



SEÇÃO: TRADUÇÃO

Filosofia da religião: inter-religiosa e intercultural¹

Philosophy of religion: interreligious and intercultural

Filosofía de la religión: interreligiosa e intercultural

Gabriela Nascimento

Souza²

orcid.org/0000-0002-4269-0797
gabrielsouzaa@hotmail.com

Michael Schulz³

orcid.org/0000-0002-5410-5962
michael.schulz@uni-bonn.de

Norton Gabriel

Nascimento⁴

orcid.org/0000-0002-1754-9839
norttoon@live.com

Recebido em: 2/8/2020.

Aprovado em: 13/8/2020.

Publicado em: 12/01/2021.

Resumo: Partindo do pluralismo religioso como um fato europeu, no diálogo inter-religioso encontra-se uma chance para uma espécie de acordo entre diferentes culturas. No presente texto, após intensos debates sobre diferentes correntes religiosas e filosóficas do decorrer da história, o professor Dr. Michael Schulz utiliza especialmente da abordagem dos pensadores Stephan Grätzel e Armin Kreiner para explicar o que significa uma filosofia da religião inter-religiosa e intercultural.

Palavras-chave: Filosofia da Religião. Inter-religiosa. Intercultural.

Abstract: Starting from religious pluralism as a European fact, in interreligious dialogue there is a chance for a kind of agreement between different cultures. In this text, after intense debates on different religious and philosophical currents in the course of history, Professor Dr. Michael Schulz uses especially the approach of the thinkers Stephan Grätzel and Armin Kreiner to explain what an inter-religious and intercultural philosophy of religion means.

Keywords: Philosophy of Religion. Interreligious. Intercultural.

Resumen: Partiendo del pluralismo religioso como hecho europeo, el diálogo interreligioso encuentra la oportunidad de un tipo de acuerdo entre diferentes culturas. En este texto, después de intensos debates sobre diferentes corrientes religiosas y filosóficas a lo largo de la historia, el profesor Dr. Michael Schulz utiliza especialmente el enfoque de los pensadores Stephan Grätzel y Armin Kreiner para explicar lo que significa una filosofía de religión interreligiosa e intercultural.

Palabras clave: Filosofía de la religión. Interreligioso. Intercultural.

Introdução

“As religiões estão se tornando multiculturais e efetuando em si mesmas uma mediação intercultural. O diálogo intercultural pode se beneficiar com as religiões, as quais falam a língua de várias culturas [...] Religiões, culturas e filosofia(s) estão, portanto, em uma inter-relação complexa”.

(Michael Schulz)

O texto aqui traduzido, parte do pluralismo religioso como um fato europeu para pensar a possibilidade de uma forma de acordo para a cultura global no diálogo filosófico inter-religioso. No presente estudo,



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹ Texto original: SCHULZ, Michael. Religionsphilosophie – interreligiös und interkulturell. *Alt-Katholische und Ökumenische Theologie*, Bonn, n. 4, p. 9-23, 2019.

² Tradução e introdução. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS, Brasil.

³ Autor do texto original. Universidade de Bonn, Bonn, Alemanha.

⁴ Revisão técnica e de conteúdo geral. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, SC, Brasil.

após intensos debates sobre diferentes correntes religiosas e filosóficas do decorrer da história, o professor Dr. Michael Schulz utiliza inicialmente da abordagem dos filósofos Stephan Grätzel e Armin Kreiner para explicar o que significa uma filosofia da religião inter-religiosa. Para os filósofos, tal filosofia da religião caracteriza-se por uma "tematização da religião orientada pela razão", e tem o seu objetivo escolhido localizado "na interpretação e verificação da pretensão de validade religiosa".⁴

No que se refere à diferença entre religiões, culturas e filosofias estudadas em processos de aprendizagem sobre a particularidade e universalidade de cada uma, a importância da filosofia se mostra inegável. Nesse universo, a possibilidade de uma filosofia da religião inter-religiosa e intercultural entra em cena como oportunidade de acordo, um entendimento racional acerca de um longo processo histórico. A pretensão de esclarecer o que significa essa filosofia da religião, o que ela pretende, e como ela vem desenvolvendo a si mesma no decorrer da história da filosofia é conteúdo principal da argumentação do Dr. Schulz. Para o pensador, há um benefício mútuo entre as áreas da filosofia, da religião e da cultura, em especial, quando se considera o diálogo dentro do multilinguismo proporcionado pelo entrelaçamento dessas áreas e pelas variações dentro de cada uma delas.

Tradução

O pluralismo religioso tornou-se um fato europeu. Localizamos no diálogo inter-religioso uma chance para um acordo. Nessa possibilidade de acordo, permanece em debate a questão sobre até que ponto o diálogo entre tradições religiosas pode recorrer à competência filosófica. Uma filosofia da religião orientada inter-religiosamente é caracterizada por Stephan Grätzel e Armin Kreiner como "uma tematização da religião orientada pela razão" e tem seu objetivo escolhido

localizado "na interpretação e verificação da pretensão de validade religiosa".⁵

O fato de muitas tradições religiosas terem desenvolvido uma filosofia deve ser avaliado como grande vantagem. Ao mesmo tempo, religiões e culturas influenciam a filosofia. As considerações a seguir exploram a possibilidade de uma filosofia da religião inter-religiosa e intercultural.

1 Razão filosófica e Religião revelada

O tema de um diálogo filosoficamente conduzido era, no passado, o conhecimento de Deus. A questão de Deus serviu como um teste para a razão. A Religião Revelada, além do mais, discutiu a relação da razão para com a presença religiosa na história. Essa relação poderia ser muito diferentemente determinada. O filósofo muçulmano Abū Nasr Muhammad al-Fārābī (872-950), reivindica, por exemplo, que os principais entendimentos do *Alcorão* também podem ser atingidos e desenvolvidos pela razão.⁶ O que manifesta a Revelação de Deus no *Alcorão* serve para todas as pessoas filosoficamente incultas atingirem a verdade através de contos e parábolas; a forma do conceito seria uma exigência excessiva para elas. Os filósofos judeus e cristãos conseguem, em parte, se expressar de forma similar. Segundo Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770-1831), a religião transmite a mesma verdade que a filosofia, a saber, o Absoluto, porém, a religião apresenta a verdade no saber popular de representação [*Vorstellung*] (em quadros, metáforas, parábolas, pensamentos descritivos), enquanto a filosofia na forma sofisticada do conceito.⁷ Não ignorável é, de fato, a representação da razão de al-Fārābī. Ele a compreende no sentido do neoplatonismo, como emanação (*proodos, emanatio*) de Deus. A essa emanação assemelha-se a revelação de Deus do *Alcorão*. Portanto, al-Fārābī esclarece que nenhuma razão puramente humana é critério autônomo da Revelação.

⁴ GRÄTZEL, Stephan; KREINER, Armin. *Religionsphilosophie. Lehrbuch Philosophie*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1999. p. 1.

⁵ GRÄTZEL, Stephan; KREINER, Armin. *Religionsphilosophie. Lehrbuch Philosophie*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1999. p. 1.

⁶ WATT, W. Montgomery; MARMURA, Michael. *Der Islam II: Politische Entwicklungen und theologische Konzepte*. Stuttgart: Kohlhammer, 1985. p. 346-355.

⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hamburg: Meiner, 1983. p. 277-329.

No entanto, isso acontece no período do Iluminismo Europeu. A razão do Iluminismo verifica a reivindicação da verdade da Revelação e questiona a possibilidade de uma Revelação definitiva de Deus na história (Gotthold Ephraim Lessing, 1729-1781). Então, a história apresenta o campo do ocasional e expõe o tempo condicionado no qual uma Revelação final e universal de Deus, válida para todos os tempos e culturas, não pode ocorrer.⁸ De acordo com isso, a história permite apenas o que se deixou reconstruir pela razão como afirmado verdadeiro por uma Religião Revelada. Disso pode fazer parte a crença judaica e islâmica, de que Deus é único e incomensurável. Mas a fé, tanto em Jesus como filho de Deus, quanto como palavra divina enviada na palavra humana parece perder a justificação filosófica da sua possibilidade (de ser pensável, habilidade de pensamento [*Denkbarkeit*]).

2 Religião da razão e religiões concretas

Immanuel Kant (1724-1804) – conhecido verdadeiramente como inventor da filosofia da religião no sentido atual, após descrever o fim de uma Teologia filosófica (ou natural) para forma de metafísica – desenvolveu uma Religião da razão, da qual emergiu o fundamento de sua Ética. Em sua Filosofia da moral são baseados os postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus: só Deus poderia garantir que o homem virtuoso experimentaria também a felicidade definitiva, que seria exigida por razões de razão, mas que só se tornaria possível de forma não abreviada em uma existência do ser humano *post mortem* e graças ao poder de Deus.⁹ Kant localiza, no seu conceito, a cristologia como a contemplação ideal de um ser humano que vive moralmente. Uma justificação da Possibilidade da Revelação ou da encarnação humana de Deus ele não desenvolve, mesmo que não as exclua em princípio.¹⁰

O filósofo judeu Herman Cohen (1842-1818) retoma a filosofia da religião kantiana para mostrar

que o judaísmo é a religião racional de Kant e que todas as outras religiões devem se orientar pelo judaísmo como a religião racional. A partir disso ele desenvolve um conceito de Revelação, que justifica o seguinte: na *Bíblia* hebraica o evento histórico do Monte Sinai, no qual Moises recebe os dez mandamentos, deveria ser transferido para a interioridade e a razão do homem. O momento histórico da Revelação ganha uma totalidade universal pela transformação espiritual. Assim, a religião histórica concreta se torna uma religião universal da razão.¹¹

Hegel inclui em sua Filosofia da religião uma interpretação filosófica da história da religião, principalmente do Cristianismo. Enquanto Kant e Cohen transformam a base histórica da religião nas categorias da Razão e do Espírito, Hegel reivindica justificar, com ajuda da razão filosófica do Iluminismo, a presença de Deus na história. Hegel esclarece que um Absoluto (Infinito), o qual não se manifesta na história e não consegue se identificar com a história, permanece na sua possibilidade limitada; é claro que temporalmente e acidentalmente, na forma que o absoluto não pode acontecer, traçaria ele um limite intransponível. Um estrito, limitado, Absoluto (Infinito) não é mais, porém, nenhuma verdade Absoluta (Infinito Afirmativo). Verdade absoluta e infinita é apenas o Deus, que é capaz de revelar a si mesmo no infinito – e que, em últimas consequências, pode também se tornar humano.¹²

3 Recapitulação: *demonstratio religiosa* no estado secular

A filosofia da religião também aproximou os filósofos e os teólogos no esclarecimento daquilo que pode ser razoavelmente considerado como Deus – como por exemplo, em qualquer religião que seu Deus deve ser validado, o que Anselmo de Cantuária (1033-1109) formulou adequadamente: para além de Deus fica apenas em questão tudo aquilo que de não mais grandioso se pode

⁸ LESSING, Gotthold Ephraim. Über den Beweis des Geistes und der Kraft. In: LESSING. *Werke*. Darmstadt: WBG, 1996. p. 9-14.

⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1994. p. 143-151.

¹⁰ KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1992. p. 150-151.

¹¹ COHEN, Hermann. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Wiesbaden: Marix Verlag, 2008.

¹² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser*. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 148-155.

pensar, e, novamente, aquilo que é maior do que o nosso pensamento.¹³ Daí está um Deus, que conforme a concepção hindu ou budista, obrigatoriamente se apresenta na reencarnação de um ser humano que viveu de forma exemplar, não o Deus no sentido das religiões monoteístas. Diferentemente acontece com a compreensão hinduísta do Bramã (em sânscrito: *brahman*), a que apresenta a realidade transcendente infinita.¹⁴

No entanto, a filosofia da religião pode ser também decisivamente formulada como crítica da religião. Ludwig Feuerbach (1804-1872) é um importante exemplo disso. Nesse contexto, o fenômeno religioso corresponde a um autoengano do homem. As características de Deus são, na verdade, características da essência humana. Assim, designa-se a onisciência, que o homem atribui a Deus, como uma característica humana, porque o saber humano não tem fim – porque o saber é infinito.¹⁵

Ou seja, a filosofia da religião serve, por um lado como uma *demonstrativo religiosa*, a demonstração para isso é a de que a religião pode ser racionalmente fundada. Um debate com a filosofia da religião ateísta é, portanto, indispensável. Na medida em que esta *demonstratio religiosa* encerra a demonstração da possibilidade de uma Revelação de Deus na história, as religiões monoteístas podem referir-se conjuntamente nesse curso demonstrativo e encontrar-se mutuamente com respeito. Juntas, elas testemunham uma autoridade transcendente nas sociedades seculares. Eles abrem, desse modo, a cultura laica a uma realidade que transcende esta cultura.

4 Razão intercultural

Até agora, as considerações interculturais referentes à filosofia da religião ainda não tiveram um papel especial. Evidentemente, mostrou-se a diferença entre a compreensão da razão de ál-

Fārābī e do budismo, logo, a questão da filosofia da religião e seu papel no diálogo inter-religioso ressurge em diferente perspectiva. Devido ao significado central de prática de vida, ou vida prática, muitos compreendem o budismo como uma filosofia prática. É por isso que as questões teóricas que tivemos até agora se tornaram, em um segundo plano, até inúteis. Segundo os ensinamentos de Buda, a situação de todo ser humano é como a de um homem ferido que foi atingido por uma flecha venenosa e se deita no chão. Ele precisa de ajuda com urgência. Mas se a vítima atingida pela flecha aceitasse ajuda apenas com a condição de lhe ser explicado antecipadamente se o mundo era eterno ou temporal, se a alma morre ou não, se e como o absoluto existe, e assim por diante – então a vítima morreria enquanto essas questões ainda eram discutidas. Segundo Buda, essas questões metafísicas não tiram ninguém da sua vida dolorosa. Elas são praticamente irrelevantes e, teoricamente, não podem ser resolvidas de uma vez por todas. As perguntas e as explicações relevantes e corretas tentam entender a causa do sofrimento. As flechas venenosas que transformam a vida em sofrimento são desejos e vontades. O homem se apega a coisas que, no entanto, nunca lhe oferecem a esperada redenção e realização. Esse desejo é, portanto, errado, irracional. Em troca, os desejos devem ser encerrados, superados.¹⁶ O homem não deve se apegar a nada, nem nas explicações metafísicas sobre Deus, o começo ou o fim do mundo, sequer ao desejo de não ter nenhum desejo. Nessa visão prática da falta de substância das coisas: que elas são basicamente nada, logo também não oferecem apoio e, portanto, não devem ser buscadas.

A filosofia ocidental colocou a substância das coisas no centro de suas considerações – como as religiões monoteístas segundo as quais Deus cria a substância das coisas. No entanto, a mística espanhola Teresa d'Avila (1515-1582) conseguiu

¹³ CANTUÁRIA, Anselmo de. *Proslógio*. Porto Alegre: Concreta, 2016.

¹⁴ BIANCHINI, Flavia. Brahman é Ananda. In: GNERRE; POSSEBON, Fabricio (org.). *Cultura oriental: língua, filosofia e crença*, v. 2. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012. p. 101-125.

¹⁵ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 217-227.

¹⁶ BECHERT, Heinz (Ed.). *Die Reden des Buddha: Lehre, Verse, Erzählungen*. Freiburg: Herder, 2000. p. 162-166.

explicar: "só Deus é suficiente".¹⁷ É por isso que tudo o mais não deve ser aspirado de modo algum, ou sempre de uma maneira muito limitada. Portanto, no misticismo das religiões monoteístas, poucos veem uma oportunidade de diálogo com o budismo.¹⁸

O alcance e o poder de prova da razão serão, portanto, julgados de maneira diferente no contexto das religiões, assim como o que se refere em termos de conteúdo, a saber, teórico e/ou prático. A razão é um instrumento com o qual se pode falar sobre essas diferenças. Mesmo assim, sempre se levará em consideração as suas próprias características culturais e religiosas. Portanto, a razão se transforma em uma razão intercultural com competência inter-religiosa.

5 Influências culturais da razão filosofante no exemplo das representações pessoais e das impessoais de Deus

Dois exemplos ilustram a dependência religiosa-cultural da razão filosófica. O primeiro se refere à dignidade humana e, o segundo, à representação de Deus:

- a) um entendimento filosófico da subjetividade, personalidade e dignidade do homem surge em um ambiente religioso que compreende Deus pessoalmente e no qual se está convencido de que esse Deus pessoal está comprometido na sua revelação para cada ser humano (Agostinho e Hegel). Uma religião que, como em algumas formas de hinduísmo, localiza o absoluto além da distinção entre pessoalidade e impessoalidade, não pode chegar a um julgamento semelhante através de conceitos pessoais.¹⁹ Mas outras formas de justificação estão disponíveis. Uma filosofia de inspiração Hindu opera com a representação, a qual manifesta o absoluto, Brahma, em todos os seres vivos, razão pela qual não apenas a vida humana, mas também a vida animal

tem um respeito especial. É por isso que muitos hindus são vegetarianos. O homem também apresenta, a fim de conhecer, que seu eu é um com o Brahma. Nessa unidade residem o seu destino e dignidade. No Budismo localiza-se uma compaixão universal no centro dos empreendimentos éticos. Não porque o ser humano ou porque Deus é pessoa, mas sim porque a vida humana é deturpada pelo sofrimento que todos têm piedade – especialmente aqueles que avançaram no caminho da iluminação ou alcançaram o status de iluminação redentora (como o Bodhisattva). Como resultado, pode-se constatar certo acordo de tradições religiosas na área da ética; as justificações permanecem diferentes. Sobre ambos pode-se entender – reconhecendo as diferentes impressões da razão. O acordo no resultado permite que as religiões da sociedade deem evidências claras da dignidade humana e façam campanha pelas leis correspondentes. As diferenças na justificação convidam o diálogo inter-religioso sobre as ideias pessoais e impessoais de Deus, que também devem explorar a relação entre filosofia e teologia;

- b) não apenas no hinduísmo, mas também na filosofia grega, as representações pessoais de Deus eram relatadas como formas antropomórficas estampadas do divino. Apesar de os deuses serem adorados com grande devoção pelo hinduísmo, sabe-se, ao mesmo tempo, que a última instância da realidade não é como Brahma, que se manifesta nos deuses pessoais, mas naquilo que não se entende a si mesmo como pessoal. Muitos filósofos gregos respeitavam os deuses do seu Panteão, assim como os filósofos conhecidos eram também projeções humanas de Deus. Anaximandro (610-546 a.C.) considerava o divino apenas o infinito,²⁰ que não possui traços pessoais. Xenófanes de Colofão (580-

¹⁷ JESÚS, Santa Teresa de. *Obras completas*. Madrid: BAC, 1997. p. 667.

¹⁸ SCHULZ, Michael. *Mystik und Institution. Unmittelbarkeit und Vermittlung des Heils*. In: AGOSTINI; SCHULZ. *Mystik und Literatur: Interdisziplinäre Perspektiven*. Heidelberg: Winter, 2019. p. 9-27.

¹⁹ HICK, John. *An interpretation of religion: human responses to the transcendent*. New Haven: Yale University Press, 2005. p. 279-283.

²⁰ SOUZA, José Cavalcante de. (ed.). *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 16.

475 a.C.) suspeita que cavalos ou leões religiosos tenham deuses semelhantes a cavalos ou leões.²¹ No entanto, em contraste com Anaximandro, filosoficamente, ele não descarta o fato de que o que designamos como deus imóvel seja o que chamamos hoje de Pessoa:²² "Seu Deus vê, pensa e ouve completamente", "Mas sem esforço ele tudo agita com a força do pensamento".²³ O Deus da *Metafísica* de Aristóteles (384-322 a.C.) é, ao contrário, o auto-pensamento e a vida eterna.²⁴ Mas esse Deus não se mostra como pessoa porque ele não se relaciona ativamente com mais nada. Por isso, ele não é um criador nem se revela ao homem. Filósofos cristãos da antiguidade, e também filósofos e teólogos judeus e islâmicos, tiveram que se esforçar muito para reconciliar as ideias humanas de Deus na *Bíblia* e no *Alcorão* com a racionalidade filosófica. Quando se fala das mãos de Deus, logo Deus parece ter um corpo e conhecer as emoções como amor, alegria, raiva e arrependimento; se ele não age imediatamente como onisciente, então primeiro, precisa aprender a lidar com as pessoas – afirmações que lembram muito os mitos. No entanto, o *Novo Testamento* já rejeita a ideia de que os cristãos seguem "mitos sofisticados" (2 Pe 1:16). Mas realmente se poderia entender essa demarcação? Até o filósofo Hegel viu na religião grega, com suas estátuas de deuses em forma humana, o verdadeiro precursor do cristianismo, que acredita que Deus se tornou homem.²⁵ O judaísmo não conhece modelos para a crença na encarnação e, portanto, confessa um Deus distante, afastado do homem. No entanto, a avaliação de Hegel sobre o judaísmo é inaceitável, dada a "fiscalidade" do Deus de Israel (que na história está próximo do seu povo e o

seu sofrimento, devido à infidelidade de Israel, "encarnada" no sofrimento dos profetas). Por isso, mesmo no século XIV, Tomás de Aquino (1225-1274) lidou com a questão de saber se Deus era algo corpóreo imediatamente após apresentar as suas famosas cinco maneiras por meio das quais se filosofa a percepção da existência do que todos chamam de Deus²⁶. O corpóreo, explica Tomás, parece permitir a forma e a proximidade de Deus, a partir das quais a tradição bíblica começa. Tomás, portanto, desenvolve um conceito de forma e imagem que se relaciona ao espírito e à razão, e não ao corpóreo. Portanto, se o homem é criado à imagem de Deus, então o homem não é a imagem de Deus no corpo, mas no espírito. Conseqüentemente, a personalidade de Deus deve estar relacionada apenas à natureza racional do homem. Tomás aprecia a definição antiga da pessoa pelo filósofo e político romano Boécio (480/485-524/526), segundo a qual a pessoa é uma substância individual de natureza racional.²⁷

6 A problemática da Helenização e a crítica religiosa da filosofia

Mas o preço para a racionalização do conceito de Deus não deve ser subestimado. Como parece pressupor um corpo de Deus, o que Al Fārābī também reivindicou em vista do *Alcorão*, não é apenas necessário atribuir a forma bíblica do discurso inteiramente à área de metáforas e parábolas. Tomás de Aquino também precisou reinterpretar declarações muito centrais sobre o comportamento de Deus em relação às pessoas, para que não haja impressão de que Deus possa ser determinado pelo homem ou que o homem possa influenciar Deus. Porque toda ação do homem em relação a Deus exigiria um tipo de

²¹ SOUZA, José Cavalcante de. (ed.). *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 64.

²² O conceito de pessoa só passou para o centro da teologia com o desenvolvimento da doutrina da Trindade, o que não exclui, porém, que também antes – em substância – se entendesse Deus como mistério pessoal.

²³ JAEGER, Werner. *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964. p. 57-58. SOUZA, José Cavalcante de. (ed.). *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 65.

²⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 563-565.

²⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 490-516.

²⁶ AQUINO, Tomás de. *Suma teológica, v. 1*. São Paulo: Edições Loyola, 2009. p. 165-169.

²⁷ BOÉCIO. *Escritos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 282; AQUINO, Tomás de. *Suma teológica, v. 1*. São Paulo: Edições Loyola, 2009. p. 522.

receptividade e, portanto, passividade em Deus, o que implica uma materialidade e corporeidade inadequadas de Deus.

É por isso que Tomás entende que Deus ama os homens sem paixão.²⁸ Ele continua dizendo que é preciso dar a Deus a máxima misericórdia, mas apenas em termos de efeito, não em um sentido afetivo, apaixonado.²⁹ Até Aristóteles, a quem Tomás de Aquino recebeu, vê Deus, como o que ele chama de motor indiferente, livre de afetos. Portanto, Tomás também diz: "Logo, não convém a Deus entristecer-se com a miséria de outro, mas lhe convém, ao máximo, fazer cessar essa miséria, se por miséria entendemos qualquer deficiência".³⁰ Paixão, sentimentos – só são possíveis com seres materiais, sobre os quais algo pode influenciar de fora e, assim, despertar paixões e sentimentos. Uma pessoa sem paixão, sem sentimentos – mas o que deveria ser? Dada a falta de paixão do deus dos teólogos filosóficos, as divindades Hindus não são muito mais simpáticas?

Repetidamente se discutiu sobre se o Deus filantrópico das religiões deveria ceder de maneira inadequada a um Deus do entendimento filosófico. Muitos falaram a favor de uma deseselenização da fé: por uma libertação da teologia de seu caráter filosófico grego em favor de uma nova orientação bíblica segundo um Deus que é verdadeiramente pessoal e, portanto, se tornou visível na cruz. Martinho Lutero (1483-1546) defendeu essa nova orientação.³¹ Naturalmente, a implementação desta exigência postula que não se volte a falar em forma mítica de Deus. Ou será que se deve, ao contrário do que aconteceu até aqui, entender agora o mito de forma mais positiva?

A Doutrina da Trindade oferece uma conhecida solução, segundo a qual o Filho foi gerado do Pai e o Espírito Santo é respirado pelo Pai e pelo Filho (*spiratio passiva*). Filho e Espírito recebem o seu ser de Deus – e o ser pessoal do Pai, ou seja,

de Pai e Filho. Portanto, existe uma *passividade* e *receptividade* em Deus que não denotam imediatamente materialidade e corporeidade.³² Permanece a questão sobre até que ponto se pode também filosoficamente – sem a referência à trindade – chegar a um entendimento livre de matéria da *receptividade* ou pura *compaixão* de Deus. Não poderíamos dizer: quanto mais inteligente e perspicaz alguém é, mais sensível e vulnerável ele é?³³ Consequentemente, não é a primeira materialidade que torna sensível e vulnerável, mas a grandeza espiritual. Isso torna possível a empatia, a qual, de uma maneira eminente, deve ser aplicada à analogia de Deus, que é o puro espírito.

Os teólogos islâmicos também questionaram teses filosóficas consideradas não conformes à fé, como restringir o conhecimento divino ao abstrato. Por trás dessa limitação do conhecimento divino há uma determinada interpretação da ideia de Deus de Aristóteles, segundo o qual o conhecimento de Deus se refere ao próprio Deus (Deus como pensamento autopensante) e para além daquilo que está sobre o reino "sublunar", tais como os movimentos eternos das esferas celestes e das estrelas.³⁴ Mas a vida humana se passa abaixo da esfera lunar, abaixo da mais baixa esfera celestial. Essa limitação do onisciente divino serviu como argumento para o livre-arbitrio do homem, que parecia já não existir com um conhecimento (antecipado) detalhado de Deus. Também no tempo presente esta limitação da onisciência divina é citada pelos teólogos cristãos, de modo que, no contexto da Teodiceia, nem todos os eventos e ações do homem têm que ser atribuídos ao conhecimento proveniente de Deus.

Al – Ghazālī (1058-1111) se opõe às crenças filosóficas em seu livro *A incoerência dos filósofos*, elaborado em 1095.³⁵ Ele defende a personalidade de Deus, sobre a qual ele insiste que Deus está relacionado com tudo e, assim, sabe sobre o

²⁸ AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*, v. 1. São Paulo: Edições Loyola, 2009. p. 421.

²⁹ AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*, v. 1. São Paulo: Edições Loyola, 2009. p. 434.

³⁰ AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*, v. 1. São Paulo: Edições Loyola, 2009. p. 434.

³¹ LUTHER, Martin. *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, v. 1. Weimar: Hermann Böhlau, 1883. p. 226; LUTHER, Martin. *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, v. 1. p. 361-362.

³² BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik IV: Das Endspiel*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1983. p. 57-71; 74-80.

³³ JÜNGEL, Eberhard. *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. p. 162.

³⁴ ELDERS, Leo J. *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*. München: Anton Pustet, 1987. p. 228-230.

³⁵ AL GAZĀLĪ. *The Incoherence of the Philosophers*. Provo: Brigham Young University Press, 2000.

menor detalhe da realidade. Além disso, ele é a origem livre do mundo. Isto não vem, como autores de inspiração neoplatônica disseram, de Deus, na forma de emanção. A existência de Deus não se assemelha à neve fria, cujo frio é transmitido por si só ao meio ambiente. Então, a existência de Deus não resulta de si mesma e para com isso outros existirem. Deus é muito mais pessoa, porque ele dá a sua liberdade. Al Ghazālī rejeita estritamente a tese explicada por al-Fārābī, segundo a qual o homem instruído alcança o mesmo conhecimento revelador, através da filosofia, que o não instruído, através do *Alcorão*, de forma que a filosofia não pode, conceitualmente, deduzir uma revelação do Deus pessoal e livre.

O filósofo judeu Moses Maimônides (1135-1204) também insiste no uso da mente para corrigir a ideia de corporeidade e personalidade de Deus representada pela *Bíblia* hebraica como certa. Locais ou movimentos de Deus não devem ser tomados literalmente. Quando o profeta Ezequiel fala do lugar da glória de Deus, então seu texto se refere à soberania e majestade de Deus.³⁶ Maimônides não reduz a Revelação à função de ilustração das verdades da razão. A Revelação oferece muitas novas visões. A verdade sobre a criação a partir do nada, por exemplo, só pode ser obtida da Revelação; filosoficamente, ela decisivamente não produz a si mesma – não é resultado necessário. Ela se comporta semelhantemente à liberdade e personalidade divinas que a *Bíblia* testemunha.³⁷ Consequentemente, Maimônides traz a ideia de um conhecimento divino do mundo para dentro do conceito aristotélico de Deus, a fim de tornar Deus compreensível como um Criador pessoal e livre.

Os exemplos deixam-se multiplicar rapidamente, tal como a filosofia grega, na forma do aristotelismo ou também do neoplatonismo, teve que ser mudada, a fim de poder corresponder às religiões monoteístas e não ser percebida como seu oponente. As religiões marcam a filosofia; a filosofia ajuda as religiões a se entenderem melhor – e a se entenderem.

7 A compreensão pessoal e impessoal de Deus no horizonte pós-moderno

A filosofia serve à comunicação inter-religiosa, por exemplo, quando ajuda a preencher uma lacuna entre a compreensão impessoal da Ásia do Absoluto e a compreensão pessoal de Deus no monoteísmo. A filosofia pode indicar que ambas as tradições querem expressar a mesma preocupação, a saber, a radical transcendência de Deus. O fato de Deus ser entendido como liberdade ilimitada é como Maimônides sublinhará essa preocupação na perspectiva do discurso personalista de Deus. Nada é mais profundo e intangível que a liberdade. Em sentido inverso, uma maneira impessoal de falar de Deus pode ser um critério crítico para validar qualquer antropomorfismo. Para evitar o antropomorfismo, Mestre Eckhart (1260-1328), no sentido de uma teologia negativa, até arrisca dizer: “Você deve amá-lo como sendo um não Deus, um não espírito, uma não pessoa, uma não imagem, mais ainda: como um puro, claro uno, separado de toda dualidade”.³⁸ A divindade efetiva e a unidade de Deus, parece se localizar, por conseguinte, atrás da personalidade de Deus, o que da representação Hindu do Brahma, ou da inconcebibilidade [*Unfassbarkeit*] e não passível de prova do Absoluto, se aproxima da tradução budista. Mestre Eckhart não tem a intenção de extinguir a personalidade de Deus. Mas ele quer chamar a atenção para a alteridade de Deus, para que da compreensão habitual de Deus e da pessoa, Deus apareça como não Deus e não pessoa, mas como quase impessoal. A forma impessoal do hinduísmo de falar do Absoluto pode ser entendida no diálogo inter-religioso como uma indicação para não desenvolver uma concepção pessoal de Deus de uma forma intensamente complexa. Por outro lado, a maneira extrema de Mestre Eckhart falar de Deus como não Deus e não pessoa, assim como a teologia da liberdade de Deus, deveria deixar claro para as religiões e filosofias, que preferem

³⁶ HAYOUN, Maurice-Ruben. *Geschichte der jüdischen Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004. p. 111.

³⁷ MAIMON, Mose Ben. *Führer der Unschlüssigen*. 2. ed. Hamburg: Meiner, 1995. p. 108-110.

³⁸ ECKHART, Meister. *Deutsche Werke II*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993. p. 197.

uma concepção impessoal do Absoluto, que o discurso pessoal de Deus é precisamente capaz de enfatizar a alteridade da realidade divina e não segue nenhum antropomorfismo ingênuo. A filosofia inter-religiosa da religião deve se esforçar para promover essa compreensão mútua de diferentes intuições no caso de um discurso pessoal e impessoal sobre Deus.

Diagnostica-se, na era pós-moderna, uma tendência do monoteísmo para a violência.³⁹ Só o *uno* e único Deus é o modelo da verdade, proclamam os profetas de Israel, os deuses das nações são mentiras e enganosa, não são nada. Pode-se, deve-se lutar contra a inverdade. A tolerância religiosa liga-se, portanto, ao pluralismo religioso e a um tipo de politeísmo.⁴⁰ Em oposição a isso, os filósofos judeus reformularam a ética monoteísta, mesmo diante do ponto de vista da Shoah. A definitiva verdade é encontrada na forma do pedido de socorro do outro. A reivindicação ética da outra pessoa faz valer qualquer relativismo. Não por acaso, o filósofo judeu Emmanuel Levinas (1906-1995), cuja família foi assassinada pelos nazistas, desenvolveu uma filosofia que reconhece o traço de transcendência na outra pessoa, o que nos obriga a assumir responsabilidade absoluta por essa pessoa.⁴¹ Uma religião monoteísta que segue essa fundamentação lógica protege a sua racionalidade ética. Ela transmite que Deus, incondicional e definitivamente comprometido conosco os seres humanos, mostra-se misericordioso (Sura 1.1; Sura 6.54) – a pretensão de absolutidade de Deus é o amor (1 Jo 4:8-16). Biblicamente (falando em termos bíblicos): aquele um e verdadeiro Deus, o qual está incondicionalmente ao lado das viúvas e órfãos, os estranhos e pobres na terra (Zc 7:9-10), o pecador (Mc 2:17). A religião de um monoteísmo ético nunca pode pressionar ou forçar o outro a sair dos seus motivos missionários. Ela só pode tentar conquistá-lo com um respeito especial pela sua pessoa –

através do amor e da misericórdia: "Com faixas de amor, eu a puxei. Eu estava lá para ela como aqueles que levam o bebê nas carruagens" (Os 11:4).

8 Religião Intercultural e Filosofia da Religião Inter-religiosa

Devido ao seu egocentrismo missionário, no contexto de uma filosofia intercultural, as religiões são qualificadas como fatores perturbadores da compreensão transcultural (Heinz Himmerle⁴² e Franz M Wimmer⁴³). É claro que essa crítica pode se referir a exemplos na história das religiões e culturas. Existem religiões que são idênticas a uma certa cultura e que, com o fim desta cultura, também desaparecem. As religiões missionárias, em particular, aprenderam a distinguir entre si a particularidade de suas origens culturais e históricas, mas sem desistir delas.⁴⁴ Tais processos de aprendizado frequentemente exigiam um alto número de mortos, o que permanece como uma advertência. As religiões estão se tornando multiculturais e efetuando em si mesmas uma mediação intercultural. O diálogo intercultural pode se beneficiar com as religiões, as quais falam a língua de várias culturas. Todas as religiões monoteístas aprenderam a língua estrangeira da filosofia grega, que nem Moisés, nem Jesus, nem Maomé empregavam. O multilinguismo das religiões originou oportunidades de entendimento racional. Os filósofos políticos do Islã estão atualmente tentando tornar a sua religião compatível com a democracia ocidental. O hinduísmo e o budismo abrem a filosofia ocidental para uma maior compreensão de si mesma. Apenas por meio da influência de religiões e culturas não monoteístas é que a filosofia consegue ir além das suas origens europeias, articulando-se em diferentes formas de pensar e estabelecendo para si própria a qualificação de interculturalidade, de modo a desempenhar um papel no diálogo

³⁹ ASSMANN, Jan. *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München: Carl Hanser Verlag, 2003.

⁴⁰ MARQUARD, Odo. Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie. In: POSER (Ed.). *Philosophie und Mythos*. Berlin: Walter de Gruyter, 1979. p. 40-58.

⁴¹ LEVINAS, Emmanuel. *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. München: Alber, 1999.

⁴² KIMMERLE, Heinz. *Rückkehr ins Eigene: Die interkulturelle Dimension in der Philosophie*. Nordhausen: Traugott Bautz, 2006.

⁴³ WIMMER, Franz M. *Globalität und Philosophie: Studien Zur Interkulturalität*. Wien: Turia & Kant, 2003.

⁴⁴ Franz Gmainer-Prazl. Universalität in Kontextualität: Anspruch und Vermittlung des Christlichen. In: LUBER (ed.). *Kontextualität des Evangeliums. Weltkirchliche Herausforderungen der Missionstheologie*. Regensburg: Friedrich Pustet, 2012. p. 194-218.

inter-religioso. Religiões, culturas e filosofia(s) têm, portanto, uma inter-relação complexa. É aqui que reside a oportunidade para o "raciocínio da religião", mencionado acima, mas também para a inspiração da filosofia através da religião – para uma filosofia inter-religiosa e intercultural da religião.

Gabriela Nascimento Souza

Doutoranda em filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), em Porto Alegre, RS, Brasil. Bolsista de doutorado sanduíche Capes-Print na Universidade de Bonn, na Alemanha.

Michael Schulz

Doutor em Teologia pela Ludwig-Maximilians-Universität, em Munique, Alemanha. Diretor dos departamentos "Filosofia e Teoria das Religiões" e "Centro Interdisciplinar da América Latina" na Universidade de Bonn, Alemanha. Docente colaborador no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), em Porto Alegre, Brasil.

Norton Gabriel Nascimento

Doutorando em filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em Florianópolis, SC, Brasil. Bolsista Capes.

Endereço para correspondência

Gabriela Nascimento Souza
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Av. Ipiranga, 6.681, Prédio 8, sala 10
Partenon, 97010082
Porto Alegre, RS, Brasil