

O MONOTEÍSMO EM DEBATE

João A. Mac Dowell SJ  
CES – Belo Horizonte

THOMAS SÖDING (ed.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, Q.D. 196, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2003, 213 p.

**A** globalização do fenômeno do terrorismo de inspiração islâmica tem acirrado nos últimos tempos a discussão em torno das religiões monoteístas e do potencial de violência gerado, segundo alguns, por sua pretensão de absoluto e de universalidade. Uma contribuição importante para este debate – embora não sob a perspectiva da intolerância apenas ou do Islã – oferece a obra coletiva que analisamos “É a fé inimiga da liberdade? O novo debate acerca do monoteísmo”. De fato, trata-se propriamente da fé bíblico-cristã em um Deus único e da sua legitimidade no mundo atual, no qual a liberdade e o pluralismo de opções são exaltados como expressão máxima do processo de emancipação da razão moderna. Dos cinco ensaios reunidos nesta publicação, os dois primeiros, de cunho bíblico-teológico, investigam o significado, respectivamente, do monoteísmo de Israel no Antigo Testamento e da pretensão messiânica de Jesus aliada ao caráter universalista do Evangelho no Novo Testamento. Um terceiro estudo aborda um episódio sintomático da história do confronto entre o

monoteísmo cristão e o politeísmo, ocorrido no século IV, a controvérsia entre o bispo S. Ambrósio de Milão e o prefeito de Roma, o pagão Símaco, a respeito da eliminação do altar da deusa *Victoria* no fórum romano. Apesar do interesse desses três trabalhos, deter-nos-emos apenas nas duas últimas contribuições do livro, por seu caráter propriamente filosófico.

No estudo, intitulado “*Absolutistischer Eingottglaube? – Befreiende Vielfalt des Polytheismus?*” [Caráter absolutístico da fé no Deus único? – Pluralidade libertadora do politeísmo?] (142-175), Jürgen Werbick começa por apontar os antecedentes históricos da crítica à concepção monoteísta da divindade, absolutamente prevalente na cultura ocidental. Esta crítica, antes relegada às margens do pensamento, adquire hoje foros de cidadania no mundo filosófico, com a tentativa de reabilitação do politeísmo, influenciada por certas leituras tanto de Nietzsche como de Heidegger. Trata-se de um fenômeno característico da civilização pós-cristã, que, na medida em que não professa simplesmente o agnosticismo ou o ateísmo, sente-se livre para configurar da maneira que lhe parece mais sugestiva o seu horizonte religioso. Daí não só o recurso ao politeísmo, de que trata a obra comentada, mas também as tendências panteístas da religiosidade contemporânea (cf. *New Age*). O politeísmo apresenta-se, seja como metáfora para o pluralismo de perspectivas últimas irreduzíveis (já em Max Weber), seja como atitude religiosa propriamente dita. A vertente filosófica desta posição é representada sobretudo pelo pensamento pós-moderno, enquanto se rebela contra o absoluto metafísico das meta-narrativas, que arrogam a si o monopólio da interpretação da realidade. Sem aprofundar a proposta dos pós-modernistas franceses, como J.-F. Lyotard e B.-H. Lévy, o A. analisa o pensamento do céptico alemão Odo Marquard. Este propõe a adoção do que chama de “grande princípio humano do politeísmo”, no sentido de uma repartição de poderes no absoluto, i.e. rejeitando qualquer pretensão de totalidade, em nome da prerrogativa humana da liberdade.

Werbick concentra, contudo, a sua investigação crítica na defesa do politeísmo, feita a partir da história das religiões, especialmente pelo especialista na religião do antigo Egito, Jan Assmann.<sup>1</sup> Este enumera as vantagens da mundivisão politeísta em contraposição ao monoteísmo mosaico-cristão. A primeira é a universalidade do politeísmo, baseada na equivalência intercultural das funções de seus deuses, que permite a comunicação entre os vários mundos religiosos. As religiões politeístas desconhecem, segundo Assmann, o que ele chama de “diferença mosaica”, i.e. a distinção entre verdadeiro/falso no campo religioso, que confere ao monoteísmo um caráter intransigente e exclusivista com sua fé no único Deus verdadeiro. Esta universalidade dos politeísmos antigos corresponde a uma “evidência

---

<sup>1</sup> Em particular, na obra *Moses, der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München/Wien: Carl Hanser, 2001.

natural”, i.e. à idéia transcultural de um cosmo sagrado, no qual o divino se apresenta sob diferentes modalidades de acordo com as funções que assume em relação às grandes realidades da existência humana. O monoteísmo recusa a “evidência natural” do cosmovitalismo como idolatria e refere-se a uma revelação particular da vontade de Deus, feita apenas a um povo escolhido.

Daí também o contraste entre o otimismo politeísta e a visão negativa do mundo, própria do monoteísmo mosaico-cristão. Com efeito, na perspectiva monoteísta a situação da humanidade é experienciada como carente de uma salvação a ser realizada por Deus no futuro (messianismo judaico) ou já realizada, mas ocultamente, apenas para a fé (cristianismo). O pressuposto deste monoteísmo é um mundo miserável, enredado no pecado, i.e. a evidência própria da “má consciência”. Ao contrário, a religião egípcia vê o mundo envolvido na benevolência da divindade. O que contraria esta benevolência por parte do ser humano é reparado pelo culto prestado aos deuses e finalmente pelo julgamento dos mortos. Ora, essa atitude de instalação tranqüila neste mundo, que considera o divino justamente como o que plenifica a existência terrestre, é, aos olhos do monoteísmo, mais do que a adoração de imagens, a verdadeira idolatria, enquanto cegueira para a realidade de Deus invisível e transcendente.

Só a leitura direta permite aquilatar a seriedade com que o A. discute tais alegações. Embora chame a atenção para o caráter relativamente caricatural da apresentação por Assmann da mensagem bíblico-cristã, não foge ao exame detalhado de cada um dos aspectos da comparação entre monoteísmo e politeísmo. Conforme demonstra, a acusação de negação do mundo, mesmo que possa ser assacada a algumas tendências do cristianismo histórico, não bate com o dado bíblico. No caso do cristianismo, o reino de Deus já se inicia neste mundo e visa a transformá-lo no mundo de Deus mediante a superação das contradições atuais pela prática da justiça e do amor na força do Espírito divino. O pretenso otimismo das religiões cosmovitalistas implica na perpetuação da “ordem” vigente, percebida como a superação contínua do caos pela força plasmadora do divino. A ele a fé bíblica opõe a esperança de uma realização plena das aspirações humanas de vida e felicidade. O Reino de Deus não tem certamente uma “evidência natural”, enquanto significa a chegada de uma realidade que o sistema de funções naturais, atribuído aos deuses, já não pode garantir nem prometer, i.e. a salvação para os perdidos e a dignidade para os desprezados, ou seja, em última análise, a supressão do domínio da morte sobre o destino humano. Trata-se de uma evidência superior à evidência natural, que não a contradiz, mas a transcende, enquanto evidência da revelação de Deus. Questionando a evidência natural do funcionamento deste mundo, ela impede que ele seja visto como a verdade definitiva. Em vez de deixar-se subjugar pelos poderes divino-humanos que o regem, a fé na revelação do absoluto da vontade divina os relativiza e dessacraliza.

Esta afirmação de uma verdade absoluta, se confere, por um lado, ao monoteísmo bíblico um caráter libertador em relação à ordem cósmica, sacralizada pelo politeísmo, parece confirmar, por outro, o seu viés intolerante, contrário à liberdade e ao pluralismo das mundivisões. A esta objeção, o A. opõe a distinção entre a verdade sobre a existência humana que o Deus da Bíblia revela e as suas interpretações. A verdade obriga efetivamente. Frente a ela não há escolha. A exigência da verdade de Deus não admite a possibilidade de aceitá-la ou recusá-la. Nem por isso ela se opõe à liberdade humana, entendida como poder viver o que o ser humano é, fundamentalmente, a partir de Deus. Entretanto, esta verdade da revelação divina encontra-se necessariamente formulada em termos humanos. Sua pretensão ao assenso acontece sempre pela mediação de pessoas que legítima ou abusivamente reivindicam o direito de anunciá-la. Daí que a decisão diante de tal proposta não se refira à verdade de Deus, enquanto tal, mas às pretensões de seres humanos a seu respeito e às interpretações que fazem dela. Ninguém pode renunciar ao exame de tais pretensões, assim como ninguém pode dispor a seu talento da verdade de Deus, nem apropriar-se do poder com que ela exige o assenso dos seres humanos. Portanto, a idéia de Deus do monoteísmo bíblico, apesar de sua pretensão de verdade, não anula a liberdade, antes abre uma via intermédia entre o fundamentalismo das formulações e o individualismo das opções.

É verdade que a usurpação do poder divino para legitimação de interesses humanos pode acontecer no âmbito das religiões monoteístas. Entretanto, a transcendência do Deus único e de sua verdade constitui, como foi visto, um obstáculo a tal instrumentalização. Ela não nega o humano-finito, antes o valoriza, ao provocar resistência contra toda tentativa de idolatrar realidades humanas mediante ideologias de caráter imanente e funcionalista. O politeísmo, ao invés, está mais sujeito à instrumentalização do divino, enquanto nele a relação entre deuses e homens tem como objetivo a compensação dos interesses recíprocos mediante o intercâmbio simbólico de bens. Neste sentido, ao contrário do monoteísmo, ele tende a despertar uma compreensão totalitária da realidade.

Entretanto, a solução monoteísta das contradições da existência abre o flanco para uma nova objeção. Por que o Deus único e todo-poderoso não é capaz de realizar por si mesmo neste mundo a sua vontade libertadora, em vez de remeter a salvação para um futuro transcendente? Trata-se do problema da origem do mal, que o monoteísmo bíblico leva assim ao seu paroxismo. O politeísmo, ao invés, encobre o escândalo do sofrimento humano, ao integrá-lo no mito. Este apresenta-o como resultante da ação simultânea de forças divinas contraditórias, no meio das quais o ser humano mediante o rito procura salvaguardar o equilíbrio cósmico, a ser sempre restabelecido na sua precariedade. Segundo o A., porém, a função da religião não é propor soluções, sempre parciais e, afinal, inconsistentes, para problemas humanos fundamentais, como o da teodicéia, mas, ao contrário,

manter viva a consciência da sua insolubilidade. As teologias bíblica, judaica e cristã, apesar das tentativas de resolver tal problema, acabam sempre por reconhecer que a alternativa racional para a elaboração de um problema insolúvel é a reflexão sobre a sua insolubilidade. Com isso, conclui Werbick, elas oferecem uma elaboração racional da relação Deus-mundo, em contraste com a visão do mundo expressa na narração mítica do cosmoteísmo.

No artigo de Klaus Müller “*Der Monotheismus im philosophischen Diskurs der Gegenwart*” [O monoteísmo no discurso filosófico da atualidade] (176-213) já não se trata de justificar o valor do monoteísmo em comparação com o cosmoteísmo das religiões politeístas, mas de descobrir a sua fundamentação e seu lugar numa reflexão filosófica sobre a auto-compreensão do ser humano. O A. começa por apontar para a atualidade da religião e da questão de Deus no debate filosófico contemporâneo. Refere-se p. ex. à notável transformação do pensamento de Jürgen Habermas a propósito da religião, nos últimos anos. A afirmação de que a visão religiosa do mundo já não tem qualquer sentido na sociedade moderna, foi sendo substituída pela convicção que a tradução de elementos da tradição religiosa em uma linguagem adequada à racionalidade secular é condição indispensável para levar adiante o projeto do Iluminismo e evitar que o processo de secularização desambe no niilismo. Ele insiste hoje<sup>2</sup> na necessidade para o mundo secular de entrar em diálogo com o mundo religioso, especialmente a respeito dos sentimentos morais, que, a seu ver, só na linguagem religiosa foram suficientemente articulados. Igual reversão da atitude em relação à problemática religiosa verifica-se no campo da filosofia anglo-saxônica, onde o problema da racionalidade da fé teísta tem ocupado um lugar cada vez mais proeminente. Característico, neste sentido, é o princípio geral estabelecido por Nicholas Wolterstorff: as convicções devem valer como racionais até a prova de sua irracionalidade e não como irracionais até a prova de sua racionalidade.<sup>3</sup> Por conseguinte, a racionalidade da afirmação de Deus não será determinada em função das razões a seu favor, mas da ausência de objeções convincentes contra ela.

Após tais preâmbulos, o A. entra no âmago de seu tema, a partir das reflexões do pensador iluminista do século XVIII Karl Leonard Reinhold, invocado pelo já mencionado J. Assmann no desenvolvimento de sua tese sobre a “diferença mosaica” e suas conseqüências negativas na história das religiões. Com efeito, Reinhold identifica o Deus de Moisés, que se revela como “Eu sou aquele que sou”, com crenças egípcias a respeito da deusa Isis e de Hermes Trimegistos, que confluem na auto-definição da divindade como “Eu sou tudo o que é”. Para Assmann, porém, a fórmula egípcia

<sup>2</sup> Trata-se da conferência “Glaube, Wissen – Öffnung”, proferida em 14/10/2001 (Cf. Süddeutsche Zeitung, 15/10/2001).

<sup>3</sup> Cf. A. PLANTINGA, N. WOLTERSTORFF, *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Notre Dame: Notre Dame Univ. Press, 1984.

corresponde à teologia cosmoteísta da evidência natural, ao passo que a derivação bíblica desta expressão elimina tal evidência, à medida que Deus aponta nela apenas para si mesmo. O A., por sua vez, chama a atenção para o aspecto comum às duas fórmulas, ou seja, a revelação de Deus mediante predicados do sujeito “eu”. Isso apontaria para uma origem única do cosmoteísmo e do monoteísmo e, ao mesmo tempo, explicaria as suas diferenças, como relação do eu divino ao mundo, no primeiro caso, e a si mesmo, no segundo. Estas referências históricas dão azo a uma reflexão estritamente filosófica sobre a origem da religião e do monoteísmo, que o A. desenvolve à luz de uma proposta já feita por Dieter Henrich.<sup>4</sup>

Segundo este filósofo, as formas fundamentais de religião refletem auto-interpretações da subjetividade em sua auto-consciência elementar. A reflexão espontânea de um ser dotado de auto-consciência leva sem mais a uma dupla descoberta. Por um lado, ele se identifica como “eu” (Eu sou eu) e como tal, se distingue absolutamente de tudo mais. O “eu” é singular, único e insubstituível. Ninguém pode dizer “eu” em meu lugar. Enquanto singular, eu sou o centro, a base e o ponto de partida da construção de um mundo, i.e. de meu mundo. Tudo o que é, é ordenado a partir da perspectiva do “eu”. Enquanto descrito sob tal perspectiva, o ser humano é chamado por Henrich de sujeito. Por outro lado, este mesmo ser auto-consciente descobre que, malgrado sua singularidade, ele não está só, mas é um ser entre muitos, entre infinitos outros seres. Sou, portanto, apenas uma parte do todo, algo particular e marginal no conjunto da realidade. Embora eu seja insubstituível, sem mim nada ou quase nada mudaria no universo. A perspectiva com que percebo o mundo é singular e única e, no entanto, apenas uma entre milhões de outras. Esta situação faz-me ver que não sou por mim mesmo. Tudo o que é, mesmo o ser que se entende como sujeito, remete de muitas maneiras a outras coisas: depende de outro e é por outro determinado. Descrito a partir deste ponto de vista particular, o ser humano é definido por Henrich como pessoa.

Estas duas dimensões da experiência espontânea do ser auto-consciente são irreduzíveis. Elas nos confrontam, ainda segundo Henrich, com o seguinte dilema: ou reconhecer o absurdo da existência na sua intrínseca dilaceração ou admitir uma mediação entre ambas as descrições do ser humano. Esta

---

<sup>4</sup> Trata-se do ensaio “Das Selbstbewusstsein und seine Selbstdeutungen. Über Wurzeln der Religionen im bewussten Leben”, publicado no seu livro *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1982, 99-124. Professor nas Universidades de Heidelberg e München e eminente conhecedor de Hegel e do Idealismo alemão, Henrich foi Presidente da “Internationale Hegel-Vereinigung” na década de 80. Ele retomou mais recentemente suas reflexões sobre o assunto no estudo “Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne? Sechzehn Thesen”, publicado em: D. HENRICH, J.B. METZ, B.J. HILBERATH, J.Z. WERBLOWSKY, *Die Gottrede von Juden und Christen unter der Herausforderungen der säkularen Welt*, Münster: LIT, 1997.

última opção, para a qual Henrich usa o termo religioso de “redenção” (Erlösung), impõe-se como necessária, já que é a única que permite à auto-consciência alcançar uma relação estável para consigo mesma, enquanto a liberta para a clareza de uma auto-orientação no todo. A religião, todavia, não constata simplesmente a incomensurabilidade das perspectivas do sujeito e da pessoa, mas desenvolve duas figuras de mediação entre elas, cada uma a partir de um dos polos da tensão constitutiva da auto-consciência, sem, entretanto, suprimir a sua dualidade básica.

Com efeito, não obstante a certeza própria da apreensão espontânea de sua realidade, o ser auto-consciente depara-se inevitavelmente com a questão da origem e fundamento de sua existência, partilhada com tantos outros. Ora, dada a irredutibilidade da dupla perspectiva sujeito-pessoa, a resposta a tal pergunta só pode ser dada mediante o primado hermenêutico de uma destas dimensões: ou a consciência descarta a particularidade de sua dimensão de pessoa em favor do caráter de sujeito e, portanto, de um modo de pensar determinado pela singularidade, entendendo então o fundamento da realidade como supra-individual, ou relega a segundo plano a dimensão do sujeito na sua singularidade em favor do ser-pessoa como algo particular entre muitos outros seres, o que conduz à visão de um conjunto ordenado de seres que devem a sua consistência a um ser supremo. O primeiro paradigma, ontologicamente monista, corresponde às religiões orientais, das quais o Budismo fornece o exemplo mais típico. O segundo, ontologicamente pluralista, corresponde às religiões monoteístas, próprias do mundo ocidental.

Desta reflexão sobre a fundamentação do fenômeno religioso tira o A. várias conseqüências. Em primeiro lugar, fica claro que a religião em princípio e originalmente tem um caráter racional, mesmo que esteja sujeita a deformações nas suas expressões de fato. Além disso, de um ponto de vista sistemático as religiões se reduzem a dois tipos padrão, expressos em duas ontologias (da substância plural e do processo unitário) e correspondentes às duas dimensões da auto-consciência. Por outro lado, já que as dimensões de sujeito e pessoa, malgrado sua diferença, são inseparáveis na experiência do ser auto-consciente, a adoção de uma das duas perspectivas na sua auto-compreensão implica necessariamente para ele a percepção da outra alternativa. Deste modo as religiões monistas tendem a reconhecer de algum modo a dimensão da particularidade e, portanto, da pessoa, como acontece no budismo mahayana e no hinduísmo, ao passo que as religiões monoteístas integram até certo ponto a unicidade da perspectiva do sujeito, especialmente em suas místicas. Esta explicação lança uma nova luz sobre a questão das relações do Islã com o monoteísmo cristão. Ele teria surgido como crítica e correção do que aparecia como tendência monista da doutrina trinitária. Finalmente, esta maneira de ver contribui para o entendimento no diálogo inter-religioso. Com efeito, ela leva as religiões a reconhecer os dois lados da

alternativa própria de cada uma e, ao mesmo tempo, a sentir-se, com isso, desafiadas na sua própria identidade.

Entretanto, a pluralidade de religiões vista à luz dos dois paradigmas básicos, longe de significar a relativização da verdade na questão de Deus e das religiões, confirma a validade da “diferença mosaica” entre o verdadeiro e o falso no campo religioso. Com efeito, esta compreensão do fenômeno religioso estabelece um critério para o julgamento do valor religioso das diversas religiões. Neste sentido, uma religião será deficiente à medida que absorver a particularidade na singularidade ou, ao invés, sacrificar a singularidade à particularidade. Destarte, uma religião é tanto mais verdadeira quanto mais, apesar da precedência de um dos polos da alternativa, a dimensão subordinada for preservada na sua peculiaridade. Na fé cristã na encarnação do Filho de Deus isto acontece exemplarmente, enquanto o absolutamente singular se apresenta como particular. Esta dialética extrema, conclui o A., faz do Cristianismo, do ponto de vista filosófico, a religião por excelência, i.e. a mais perfeita mediação entre singularidade do sujeito e particularidade da pessoa.

As idéias que acabamos de expor são apresentadas pelos autores, de acordo com o título da coleção, como “questões disputadas”. Não se trata de posições consolidadas, mas de provocação para o debate. Quem sabe despertarão também entre nós a discussão filosófica do problema de Deus e das religiões, preenchendo uma grave lacuna do cenário acadêmico nacional.

Endereço do Autor:

Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127  
31720-300 Belo Horizonte — MG