquanto análise dos fenômenos, fé e ciência teriam pontos de partida, linguagens, enfoques e objetivos e métodos diferenciados. A ciência tem a intenção de conhecer os processos daquilo que lhe é misterioso, para apoderar-se dele e partir de leis e teorias, buscando explicitar seus conteúdos e conseqüências. A fé religiosa, ao contrário, não busca descortinar ou dissecar o mistério, mas a partir dele explicitar as origens dos fenômenos e seu direcionamento teleológico. O próprio McGrath cita, aludindo o pensamento de Thomas F. Torrance, sobre o princípio da realidade e a distinção entre os métodos de investigação das ciências naturais e de pesquisa teológica quando escreve:

Torrance acredita que tanto a teologia como as ciências naturais estão comprometidas com o realismo, uma vez que a existência do objeto de estudo antecede as tentativas de compreendê-lo[...] No caso das ciências naturais, essa “realidade” é a da ordem natural. No caso da teologia, é a revelação cristã.²³⁸

Outro pensador, que o teólogo McGrath destaca, é W. Pannenberg, ressaltando assim sua argumentação teleológica da história, em que Jesus Cristo é o modelo de humanidade realizada e finalidade histórica para qual o ser humano tem de se orientar. Desta maneira o fim da história aconteceria antecipadamente no espelho da vida de Jesus Cristo, isto é, a evolução da vocação humana teria sua finalidade na pessoa e na obra do Filho de Deus.

W. Pannenberg, partindo de suas conclusões teológicas, inicia a elaboração de uma teologia da natureza em que, tanto a história como o mundo, podem ser observados e analisados a partir do princípio da contingência e da lei natural. Este teólogo, analisado por McGrath, aponta para um profundo diálogo entre as explicações oferecidas pelos cientistas naturais (que em sua provisoriidade pode ser enriquecidas) com a análise teológica. Segundo o teólogo anglicano, se o princípio de Pannenberg fosse levado à sério no passado, teriam sido evitadas muitas incompreensões.

Outro grande personagem, que McGrath aponta como grande colaborador do diálogo entre ciência e religião, é o teólogo e paleontólogo jesuíta Pierre Teilhard de Chardin, que em sua obra *O fenômeno humano*, faz uma fusão entre biologia evolucionista, teologia filosófica e espiritualidade. Este autor percebia o

²³⁸ MCGRATH, A., *Fundamentos do diálogo entre ciência e religião*, p. 281.

universo como um processo evolutivo para graus cada vez mais complexos e sofisticados, tanto em nível biológico, como no histórico, até culminar no ápice do processo evolucionário que seria Cristo, o alfa e ômega de toda criação. Sua visão de relacionamento entre teologia e ciência, parte do pressuposto também desenvolvido por Pannenberg do princípio teleológico em Cristo. Ele é o objetivo final da evolução do cosmos, assim a realização plena vai progredindo num movimento ascendente onde Deus age nesse processo, a evolução do todo criado dirige-se para um princípio espiritual e este realiza-se supremamente na universalidade de Cristo.

Já o teólogo católico Hans Küng apresenta interessantes pistas para o diálogo entre religião e ciências naturais em sua obra: *O princípio de todas as coisas*. Segundo Küng entende-se a tensão entre fé e ciência a partir das inúmeras contendas filosóficas e científicas que surgiram com a modernidade. O teólogo Küng percebe o valor da crítica dos mestres da suspeita, mas não concorda com a afirmação de algumas tendências modernas de que a religião daria lugar, inevitavelmente, a ciência laica e ateuista. A indagação de Hans Küng, passa pelas seguintes perguntas: A ciência natural precisa ignorar o fenômeno da fé e da espiritualidade? Para a ciência a hipótese de Deus seria realmente desnecessária? Para o teólogo suíço, se a ciência natural deseja permanecer fiel ao seu método, não pode ela, fazer juízo de algo que está fora de seu campo de análise. Seguindo esta linha de raciocínio ele afirma.

Do homem, quer seja cientista, filósofo ou teólogo, deve se exigir basicamente uma abertura em relação ao conjunto da realidade. E mesmo os teóricos da ciência[...] reconhecem hoje, para além do conhecimento científico da natureza, a questão “metaempírica” mais ampla sobre os “problemas da vida” (Wittgenstein), da “cosmologia”(K.Popper) e do “mundo”(T.S. Kuhn)²³⁹

Enquanto Alister MacGrath destaca a importância da iniciativa concreta de pensadores, crentes e não crentes, teólogos ou não, que tomam atitudes na direção de uma aproximação entre fé e razão. Hans Küng vai nos fazer refletir sobre uma espiritualidade que nos faz entender a presença de Deus no cosmos, mais por Graça e dom, do que pela explicação do princípio antrópico de origem ou de finalidade. Nesta elucidadora teoria, que enriquece ainda mais o diálogo entre

²³⁹ KÜNG, H., *O princípio de todas as coisas*, p. 80-81.

ciência e religião, Deus não seria uma força externa que age de fora (um motor imóvel). Deus seria o próprio dinamismo do movimento da vida e do cosmos, um princípio espiritual que estaria presente nas estruturas do mundo, mas não se identificaria com elas. Deus seria seu Espírito que age por dentro, como a mais profunda realidade que faz evoluir o cosmos. Age no íntimo da dinâmica da natureza, no mais íntimo do humano pela Encarnação do Verbo e pela ação de seu Espírito. Ele é o fundamento que tudo perpassa, onipresente no casual e no acidental, *fundamento de sentido*²⁴⁰ do processo evolutivo do mundo. Para Küng, a perspectiva de que inexistente ruptura radical entre Deus e mundo fundamenta, de forma precisa, as bases deste incipiente diálogo. O teólogo torna isto ainda mais pontual quando afirma:

Talvez tenha se tornado claro agora que a alternativa não é – *ou mundo ou Deus*. Nem o mundo sem Deus (ateísmo), nem Deus identificado com o mundo (panteísmo)! Mas Deus *no* mundo, e o mundo *em* Deus.²⁴¹

Em sua obra, o teólogo suíço vai se preocupar com o vir-a-ser do ser humano, no que ele chama de problemática entre cérebro e espírito. No último capítulo, quando trata do desenvolvimento psíquico do ser humano, após uma abordagem muito bem feita, sobre a evolução humana na terra até a configuração de sua situação privilegiada entre todos os seres, Hans Küng vai destacar as indagações essenciais para o ser humano como: a liberdade, a dimensão corporal e a alma, a questão da sua psiqué, o humano como determinado ou transformador de seu ambiente. Tais abordagens serão introdutórias para se chegar ao centro da argumentação que vai desaguar na temática “cérebro e espírito”. Estas indagações apontariam para o ser humano como fruto daquilo que a genética, a biologia e a neurociência afirmariam em seus estudos? Küng vai ressaltar a dimensão espiritual como o grande diferencial que nos ajudará a perceber o humano como dotado de liberdade, de sonhos, de esperanças e, no fim de sua existência, de uma *tímida gratidão*²⁴²

Por fim, o diálogo entre religião e ciência, neste trabalho, aponta concretamente para estas duas importantes dimensões: A primeira reside na vontade de aproximação, a partir de um espírito de abertura, de autêntica

²⁴⁰ Cf. KÜNG, H., *O princípio de todas as coisas*, p. 214-215.

²⁴¹ Ibid., p. 215.

²⁴² Cf. Ibid., p. 279.

colaboração e de verdadeira disposição. Num segundo momento, a construção de atitudes de diálogo a partir do exemplo e da caminhada de outros que colaboraram para este empreendimento. Certamente não se esgota aqui a iniciativa por uma aproximação franca e honesta da religião, em especial do cristianismo, com muitos setores da sociedade secular. Entretanto, este trabalho é mais uma iniciativa que se soma, entre tantas nesta época de incertezas, para que possamos encontrar um futuro para a sociedade moderna que não seja a intolerância, a exclusão e a violência.

Para encerrar este capítulo, usaremos uma reflexão de Jürgen Moltmann que fala sobre a condição dos cristãos dentro da modernidade e a conseqüente promoção da justiça como esperança de um mundo de relações transformadas.

Os cristãos experimentam na própria carne os conflitos políticos e sociais da nossa sociedade. Quanto mais fortemente acreditam na justiça de Deus, tanto mais dolorosamente sofrem pela injustiça que observam. Se Deus não existisse, então, quiçá, pudéssemos contentar-nos com a violência e a injustiça, porque este seria o curso normal de uma vida sem Deus. Mas, uma vez que Deus existe de veras, e sendo Ele justo, então, não é mais possível nenhuma acomodação.²⁴³

Esta luta pela justiça e não acomodação são provenientes da experiência do amor e de forma alguma da violência, da opressão e da injustiça. É fruto do religamento e da resposta afetiva deste ser humano finito que se abre para o mistério de sua plena realização e infinitude.

Este mundo não é o céu da auto-realização como se dizia no idealismo. Este mundo não é o inferno da auto-alienação, como se diz na beletrística romântica e existencialista. O mundo ainda não está concluído, mas é entendido como algo que está em processo histórico. É, portanto, o mundo do possível, em que se pode estar a serviço da futura verdade, da justiça e da paz prometidas. Este é o tempo da diáspora, da sementeira em esperança, da entrega e do sacrifício, pois este tempo situa-se no horizonte de um futuro novo. Assim, torna-se possível realizar a exteriorização neste mundo, o amor cotidiano cheio de esperança, que se torna humano no horizonte de expectativa que transcende este mundo.²⁴⁴

No amor e na esperança, como afirma Moltmann, estão os fundamentos do diálogo entre religião e ciência, e especialmente nesta dissertação, entre a teologia cristã e o emergente ateísmo no contexto da pós-modernidade. Richard Dawkins com sua crítica contundente e Andrés Torres Queiruga com sua reflexão teológica

²⁴³ MOLTSMANN, J. *Existe futuro para a sociedade moderna?* In: *Concilium*, Petrópolis, 1990, v. 227, n. 1, p. 57.

²⁴⁴ MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança. Estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Teológica: Loyola, 2005. p. 420-421.

centrada em Cristo, como o pleno realizador da vocação humana, nos ajudaram a contemplar interessantes horizontes do intenso e controvertido processo de diálogo entre a ciência e a religião nestes tempos modernos. A emergência da “pós-modernidade” enquanto possível realidade cultural a ser instituída, também nos traz intrigantes desafios e promissoras iniciativas no descortinar de um esperançoso futuro. Sabedores de que o diálogo requer empenho e perseverança, somos convidados, diante dos desafios de nosso tempo, a sermos agentes e interlocutores, deste agir concreto, pelo bem do humano e pela edificação de um mundo de paz e coexistência.

Para encerrarmos este trabalho foram escolhidas duas idéias de Andrés Torres Queiruga, como uma resposta madura e aberta para o diálogo com a modernidade, e aqui particularmente com o ateísmo. A primeira enfatiza o papel da autêntica religiosidade que nasce na experiência da face autêntica de Deus, e que nos faz compreender a religião não como carga, mas como ajuda. Sem uma autêntica experiência religiosa ou espiritual o homem não poderia exercitar o seu desejo e entrega de generosa abertura de sua existência à totalidade e infinitude. E por fim, sem o exercício do diálogo, num outro momento, o ser humano não poderia viver e expressar sua face tolerante, fraterna e solidária.