

**ALOYSIUS PIERIS**

**VIVER**  
**E**  
**ARRISCAR**

**ESTUDOS INTERRELIGIOSOS COMPARATIVOS**  
**A PARTIR DE**  
**UMA PERSPECTIVA ASIÁTICA**

**TRADUÇÃO**  
**LESZEK LECH**



**NHANDUTIEDITORA**

**SÃO BERNARDO DO CAMPO**  
**2008**

*Artigos originais:* © Aloysius Pieris  
*Tradução brasileira:* © Nhanduti Editora 2008

*Tradução:* Leszek Lech Antoni  
*Revisão:* Lieve Troch, Cibele Bötter, Monika Ottermann  
*Diagramação, capa e arte:* Leszek Lech Antoni

### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Pieris, Aloysius  
 Viver e arriscar. Estudos interreligiosos comparativos a partir de uma perspectiva asiática / Aloysius Pieris ; tradução Leszek Lech Antoni. – São Bernardo do Campo : Nhanduti Editora, 2008.

Bibliografia.  
 ISBN 978-85-60990-03-0

1. Diálogo entre religiões. 2. Cristianismo. 3. Budismo. 4. Leitura comparativa nas Sagradas Escrituras. 5. Teologia comparativa. I. Pieris, Aloysius II. Título.

CDD-201.5; 230; 294.3

### Índices para catálogo sistemático:

- |  |                            |       |
|--|----------------------------|-------|
| 1. Diálogo entre religiões                   | : Relações interreligiosas | 201.5 |
| 2. Cristianismo, suas Escrituras e teologias | : Cristianismo             | 230   |
| 3. Budismo, suas Escrituras e teologias      | : Budismo                  | 294.3 |

Nenhuma parte desta obra  
 pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios  
 (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação)  
 ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados  
 sem permissão escrita da Editora.

*Direção geral:* Leszek Lech Antoni e Monika Ottermann  
*Coordenação editorial:* Leszek Lech Antoni, Monika Ottermann, Lieve Troch

### Nhanduti Editora

Rua Planalto 44 – Bairro Rudge Ramos  
 09640-060 São Bernardo do Campo – SP  
 11-4368.2035 nhanduti@yahoo.es  
 www.nhanduti.com

## Boas-vindas da Editora

Este é um dos primeiros livros lançados pela Nhanduti, uma editora que tem a alegria de estar nascendo no Brasil, na América Latina, no Planeta Terra para ser uma enredadeira:

junto com você queremos criar

redes em vez de centros  
pontes em vez de muros  
diálogos em vez de ataques  
partilha em vez de indoutrinação  
intercâmbio em vez de inimizade  
relações de parceria em vez de dominação.

Entre – o livro é seu:

use,  
recomende e  
empreste  
– mas não copie, por favor:  
as vendas nos ajudam a produzir mais  
crie coragem,  
procure jeitos e junte gente para partilhar  
e amadurecer idéias próprias  
comente,  
comunique e  
discuta conosco qualquer coisa  
que lhe chamou atenção.

*Nhanduti Editora*

O nome da editora é emprestado da palavra guarani *ñandu*, aranha, evocando a idéia da teia de aranha, da “rede” - *ñanduti*.

O termo *ñanduti* indica a renda paraguaia (cf. o lindo exemplo no logotipo) que nos serviu de inspiração para descrever as relações que nossa editora procura promover.





## Sumário

<b>Apresentação</b> .....	7
<b>Introdução</b> .....	9
<b>Capítulo I: Diálogo interreligioso e teologia das religiões: um paradigma asiático</b> .....	13
1. Exclusivismo, inclusivismo e pluralismo .....	14
2. O Terceiro Magistério .....	15
3. O impulso de libertação na teologia de religiões .....	17
4. O papel das Comunidades Humanas de Base .....	18
5. A espiritualidade comum e a brecha na credibilidade .....	19
6. As novas categorias .....	21
<b>Duas parábolas autobiográficas</b>	
<b>Capítulo II: De Ganges a Gólgota</b> .....	23
1. Liberdade de culto no rio Ganges .....	23
2. Minha viagem do Jordão até o Calvário .....	26
Séculos de amargura	
A resposta anticristã para uma igreja a-cristã	
A pergunta do estudante rural	
Missão revelada e recebida	
<b>Três estudos comparativos</b>	
<b>Capítulo III: Humor profético e o desmascaramento de demônios</b> ...	37
1. Humor popular em religião cósmica .....	37
2. Expondo os demônios atrás da máscara .....	38
3. Exorcismo com uma diferença .....	40
4. Dois paradigmas de exorcismo .....	41
5. Política de esperança .....	43
6. O humor profético do Crucificado .....	45
7. O veredicto das vítimas: não é assunto para rir .....	47
<b>Capítulo IV: O messianismo milenarista na história budista</b> .....	49
1. Os sinais cósmicos que anunciam a era do Buda .....	50
2. A base escriturística do messianismo milenarista no budismo ..	52
3. Alguns exemplos de Myanmar .....	54
4. A versão chinesa do messianismo milenarista .....	56
5. O significado para o futuro .....	57

**Capítulo V: “Reencarnação” no budismo: uma avaliação cristã ..... 59**

1. A especificidade da teoria budista ..... 59
2. “Reencarnação” e a existência intermédia ..... 60
3. Uma apropriação teológica da teoria do renascimento? ..... 61
4. O contexto: a busca da imortalidade ..... 63
5. Reencarnação como uma experiência cósmica  
com um horizonte metacósmico ..... 65

**Questões metodológicas em estudos comparativos****Capítulo VI: Uma leitura comparativa nas Escrituras no diálogo budista-cristão: uma busca pelo método certo ..... 67**

1. A confrontação extra-contextual de textos ..... 68
  - A aproximação irênica: equações fáceis
  - A abordagem polêmica: comparações odiosas
  - A aproximação inclusiva: acomodação interpretativa
2. Apropriação litúrgica de textos ..... 81
3. Encontro simbiótico de textos ..... 83
  - Textos bíblicos iluminados por Escrituras budistas
  - Textos budistas à luz de ensinamentos bíblicos
    - O contexto bíblico do leitor cristão do Tripitaka
    - Esclarecendo o termo budista homólogo de “pobreza em espírito”
    - Pobreza espiritual não tolera nem justifica pobreza material
    - As duas formas da pobreza: a base da doutrina social budista

**Capítulo VII: Estudo comparativo de budismo e cristianismo: observações sobre a metodologia ..... 95**

1. Alguns princípios básicos ..... 95
2. Três níveis em cada religião – exemplo: o paradigma budista ..... 97
3. O paradigma cristão: seu caráter judaico ..... 99
  - História
  - Ser um povo
  - Aliança
4. Os três níveis na religião judeu-cristã ..... 105
5. A estrutura quádrupla de religiosidade ..... 109
  - As duas linguagens religiosas inerentes de um ser humano:
    - a gnóstica e a agapéica ..... 109
  - A diferença idiomática entre cristianismo e budismo ..... 111
  - As dimensões cósmica e metacósmica de uma religião ..... 113
6. Algumas indicações para estudantes que comparam  
o budismo e o cristianismo ..... 114
  - Os três momentos de uma religião
  - As duas linguagens
  - Os dois tipos de religiosidade

**Bibliografia ..... 119**

## **Apresentação**

Cristianismo e Budismo se reencontram neste livro de Pe. Aloysius. Um reencontro de respeito e harmonia, com o propósito comum de beneficiar a todos os seres. A reflexão principal é sobre o papel das religiões e dos religiosos na transformação social, plena de justiça e de cuidado amoroso.

Diálogo interreligioso entre Budismo e Cristianismo, onde o encontro transforma a um e ao outro. Não com o intuito de conhecer para poder melhor se inserir e forçar a sua tradição sobre a outra. Mas no verdadeiro sentido de conhecer, apreciar, dar as mãos e juntos agir para salvar, libertar tanto os oprimidos como os opressores, libertar das amarras da ignorância, da intolerância, da manipulação, do desrespeito ao diferente. Libertar das discriminações, preconceitos, das guerras, das injustiças, dos abusos e dos diabos comuns às duas tradições.

Um Cristianismo que não se impõe como verdade absoluta e única salvação, mas que se propõe a cuidar dos pobres e dos oprimidos, que se propõe a compreender o outro, respeitar suas tradições e ao mesmo tempo oferece o olhar de Cristo, puro e translúcido, sobre culturas asiáticas.

O Budismo do Sri Lanka o acolhe e o leva a presenciar uma cura espiritual em um vilarejo, onde monges dançam mascarados como vários demônios, demônios que perdem todo peso e domínio sobre as pessoas, quando seu simbólico bailarino – caricatura engraçada – faz com que percam seu cunho de terror.

Padre Aloysius, neste trabalho de religião comparada, coloca mais uma irmã junto às filhas da Esperança de Agostinho – o humor. Assim, a Esperança precisa da Ira, sua primeira filha – a indignação frente aos abusos de poder, frente às injustiças sociais. Indignação que se torna uma alavanca de transformação do mundo. Mas essa transformação só existe se houver a Coragem – a segunda filha da Esperança. Padre Aloysius então sugere a terceira filha – o humor, que aprende dos monges budistas.

Humor para transformar o mundo.

Lembrando a história de Sidarta, o jovem que se tornará Buda, que aprende a rir de si mesmo, a rir de seus demônios, dos diabos – aquilo que divide e separa – no eterno retorno ao uno absoluto.

Pe. Aloysius, que se mistura com os povos dos locais por onde passa, possui o olhar capaz de ver e de aceitar, de agradecer e de comungar com todos, sem perder sua fé e seu caminho.

Sem dúvida este livro é um presente para o Brasil, neste momento em que novos grupos religiosos combatem grupos antigos e se recusam ao encontro e ao diálogo. Sejamos capazes de ler, entender e pôr em prática os ensinamentos de amor e cuidado terno, plenos de sabedoria e de humor tranqüilo que esta obra inspira.

Mãos em prece

***Monja Coen, Zendo Brasil***

São Paulo, Abril de 2008.





## Introdução

Este pequeno livro escrito por Aloysius Pieris, o bem conhecido teólogo e budologista, é uma introdução a um empreendimento sábio e desafiador do diálogo interreligioso e estudos comparativos em budismo e cristianismo. A contribuição deste autor, aqui e em muitos dos seus livros anteriores, vai além dos aspectos do diálogo entre estas duas religiões. Esta pequena introdução a escolhas feitas no livro pode ajudar a usá-lo como um precioso presente para uma nova compreensão de possibilidades no diálogo interreligioso numa situação geral e, ao mesmo tempo, contextual.

O autor, Aloysius Pieris, é um sacerdote jesuíta que vive no Sri Lanka – uma bela ilha, pendurada como uma pérola no extremo sul da Índia. O Sri Lanka é um país predominantemente budista (70% da população), onde cristãos são uma minoria (7%). A vida interreligiosa é uma realidade diária. Os sinos das igrejas cristãs, dos templos budistas e dos kovils hinduístas entram vários dias da semana em competição com o chamado estrondoso à oração dos imames muçulmanos. Sexta-feira é um dia sagrado para os muçulmanos, domingo para os cristãos, e a cada quatro semanas há um feriado nacional na ocasião da Lua Cheia, dia Poya, o dia sagrado para os budistas. As religiões budista (70%), hinduista (12%) e muçulmana (7%) manifestam-se na ilha por meio de linhas étnicas: o povo cingalês é simplesmente budista, os tâmileis são hinduístas, e os malaios e persas são muçulmanos. Os cristãos podem ser encontrados em todos os grupos étnicos, já que são o resultado da presença de missionários que seguiam os colonizadores. As religiões da ilha geralmente convivem em uma mútua harmonia, e casamentos interreligiosos são bastante comuns. Apenas recentemente novos movimentos evangélicos e pentecostais estão causando alguns problemas e originam reações budistas fundamentalistas.

Contudo, o Sri Lanka está pendurado como uma lágrima no extremo sul da Índia. Desde 1983, uma guerra sangrenta tem destruído muitas vidas, famílias e a economia. Alguns poucos momentos de harmonia, durante os últimos 25 anos foram arrasados repetidamente pela destruição. A economia, que é muito dependente do capital estrangeiro proveniente da exportação do chá – o bem conhecido chá Ceilão – e do investimento estrangeiro como turismo, está sendo cada vez mais destruída pela guerra. Mais de 80.000 pessoas dos 18 milhões foram mortas nos últimos 25 anos, e em 2004 outras 38.000 pessoas perderam suas vidas por causa do *tsunami* na Ásia do Sul. Há muita lamentação, extrema pobreza e devastação que continuam nesse país

tão bonito. Numa situação étnica, interreligiosa que, às vezes, é muito triste, os cristãos desempenham uma função significativa; já que pertencem a diferentes grupos étnicos, podem criar ou quebrar conexões e relacionamentos.

Este livro de Aloysius Pieris não pode ser lido sem levar em conta esse contexto. É um contexto que pode ser facilmente reconhecido em muitas outras partes do mundo: problemas étnicos, violência, pobreza, globalização econômica, internacional e o papel que as religiões podem ter nesta constelação. Todos estes fatores constituem problemas no mundo inteiro. Ao mesmo tempo, estes fatores são os lugares onde deve ser encontrado o ponto de partida para novas soluções. Esse é o contexto que dá forma ao livro. Aloysius Pieris, um teólogo cristão, cingalês, é enraizado no cristianismo e respeitado pelos budistas do país, reconhecido como um estudioso bem versado nos textos páli e sânscrito do budismo. Nos três primeiros artigos descreve a sua própria vida num contexto interreligioso, e o seu desenvolvimento acadêmico. Essa descrição é articulada também nos outros artigos. Pieris é uma pessoa estudiosa e de compaixão, interessada nas semelhanças e diferenças entre as religiões cristã e a budista em seus conceitos teológicos e nas interpretações das raízes originais destas religiões. Na sua pesquisa por um diálogo entre as grandes religiões como cristianismo e budismo, ele dá primeiramente um grande ênfase às assim chamadas religiões cósmicas que deram origem a atuais religiões institucionalizadas: as práticas com características ecológicas, necessárias à sobrevivência primária da maioria das pessoas; a espiritualidade fundamentada na dependência do divino; a tradição narrativa. Essa realidade espiritual de multidões que vivem em religiões institucionalizadas, mas estão inseridas em religiosidade cósmica, é tampouco estranha para a situação latino-americana.

Nos artigos aqui publicados encontram-se três perspectivas: as experiências pessoais do autor, a pesquisa acadêmica e a busca por uma práxis transformadora dentro de situações de pobreza, conflitos étnicos e violência. Pieris fez uma opção de vida de estar com os pobres e necessitados: iniciou um centro de estudo *Tulana* onde ele vive e onde acontece um encontro permanente entre fiéis do budismo e do cristianismo, estudiosos, trabalhadores sociais, pessoas de movimentos de base, que se reúnem nas chamadas “Comunidades Humanas de Base” (não confundir com “Comunidades Eclesiais de Base” latino-americanas!). Estes grupos de pessoas, vivendo juntos na realidade cotidiana e no respeito aos seus respectivos valores, são portadores da riqueza das religiões: trabalham para mudar a desastrosa realidade e refletem sobre os assuntos teológicos básicos. Pieris chama-os de terceiro magistério: a igreja / sanga budista de monges ou a academia não são mais os governantes e definidores da religião e dos seus conceitos, mas é o povo em sua diversidade e luta por transformação: ele é o verdadeiro magistério, a força real e a raiz de cada revelação. Assim, o livro favorece uma contribuição importante que vai além do seu próprio contexto. Ele não é “apenas” uma abordagem acadêmica da vida interreligiosa, mas também o desejo de

um outro mundo.

Alguém pode ainda perguntar por quê é importante traduzir um texto, nascido no contexto asiático, para um público brasileiro. A América Latina e especialmente o Brasil foram os iniciadores da assim chamada teologia da libertação que enfatizou a divisão estrutural entre os ricos e os pobres. A teologia da libertação deu origem a “comunidades eclesiais de base”, e apoiou-as na busca da transformação em prol da justiça. Muitos teólogos da Ásia e da África usaram a mesma metodologia teológica no desenvolvimento de suas teologias contextuais, de libertação. Especialmente em alguns países da Ásia, onde a pobreza é completamente desastrosa para as pessoas, teólogos são desafiados a lidar com isso num contexto interreligioso. A religião cristã na Ásia encontra-se quase sempre numa posição minoritária e é confrontada com uma espiritualidade profundamente arraigada de outras religiões de um tempo mais antigo que o próprio cristianismo. A religião cristã está aprendendo devagar a cooperar com outras; sabe que cristãos são parte de uma busca mais ampla por justiça e compartilham isso com a sabedoria do budismo, do hinduísmo e de religiões mais antigas.

A situação religiosa na América Latina está mudando rapidamente: uma crescente migração religiosa dentro ou fora da religião cristã, o crescimento de tendências fundamentalistas e exclusivistas. Estas mudanças exigem tanto vigilância como uma espiritualidade e reflexão teológica sempre reformadoras: também na América Latina o cristianismo pode aprender da humilde posição de teólogos da Ásia e assumir a busca por um diálogo genuíno sem sentimento de superioridade ou pretensões de possuir a verdade absoluta. O Brasil confronta-se também com uma crescente influência da espiritualidade oriental e uma variedade de religiões e grupos de orientação budista. Essas religiões são bastante estranhas para a mentalidade latino-americana e, muitas vezes, faz-se uma apropriação ou avaliação do budismo extremamente superficial. Também nesta perspectiva, o livro de Pieris oferece muitas idéias para o diálogo com religiões afro-brasileiras e com religiões índias nativas.

Portanto, é uma tarefa muito grata apresentar estes artigos recentes do teólogo asiático da libertação Aloysius Pieris. Ele nos enriquece com novos conceitos e direções nesta sociedade globalizada e pós-moderna, onde pobreza e violência reinam sobre harmonia e justiça. Os exercícios que Pieris realiza na busca pelo diálogo interreligioso estão, majoritariamente, no nível do estudo comparativo de religiões. O autor adverte os leitores a não fazerem uma teologia cristã de religião. Seu objetivo é alcançar valores centrais e raízes originais de cada religião. Ao fazer isso em “comunidades humanas de base”, sua experiência é a de que cada pessoa que está no processo chega mais perto da sua própria identidade religiosa: graças à presença do outro, no diálogo com ele, determinarei a minha identidade. Um diálogo em diversidade é uma aventura que, ao mesmo tempo, fortalece a identidade e a diferença. Valores centrais das religiões tocam-se mutuamente, mas a

busca em diálogo precisa avançar por um caminho cauteloso, de modo que, com respeito, cada religião possa descobrir sua própria contribuição para construir humanidade. Em vários dos seus artigos, Pieris demonstra como facilmente cometemos erros na comparação das religiões e na interpretação dos conceitos próprios de cada religião.

Muitos estudiosos em diálogo interreligioso estão familiarizados com posições clássicas: exclusivismo, inclusivismo e pluralismo. Pieris rejeita ser aprisionado neste magistério acadêmico, como afirma e explica no primeiro artigo deste livro. Seu objetivo é libertar as religiões das interpretações fáceis e explicações superficiais, e procurar o potencial comum na transformação em prol do mundo mais justo e integral, onde as pessoas que são economicamente e espiritualmente pobres alcançam vida em abundância. É notável como ele usa, em sua elaboração do cristianismo e do budismo, constantemente o pronome “ela” ao falar sobre a divindade.

Este pequeno livro “Viver e arriscar” é uma tradução de um texto publicado recentemente no Sri Lanka com o título: *Prophetic Humour in Buddhism and Christianity. Doing inter-religious studies in the reverential mode*. É traduzido muito bem por Leszek Lech, com explicações de palavras contextuais do Sri Lanka e do budismo que ainda são pouco conhecidas no Brasil. O primeiro capítulo é um acréscimo ao livro *Prophetic Humour*, de um artigo publicado muito antes: ele ajudará o leitor a contextualizar Aloysius Pieris dentro do permanente diálogo interreligioso da academia. Esse artigo é seguido por três seções: “Duas parábolas autobiográficas” (cap. 2), “Três estudos comparativos” (cap. 3-4-5) e a última seção sobre a “Questão de metodologia em estudos comparativos” (cap. 6-7).

O título que escolhemos para a tradução portuguesa é “Viver e arriscar”. O conteúdo dos diferentes capítulos do livro explica o título. Uma situação religiosa pluralista não é mais opção no mundo atual: é a realidade do dia-a-dia, não somente na Ásia, mas na maioria dos países do mundo. Para vivermos de verdade nesta realidade e não nos fecharmos em nós mesmos, temos que fazer um salto para o diálogo. Esse diálogo é um risco para a nossa própria identidade. De acordo com Pieris, este viver completamente juntos resultará em encontrar a nossa própria identidade mais profunda, e levará todos os participantes a entregar-se reciprocamente uma nova identidade. Esse viver juntos numa busca por transformação e espiritualidade para um mundo melhor é um processo de risco, porque a busca e o descobrimento de uma plenitude de valores humanos nunca podem ser um processo barato. Estamos muito agradecidos pelo generoso “sim” que Aloysius Pieris deu à Nhanduti para a primeira tradução destes artigos do inglês para uma língua estrangeira.

## Capítulo I

### **Diálogo interreligioso e teologia das religiões: um paradigma asiático**

Na Ásia, o diálogo interreligioso, como qualquer outra coisa, tem o seu próprio caminho e revela sua própria teologia de religião. Isso deve ser percebido contra o pano de fundo daquilo que transpira no Patriarcado Ocidental, no próprio campo da teologia. Aqui enfocarei *um (determinado) modelo específico* que criou tensão entre os dois magistérios que, hoje em dia, funcionam na Igreja de modo dialético: o “magistério acadêmico” dos teólogos e o “magistério pastoral” dos bispos e, em especial, do bispo de Roma. Eles diferem em suas respostas, mas começam sua teologia de religião fazendo quase a mesma pergunta.

Seu ponto de partida, como também seu quadro de referência, é o tema da “unicidade cristã” e/ou da “unicidade de Cristo”. A afluência de religiões orientais para o Ocidente (não somente por meio de emigrantes asiáticos, mas também por meio de movimentos de conversão), bem como a tradição democrática secular do Ocidente que respeita o pluralismo e a liberdade religiosa em meio à secularização e descristianização crescentes, cria certa apreensão entre cristãos preocupados com a crise concomitante dentro do cristianismo tradicional. Para assegurar-se como uma força viva, o cristianismo precisa redescobrir sua identidade, bem como reformular seu papel inalienável na sociedade. Dessa maneira, a questão da especificidade e unicidade de Cristo e de sua religião torna-se um ponto essencial da teologia de religião do Patriarcado Ocidental.

## 1. Exclusivismo, inclusivismo e pluralismo

Hoje em dia, o magistério acadêmico no Ocidente desenvolveu a teologia das religiões em termos de três categorias significativas: exclusivismo, inclusivismo e pluralismo. Dentro da primeira categoria estão aquelas pessoas que percebem sua própria religião como exclusivamente salvífica: a versão cristã disso reflete-se no adágio *extra ecclesiam nulla salus* (fora da Igreja não há salvação). Conseqüentemente, a conversão de outros para a própria fé é um imperativo religioso que invoca amor e compaixão para com os não redimidos, como o motivo propulsor de uma evangelização.

Os inclusivistas situam o Absoluto Salvífico (por exemplo, Cristo) em sua própria religião, mas o consideram como secretamente operativo em outras religiões que, dessa maneira, se tornam indiretamente salvíficas. Adeptos de outras religiões estão salvos na medida em que são potencialmente cristãos (aguardando o *cumprimento* no cristianismo) ou anonimamente cristãos (precisando de uma *explicação* de sua identidade verdadeira no e por meio do cristianismo). No primeiro caso, o objetivo do diálogo é completar o incompleto e, no segundo, nomear e reconhecer o discipulado implícito. A terceira escola – o pluralismo – atribui a cada religião seu papel único para a salvação, rejeitando como quase irreligiosa qualquer tentativa de cooptar a religião da outra pessoa para seu próprio paradigma de soteriologia.

O magistério pastoral, também preocupado com a unicidade de Cristo e do cristianismo, é apreensivo tanto diante da tendência inclusivista como da pluralista. Considero *Redemptoris Missio* um contra-movimento contra estas duas abordagens que podem ter reduzido o antigo espírito missionário na Igreja. A conversão da Ásia ao cristianismo é mencionada especialmente como uma tarefa missionária urgente. Insiste-se que não-cristãos devem “abrir as portas a Cristo”; além disso, a expansão física da Igreja (*plantatio ecclesiae*) é afirmada como o objetivo prático da missão. A renovação deste zelo pela conversão do mundo, assim se espera, rejuvenesceria a Igreja contemporânea. Provavelmente, a preocupação com o desafio contemporâneo à fé na unicidade do cristianismo e de Cristo predeterminou o sutil regresso da encíclica para uma aproximação pré-conciliar (exclusivista?) a outras religiões.

Na Ásia, a missão ocidental começou no século 16 com a teologia exclusivista. Gradualmente, as duas versões da aproximação inclusivista, a saber, a do cumprimento (mais tarde retomada pelo Vaticano II) e a da explicitação (comum nas décadas pós-conciliares) tornaram-se comuns em círculos teológicos asiáticos. Compreensivelmente, aqueles teólogos asiáticos que condenam tanto o exclusivismo quanto o inclusivismo como imperialistas, são facilmente colocados na terceira gaveta. São rotulados de pluralistas. Não é surpreendente que os próprios asiáticos muitas vezes

utilizem estas categorias do Patriarcado Ocidental para descrever sua própria posição teológica – tão onipresente está o pensamento europeu-americano nos enclaves cristãos da Ásia, e também tão contagioso!

Fico embaraçado quando me perguntam nas aulas e em fóruns públicos se eu sou um inclusivista ou um pluralista. Não é porque rejeito como errado o paradigma que fez surgir estas categorias, mas porque me encontrei apropriando-me gradualmente de uma tendência na Ásia que adota um paradigma dentro do qual as três categorias acima mencionadas não fazem sentido. Pois, o nosso ponto de partida não é a unicidade de Cristo ou do cristianismo, ou de qualquer outra religião. *A fortiori*, esta preocupação nunca seria uma agenda oculta em qualquer diálogo interreligioso que nos envolveria. Além disso, o próprio diálogo inter-religioso não é um objetivo intencional, desejável *per se* como um luxo que a urgência da crise sócio-espiritual em Ásia não permitiria.

Então, o que é este paradigma asiático? Eu descreveria este paradigma em termos de três preocupações sobrepostas que não recebem nenhuma ênfase na abordagem ocidental. A primeira é o reconhecimento do *Terceiro Magistério*, a saber, o dos pobres; o segundo é o *impulso de libertação* que define a nossa teologia de religiões; e, finalmente, o lugar social desta teologia está nas *Comunidades Humanas de Base*.

Minha intenção é apresentar o novo paradigma soletrando as implicações destas três preocupações.

## 2. O Terceiro Magistério

Os pobres (as pessoas destituídas, desapossadas, desalojadas e discriminadas) que formam a massa dos povos asiáticos, junto com sua forma específica de religiosidade cósmica, constituem uma escola onde muitos ativistas cristãos se reeducam na arte de falar a língua do Reino de Deus, quer dizer, a língua da libertação que Deus fala por meio de Jesus. Nem o magistério acadêmico nem o magistério pastoral estão fluentes neste idioma evangélico.

Alguns membros dos dois magistérios oficiais, aqui na Ásia, fizeram um esforço muito breve – talvez meramente simbólico – de inscrever-se nesta escola em 1986, em preparação da Sétima Sessão do Instituto Episcopal para a Ação Social (BISA VII) que discutiu a “Religiosidade dos Pobres da Ásia”. Estes “programas de exposição” terminaram com uma declaração poderosa, que foi, naturalmente, preparada pelos teólogos e aprovada (depois da discussão) pelos bispos.

Depois de alguns dias dedicados ao aprender, estes dois magistérios (eu também fiz parte deles) acharam que deveriam ensinar ao resto da Igreja algo sobre isso. Estamos programados para fazer muito pouca aprendizagem e para dar muito ensinamento. O verdadeiro objetivo deste

exercício, que alguns bispos e teólogos exemplares não esqueceram, foi persuadir o duplo Ofício de Ensino na Igreja a estar numa permanente relação de aprendizagem com os pobres da Ásia.

Sendo um dos assessores que elaboravam aqueles programas de exposição, fui capaz de levantar sete características de libertação desta religiosidade “cósmica” dos pobres, embora não se possa dizer que aquilo que estou afirmando aqui repita, de alguma maneira, o pronunciamento dos bispos.

1. Os pobres têm uma espiritualidade distintivamente deste-mundo. Gritam ao céu por causa de suas necessidades diárias. Para aqueles de nós que têm todas as necessidades materiais garantidas, eles podem parecer materialistas. Pois, as necessidades básicas de sua vida – algo do que viver (comida), algo pelo qual viver (trabalho), algo onde viver (abrigo), algo que dá sentido de viver (uma atitude humana decente) – estão colorindo sua vida de oração e sua espiritualidade.

2. No âmbito destas necessidades, os pobres não têm Mamom às suas ordens, como a maioria de nós. Assim, em seu desamparo absoluto, dependem totalmente de Deus. Por isso, o Deus deles é um Deus de arroz e de curry<sup>1</sup>. Um Deus de abrigo e de roupa. Um Deus de matrimônio e de filhos/as, em resumo, o único Deus desta vida, e, certamente, o único Deus da vida deles. Esta dependência total de Deus é a espiritualidade deles.

3. É também a este Deus que eles gritam por justiça. Em muitas culturas asiáticas existe uma manifestação divina (muitas vezes de forma feminina) que se preocupa com a retribuição ou a restituição já aqui na terra, em vez de em algum estado pós-morte da existência.

4. Sua aproximação “terceiro-mundista” a Deus e à religião, porém, não é secular, mas cósmica. Esta diferença é crucial. O secular é o mundo não-sagrado ou a-religioso, viciado pelo ciclo de avidez e consumismo; o cósmico é uma mistura do sagrado, do feminino e do terreno, tornando esse ciclo vicioso fisicamente impossível, exceto quando e onde o processo da secularização (trazido pela tecnocracia capitalista) entra nesse mundo.

5. Na espiritualidade cósmica dos pobres, mulheres muitas vezes encontram algum espaço para expressar, ao menos simbolicamente, seu estado de opressão. Em contraste, as religiões metacósmicas (incluindo o cristianismo) estão inseparavelmente entrincheiradas no patriarcalismo.

6. A consciência constante de necessidades terrenas e a fé em várias forças cósmicas que determinam a sua vida diária tornam sua espiritualidade ecológica. O envolvimento das classes oprimidas de mulheres em movimentos

---

<sup>1</sup> Nota do Tradutor (N. do T.): arroz e caril – a comida básica como se fosse “arroz e feijão”.



ecológicos (por exemplo, o “movimento chipko” na Índia) é, portanto, uma característica distintiva do feminismo em certas partes da Ásia.

7. O idioma mais poderoso da comunicação em sua tradição religiosa é a narrativa. A libertação humana, que constitui a sua única religião, é a narrativa de um Deus no meio do seu povo. O mundo é o teatro sagrado. A epopéia, a narrativa e o drama são meios muito sagrados para as massas.

Estes ingredientes da religiosidade cósmica dos pobres entraram, de uma forma ou outra, no mundo teológico dos cristãos da Ásia, especialmente entre teólogos da libertação e feministas (daí a nossa segunda preocupação que determina nossa teologia de religiões).

### **3. O impulso de libertação na teologia de religiões**

Durante um tempo comprido, nós, os cristãos, temos dialogado de modo muito exclusivo com religiões metacósmicas (as assim chamadas formas superiores do hinduísmo, budismo, taoísmo, islã etc.), e temos tentado criar uma linguagem teológica para comunicar a nossa experiência comum do Absoluto. A religiosidade cósmica (isto é, religiões tribais e clânicas, bem como as formas populares de religiões cósmicas, por exemplo, o budismo popular, o hinduísmo popular, o cristianismo popular etc.), foi considerada como um estágio imaturo e infantil do desenvolvimento espiritual.

Esta abordagem resultou numa visão distorcida do etos religioso asiático. Um aspecto desta distorção é a subestimação do potencial libertador da religiosidade cósmica. Como argumentei em outros textos meus, muitas das grandes transformações sociais na Ásia aconteceram graças ao envolvimento de grupos tribais e outros, conhecidos por sua religiosidade cósmica. Sua atitude de “deste-mundo” bem como sua fé em um Deus de justiça, longe de ser um ópio (como pensam alguns marxistas asiáticos), têm sido muitas vezes um estímulo em situações revolucionárias, sempre que forem mobilizadas de maneira apropriada.

Hoje em dia estamos felizes ao observar que, na luta comum contra a pobreza e a destituição das massas, muitos adeptos de religiões metacósmicas (budistas, hinduístas, muçulmanos e cristãos) aprenderam a reinterpretar suas crenças conforme alguns dos elementos libertadores da religiosidade cósmica de seus co-crentes que pertencem às classes mais pobres. Dessa maneira, percebe-se uma re-interpretação das Sagradas Escrituras de religiões metacósmicas na linha de um impulso libertador, entre pessoas expoentes de várias “fés” que se envolveram com movimentos populares, por exemplo, Sulak Sivaraksha no budismo, Swami Agnivesh no hinduísmo, Ali Ascar Engineer no islã, para lembrar apenas de algumas.

Também o cristianismo começou a apropriar-se desta tendência,

não em seminários ou em casas de ordens religiosas, mas em Comunidades Humanas de Base, onde o magistério dos pobres é levado a sério. Por isso, não posso falar sobre o impulso de libertação que o cristianismo recebeu da religiosidade cósmica dos pobres, sem entrar na discussão do lugar social desta teologização: as Comunidades Humanas de Base.

#### **4. O papel das Comunidades Humanas de Base**

A Comunidade Humana de Base não é um grupo que se encontra para o diálogo interreligioso. Diálogo não é um objetivo em si mesmo. Tampouco há qualquer preocupação com a identidade religiosa de alguém, ou com a unicidade. A origem, o desenvolvimento e a culminação das atividades da Comunidade Humana de Base é, idealmente, a libertação total das não-pessoas e dos não-povos. É dentro do processo desta prática libertadora contínua que cada membro de uma Comunidade Humana de Base descobre a unicidade da religião dele ou dela. Minha identidade religiosa não é algo que eu busco e encontro por meio da discussão acadêmica; é algo que outras pessoas de fé me concedem. É no processo de nomear e reconhecer tanto pecado como libertação, da maneira como são experimentados e realizados por nós na Comunidade Humana de Base, que adquirimos mutuamente as nossas respectivas unicidades religiosas.

Eu gostaria de contar um exemplo concreto de algo que experimentei várias vezes. Durante um seminário que conduzi em julho de 1989 para membros budistas, hinduístas, cristãos e marxistas de uma Comunidade Humana de Base (isto é, a Irmandade de Operários Cristãos), fui envolvido num intercâmbio muito animado com um dos participantes de proveniência budista-marxista. Foi Sarath Mallika, que nove meses depois morreu como mártir pela mão de um extremista cingalês<sup>2</sup>. Estávamos discutindo o impulso de libertação das Escrituras de diferentes religiões.

As intervenções de Sarath estavam centradas no que ele pensava ser singular no cristianismo bíblico. Ele reconhecia que a literatura racionalista que leu quando era moço o fez considerar a Bíblia como um conto de fadas. Mas ele descobriu que, na luta comum e nas reflexões comuns que cada um tinha sobre a literatura religiosa do outro, e na partilha que tivemos durante o seminário, o conceito de “Deus” que motiva cristãos para atividades libertadoras é radicalmente diferente do conceito de Deus que, conforme as Escrituras em páli, o Buda rejeitou como absurdo e quimérico. Como marxista vindo de um ambiente budista, ele não podia aceitar a idéia de Deus, mas ele confessou: “Se eu jamais tiver que acreditar em um Deus, este é o único em que vale acreditar”. Eu respondi: “Acreditar em qualquer outro deus, como faz a maioria dos cristãos, é idolatria.” Mas o que é particular no teísmo cristão? “É a primeira vez que ouvi falar de

---

2 N. do T: cf. a explicação dos grupos étnicos na introdução.

um Deus *que fez uma aliança de defesa com os oprimidos*", ele declarou. E os participantes cristãos se deram conta que aquilo que é particular em sua religião é aquele Jesus *que é essa aliança!* Além disso, percebemos que nós cristãos tendemos, infelizmente, a atribuir um peso duplo aos aspectos institucionais de outras religiões na Ásia e, dessa maneira, competir com elas, em vez de pregar e praticar aquilo que é a nossa única missão!

Na discussão que seguia ficou evidente para os membros cristãos que, se eles não confessam Jesus como a aliança de Deus com as não-pessoas na terra, "não haverá vida eterna neles!" Assim, este ativista budista-marxista e mártir, que trabalhou incansavelmente em favor dos operários de uma fábrica de açúcar e que aprendeu dos "pequenos" da terra a língua de libertação deles, era eminentemente capaz de captar a essência libertadora que o Evangelho tem para todos nós.

Resumindo: nas Comunidades Humanas de Bases, os cristãos recebem a sua identidade e são levados a descobrir o que é singular acerca de Jesus, pelos *não-cristãos*, e isso também no contexto de uma *preocupação comum com a libertação*.

Esta descoberta foi uma experiência recorrente em muitos encontros com muitos grupos semelhantes, de modo que se pode começar a perceber por que uma teologia asiática de libertação proclama Deus como o Único que é alcançado somente através da mediação dos pobres (majoritariamente) não-cristãos, e igualmente por que proclama que Jesus é esta mediação. Semelhante "querigma" não entra em confronto com outras religiões e não compete com elas. Mas entra em confronto com a catequese oficial da Igreja.

## **5. A espiritualidade comum e a brecha na credibilidade**

No entanto, para que os cristãos possam viver plenamente sua unicidade e sejam reconhecidos como cristãos, existe uma *conditio sine qua non*: sua *credibilidade*. E isto depende da questão de até que ponto os cristãos se juntam com crentes de outras religiões naquilo que é o único denominador comum entre religiões, quer dizer, o espírito de não-avidez, ou a renúncia ao Mamom, o que, em termos teísticos, significa uma confiança total em Deus; é a pobreza evangélica, proclamada no Sermão da Montanha como constitutiva do discipulado. É a espiritualidade fundamental do Reino de Deus que também é a espiritualidade de Jesus que, exatamente naquele relato, pode ser aceita na maioria das culturas asiáticas, se ele apenas aparecer assim na crença e conduta dos seus seguidores asiáticos!

Contudo, a tão desejada credibilidade cristã está ameaçada por cada forma de servilismo financeiro e ideológico das bases de poderes eclesiástico-européias. A maioria das Igrejas asiáticas acha, conseqüentemente, que é difícil exercer sua dupla função de evangelizar: (1) ex-

permentar solidariedade com não-cristãos por meio do testemunho da *espiritualidade comum a todas as religiões* (isto é, praticando as bem-aventuranças); (2) revelar a *unicidade cristã* delas (isto é, proclamar Jesus como a nova aliança, reunindo os pobres contra os principados e poderes de Mamom que criam pobreza e opressão).

Em vez disso, as Igrejas se refugiam num tipo de unicidade mais conveniente que elas proclamam nos termos do modelo teândrico (Deus-Homem-Salvador). Isto não faz sentido em muitas das nossas culturas onde frequentemente se evoca a imagem de uma das muitas forças cósmicas, em vez da imagem de um Criador-Redentor Absoluto e Pessoal. Além disso, o modelo, cuja tradução para algumas línguas asiáticas é completamente impossível, também sofre de uma ontologia diante da qual a soteriologia (preocupação com a libertação) desvanece, tornando-se insignificante.

Mas a aspiração dos pobres por um libertador – um Deus *desta* vida, um Deus de *justiça* e um Deus que pode transformar esta terra num jardim de delícias, como originalmente foi projetada – tão claramente expressada em sua religiosidade cósmica, é rejeitada como um sonho fútil por alguns adeptos de religiões metacósmicas que propõem, em seu lugar, uma outra espécie de “mundo futuro” que coincide com alguma espécie de um “Absoluto a-cósmico”.

Qual destes dois é utópico? Quanto ao diálogo interreligioso aceito dentro do conjunto eclesiástico, a gente se pergunta se ele repercute *também* na religiosidade cósmica dos pobres ou *somente* na espiritualidade meta-cósmica das elites. Será que os *ashrams*<sup>3</sup> cristãos não estão também culpados desta unilateralidade? Afinal, será que a organização eclesial, em termos de sua caridade organizada, não acha mais conveniente ganhar o controle sobre os pobres do que se unir a eles em sua luta por emancipação? Estas são as perguntas levantadas nas Comunidades Humanas de Base.

Mas algumas Comunidades Humanas de Base funcionam também como organizações não-governamentais (com ajuda ocidental) e, assim, falham em testemunhar a espiritualidade comum (pobreza por opção), de modo que sua luta junto aos pobres corre o risco de ser ineficaz em sua proclamação daquilo que é singular para a sua religião: que Jesus é Boa Nova no sentido de ele ser a resposta irrevogável de YHWH também ao grito dos pobres (majoritariamente não-cristãos) da Ásia.

3 N. do T.: *ashram* (“lugar de esforço” – sânscrito) na antiga Índia era um eremitério hindu onde os sábios viviam em paz e tranquilidade no meio da natureza. Tradicionalmente, os *ashrams* situavam-se afastados de habitações, em florestas ou regiões montanhosas, no meio de amenos ambientes naturais propícios à instrução espiritual e à meditação. Hoje, o termo *ashram* é normalmente usado para designar uma comunidade formada intencionalmente com o intuito de promover a evolução espiritual de seus membros, frequentemente orientada por um místico ou líder religioso. *Ashrams* podem ser também comunidades interreligiosas.

Onde for que os membros cristãos de Comunidades Humanas de Base se unem com os pobres em sua dependência total de Deus (pobreza por opção como espiritualidade comum) e, assim, se qualificam para proclamar a nova aliança entre Deus e os pobres (unicidade cristã), ali Jesus se destaca convincentemente como a história de Deus nas vidas dos parceiros da aliança (os pobres da Ásia), em vez de aparecer como combinação sutil de naturezas e pessoas.

Como Marinus de Jonge admitiu no epílogo de sua brilhante obra *Early Christian Responses to Jesus*<sup>4</sup>, o modo caracteristicamente cristão de comunicar Jesus a outros continua sendo por meio do drama, da narrativa, do poema. Este é o idioma da religiosidade cósmica. A história da aliança de Deus com os pobres, de embarcar na tarefa comum de transformar este mundo em um novo céu e uma nova terra, onde Deus e os pobres estão sonhando juntos, é uma história que os asiáticos jamais se recusarão a ouvir; e esta é a história que os cristãos temem de contar. E ainda assim, esta história é Jesus.

## 6. As novas categorias

Agora, alguém poderia perguntar com razão: onde se encaixam aqui exclusivismo, inclusivismo e pluralismo? Se categorias realmente forem necessárias, neste novo paradigma, minha sugestão são as três seguintes: sincretismo, síntese e simbiose.

*Sincretismo* é uma mistura aleatória de religiões: algo como um coquetel que muda o sabor de cada ingrediente sob a influência do outro. Isso não existe verdadeiramente entre os pobres, apenas é lhes atribuído por “observadores” (alguns teólogos e alguns sociólogos). *Síntese* é a criação de um *tertium quid* (algo terceiro) a partir de duas ou mais religiões que destrói a identidade de cada religião-componente. Esta categoria, naturalmente, é uma idiosincrasia pessoal de certos indivíduos ou grupos de indivíduos.

O que acontece nas Comunidades Humanas de Base é uma verdadeira *simbiose* de religiões. Cada religião, desafiada pela aproximação única de outra religião à aspiração libertadora dos pobres, especialmente às sete características de sua religiosidade cósmica mencionadas acima, descobre-se e renomeia-se em sua especificidade, em resposta às outras aproximações. O que descrevi como unicidade cristã na experiência da Comunidade Humana de Base reflete tanto o processo como o produto de uma simbiose. Indica a conversão de pessoas à herança comum de todas as religiões (beatitudes), e também uma conversão à especificidade de sua própria religião, desafiada por crentes de outras religiões. Se quiser, pode chamar isto de diálogo interreligioso.

4 Este é o subtítulo de seu livro *Christology in Context* (Philadelphia: Westminster, 1988).

Páginas 22 -112 indisponíveis na versão digital

Obs. A ascensão em três etapas desde a *moralidade* até a *espiritualidade ascética*, chegando ao clímax na *perfeição mística* (ou contemplação infundida) é alheia à visão bíblica e reflete uma linguagem helenística posterior.

(2) O processo de tornar-se uma COMUNIDADE PASCOAL composta dos discípulos de Cristo (= Igreja como *Koinonía*).

aprendizagem (*insight*) mental.

Obs. "Misticismo" não implica necessariamente teísmo. Existe também um misticismo não teístico.

(2) Um processo de tornar-se PESSOAS (*ariya puggala; arahants*) NOBRES (nirvânicas) que formam uma COMUNIDADE DE DISCÍPULOS NOBRES (*ariya-sāvaka-sangha*).

## 10. Os símbolos populares

Jesus Cristo exaltado na Árvore do Amor.

Gautama, o Buda, iluminado sob a Árvore da Sabedoria.

### As dimensões cósmica e metacósmica de uma religião

A expressão "cósmico" (do grego *kosmos*) significa pertença a este sistema de mundo. Escolhi esse termo em vez de "secular", usado mais amplamente (do latim *saeculum* que significa também "mundo"), porque, na literatura Ocidental, esse último freqüentemente conota o que não é sagrado ou não religioso. Mas a palavra *lokiya* ou *laukika*, na literatura índica, não carrega a conotação de dessacralização própria da palavra "secular" em seu uso corrente Ocidental. Ela aponta um mundanismo sagrado que considera a eco-espiritualidade da maioria das religiões asiáticas.

A palavra *metacósmico* significa *lokottara* ou "além (*meta-*) do mundo". Por essa razão, não deve ser confundida com *acósmico* (não mundano ou do outro mundo). É o Mundo levado ao seu destino "além" de si mesmo, um 'além' que já está no seu interior, já que transcendência ("o além") e imanência ("o interior") se implicam mutuamente como co-incidentes correlativos.

Todas as maiores religiões têm postulado um horizonte metacósmico (não "acósmico") como o Meta final que garante e/ou constitui a libertação integral do ser humano (e do cosmos). Nas religiões *agapéticas*, quer dizer, nas religiões onde predomina a linguagem de amor, temos *YHWH* como o horizonte metacósmico no judaísmo, [*Reino de*] *Deus/Abba* no cristianismo e *Allah* no islã. Nas soteriologias *gnósticas*, quer dizer, em Sendas de Libertação explicitadas predominantemente nas linguagens de conhecimento, temos *Brahman-Atman* no hinduísmo vedântico, *Nirvāṇa* no budismo e jainismo e *Tao* no taoísmo.

Muitas religiões tribais e clânicas têm uma religiosidade cósmica marcada por uma crença em *Forças Cósmicas* tais como, por exemplo,

os *devas* na Índia e no Sri Lanka, *naths* na Birmânia, *phis* na Tailândia, no Laos e no Camboja, *bons* no Tibete, *ancestrais* no confucionismo, que é predominante em culturas sínicas, e *kamis* no xintoísmo japonês. O confucionismo e o xintoísmo representam expressões de religiosidade cósmica altamente refinadas e elevadas.

Devemos notar que a maioria das soteriologias cósmicas tem-se “inculturado” na Ásia, espalhando suas raízes em uma determinada religiosidade cósmica. Assim, a crença em *devas* é parte do “budismo popular”. Certamente, o Buda admitia a crença nos deuses como forças cósmicas (capazes de ajudar ou prejudicar seres humanos em suas necessidades diárias), mas negou-lhes qualquer poder soteriológico sobre pessoas humanas; ele colocou o Nirvana acima da esfera do Mundo Brahma. Assim é compreensível que, em formas asiáticas do budismo, essas forças cósmicas de culturas pré-budistas (cf. a lista oferecida acima) foram subordinadas, na maioria dos países budistas, ao objetivo metacósmico do budismo. Os budistas não confundem os dois níveis.

Podemos observar algo semelhante em relação ao islã na Indonésia e ao cristianismo (especialmente catolicismo) em muitas regiões da Ásia, especialmente nas Filipinas.<sup>1</sup>

## **6. Algumas indicações para estudantes que comparam o budismo e o cristianismo**

Quem quiser estudar academicamente sua própria religião e, ainda mais importante, a de outros, deveria lembrar (a) os três momentos de uma religião (experiência primordial, memória e interpretação), (b) a linguagem dominante de cada religião (gnóstica e agapéica), bem como (c) os dois níveis ou tipos de religiosidade (cósmica e metacósmica). Caso contrário podem ocorrer comparações desrespeitosas que minam a qualidade e a seriedade do estudo, como ilustram os exemplos que seguem.

### **Os três momentos de uma religião**

Por exemplo, seria errado equiparar a teologia aristotélico-tomística da Idade Média com o cristianismo bíblico. A primeira é apenas uma *interpretação pós-bíblica*, como são todas as teologias. Tratá-la como “cristianismo Ocidental”, como se faz freqüentemente, é também errado, porque foi sustentada apenas durante alguns séculos e, além disso, apenas por *uma* igreja Ocidental (a Igreja Católica Romana). Até nessa igreja está sendo substituída hoje por *outras teologias*. Essa tendência de comparar o budismo no seu primeiro ou segundo momento de desenvolvimento com um cristia-

178 Cf. meu livro *Love Meets Wisdom*, no qual isso é discutido detalhadamente em vários capítulos, especialmente no cap. 10.



nismo no terceiro nível (quer dizer, da interpretação) tem sido detectada em muitas obras que empreendem uma avaliação budista do cristianismo, com uma crítica adversa ao último. Vice-versa, a tese de que o Nirvana do Buda é uma versão disfarçada do Átmã (hinduísmo) brâmane vedântico (uma tese baseada na interpretação antiidealista do Nirvana como “existente” em certas escolas “realistas” do budismo pós-canônico escolástico) é semelhantermente um resultado de comparar o nível primordial do pensamento vedântico com o nível interpretativo posterior do budismo escolástico. Semelhantes erros no estudo comparativo da religião não são raros por causa da falha em reconhecer os três momentos de uma religião.

### **As duas linguagens**

Semelhantermente, ao comparar a função de “amor” ou “sabedoria” no budismo e no cristianismo, devemos situá-los cuidadosamente no contexto da linguagem dominante (a gnóstica ou a agapéica) de cada religião. Senão, poderíamos representar ambas as religiões de forma errada. Assim, quando alguém compara a literatura sapiencial da Bíblia, como o Livro dos Provérbios, com um texto do Tripitaka, como a Dhammapada, pode facilmente fazer equações superficiais se não levar em consideração a diferença da linguagem. As Escrituras hebraicas transformaram a noção da sabedoria no âmbito de uma estrutura agapéica. Já mencionamos que noções como *fé* na Bíblia e *saddhā* no Tripitaka diferem uma da outra e como *bhakti* contrasta com a noção bíblica de *amor* que essencialmente implica um serviço feito mediante um *poder criativo e ressuscitador* no contexto de *justiça* para com o próximo. A falha em não respeitar as diferenças paradigmáticas resulta em comparações superficiais e até críticas injustas.

### **Os dois tipos de religiosidade**

Antes de comparar várias práticas religiosas devemos separar cuidadosamente o nível cósmico do metacósmico. Por exemplo, *bali*, *to-vil* e outros rituais do budismo popular (o terceiro nível, de interpretação popular) e a Eucaristia ou outros Sacramentos do cristianismo tradicional (segundo nível, ou seja, Memória) não pertencem à mesma ordem. Os primeiros pertencem ao terceiro nível (uma interpretação cultural arraigada na religiosidade cósmica pré-budista), enquanto os últimos se classificam no segundo nível (memória coletiva). Qualquer comparação entre eles sem situá-los no seu nível de religiosidade resultaria numa construção errada de ambas as religiões.

Outro erro comum é a interpretação da noção cristã de “céu” como um homólogo de *brahmaloka* no budismo canônico ou de *paraloka* no budismo popular. O último pertence à esfera cósmica, enquanto o “céu” cristão é a “transformação metacósmica do cosmos”, por assim dizer, já que o NT não fala de *um outro* mundo como tal, mas espera uma nova época

(marcada pela ressurreição) deste mesmo universo. A palavra hebraica *'olam* contém tanto a noção de “mundo” (*kosmos*) como de “época” (*aion*).

Outra armadilha é uma confusão entre paradigmas ou estruturas de várias religiões, mencionada logo no começo destas observações, como, por exemplo, a aplicação da crítica budista do teísmo brâmane para a fé cristã em Deus. Assim, tende-se a ignorar o fato de que o YHWH das Escrituras hebraicas não pode ser igualado com o *Atman* Brâmane das *Upanisadas* ou com o deus Brahma nas Escrituras budistas. Estas noções são marcadas por sua origem em paradigmas radicalmente diferentes de experiências religiosas. Semelhantemente, a inabilidade de captar o sentido bem distinto do termo bíblico *dabar* (“palavra” como um desejo executivo a ser realizado, ao contrário da palavra grega *logos* que é uma idéia divina ou razão a ser expressa e contemplada) tem levado algumas pessoas a fazer equações fáceis entre a função da Palavra de Deus no cristianismo e a função de *vac* na religião brâmane, que são homólogos e não equivalentes. Qualquer comparação dessas noções deve respeitar os contextos divergentes de suas origens.

Semelhantemente, budistas deveriam notar que aquilo que textos budistas dizem sobre o bramanismo deveria ser comparado sempre com aquilo que os próprios textos brâmanes dizem sobre isso. Este princípio de verificação está completamente de acordo com o espírito da própria metodologia do Buda. Cristãos, por seu lado, deveriam ser cautelosos com as referências do Novo Testamento a judeus e ao judaísmo. A pesquisa moderna tem progredido na crítica textual (e literária, redacional, histórica etc.), cujo conhecimento nos permitiria evitar a tendência inconsciente de *caricaturar os outros*. Por exemplo, um estudante de “estudos comparativos de religiões” não deveria repetir clichês propagados por aqueles que ignoram a religião de outros.

Por exemplo:

“O budismo é um sistema pessimista que trata o mundo como um lugar mau do qual se deve fugir”;

“Os ensinamentos nas Escrituras judaico-cristãs são responsáveis pelo eco-desastre de hoje”;

“YHWH é um deus tribal a quem, mais tarde, foi atribuído um status universal”;

“O budismo oferece em sua soteriologia muito pouca chance para seus leigos”.

Note também que fazer uma avaliação cristã do budismo mostra que a gente trabalha com uma teologia cristã da religião e não com o estudo comparativo da religião! Semelhantemente, se você está fazendo uma crítica budista do cristianismo, você está escrevendo uma *apologia*

budista, não uma obra de estudo comparativo da religião. O estudo comparativo da religião não deveria ser pervertido em uma vertente acadêmica do proselitismo. A sua obrigação não é demonstrar a *superioridade* de um sistema sobre um outro, mas explicitar a *especificidade* de cada um deles, identificando os pontos de *convergência* e enunciando claramente os pontos de *dessemelhança*.

No estudo comparativo de religiões não há lugar para uma *crítica* direta a *religiões*. E, ainda assim, deve-se admitir que cada comparação esconde uma semente de crítica. Uma exposição mútua de religiões, caso normal de cada estudo comparativo, convida invariavelmente a um parecer sobre qual é mais razoável, mais conducente. No momento em que começamos a responder essas questões, expressando nossos acordos e desacordos, o que também é um exercício legítimo, damos um passo fora da disciplina do estudo comparativo de religiões. Pois cada crítica envolve um *criterion* de julgamento que pode ser derivado de uma outra disciplina, originando, por exemplo, a *filosofia* da religião, a *ciência* da religião, a *sociologia* da religião e assim por diante.

Existem duas categorias de pessoas que empreendem estudos comparativos por motivos que são diferentes dos puramente acadêmicos: o investigador e o apologista. O primeiro está numa caminhada pessoal em busca da libertação e na procura dos meios mais satisfatórios para alcançá-la. O segundo está desejoso de coletar argumentos para comprovar a excelência de sua própria religião.

Os estudantes do “estudo comparativo de religiões”, por outro lado, têm um objetivo diferente. Por mais que sejam convencidos de sua própria fé, eles devem, contudo, desenvolver uma atitude reverencial diante de todas as outras religiões e convicções. Aqui, pessoas convertidas de uma fé para outra devem ser mais cuidadosas. Poderiam tentar justificar sua conversão tornando-se exageradamente defensivas quanto à sua nova religião e exageradamente críticas quanto àquela que abandonaram. (Hoje em dia observamos isso em muitos budistas que se converteram para as seitas fundamentalistas cristãs, assim como em cristãos que abraçaram o budismo, mas que levam sua agressividade evangelística anterior para dentro das práticas de sua nova fé.) O “estudo comparativo de religiões” é para pessoas intelectualmente disciplinadas e emocionalmente maduras. Aquelas que não têm esta dupla qualificação podem adquiri-la fazendo estudos comparativos de religiões!

Finalmente, o “estudo comparativo de religiões” é mais bem realizado por pessoas que estão profundamente familiarizadas com as fontes primárias (em suas linguagens originais) das religiões que querem com-

parar. Semelhantes fontes constituem o segundo momento no desenvolvimento de uma religião (memória coletiva) que serve de próximo passo para o primeiro momento (a experiência primordial). Muitas pessoas estão longe de conhecer sua própria religião profundamente dessa forma, e a gente se pergunta como podem dominar uma outra sem muitos anos de estudos. Estas observações sobre o cristianismo, que aqui estou oferecendo, podem ser uma grande ajuda, mas não qualificarão alguém para ser um perito em “estudo comparativo de religiões”! Um estudo longo e profundo da *outra* religião e uma fundamentação profunda em *sua* própria são os pré-requisitos ideais para esta nobre aventura.



## Bibliografia

- AMORE, Roy C. *Two Masters, One Message. The Life and Teachings of Gautama and Jesus*. Nashville: Abbingdon, 1978, 208p
- AVINERI, Shlomo. Marx's Vision of Future Society. In: *Dissent Magazine*, 2. Nova Iorque: Foundation for the Study of Independent Social Ideas, 1973, 323-331
- BARCLAY, William. *New Testament Words. Combining a New Testament Word-book and More New Testament Words*. Londres: SCM, 1964, 288p
- BODHI, Bhikkhu (org.). *The Vision of the Dhamma. The Buddhist Writings of Nyanaponika Thera*. Londres: Rider, 1986, 267p
- BUDDHASA BHIKKU INDAPAÑÑO. *Christianity and Buddhism*. Bangkok: Karn Pim Pranakorn, 1967, 123p (Synclaire Thompson Memorial Lecture, Fifth Series)
- CARPENTER, Joseph Estlin (ed.). *The Digha-nikaya, III*. Londres: Pali Text Society, 1976, 327p
- CHARDIN, Teilhard. *Letters to Leontine Zanta* (trad.: WALL, Bernard). Londres: Collins, 1969, 127p
- CH'EN, Kenneth Kuang Sheng. *Buddhism. The Light of Asia*. Woodbury: Barron, 1968, 297p
- DALAI LAMA. *The Good Heart. A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus* (org.: KIELY, Robert). Londres: Rider, 2000, 202p
- DAVID, Thomas W. Rhys (ed.). *Dialogues of the Buddha (Digha Nikaya), III*. Oxford: Pali Text Society, 1991, 274p
- DEMIÉVILLE, Paul. Le Bouddhisme et la guerre: Post-scriptum a L'histoire des moines guerriers du Japon, de G. Renondeau. In: *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1957, 347-385. Reimpressão em: IDEM. *Choix d'études bouddhiques (1929-1970)*. Leiden: Brill, 1973, 261-299
- DENZINGER, Heinrich J. D. *Enchiridion symbolorum*. Barcinone: Herder, 1973, 1811p
- DHARMASIRI, Gunapala. *A Buddhist Critique of the Christian Concept of God: a Critique of the Concept of God in Contemporary Christian Theology and Philosophy of Religion from de Point of View of Early Buddhism*. Colombo: Lake House Investments, 1974, 312p

- GILBERT, Rita. *Living with Art*. Nova Iorque: McGraw-Hill, 1995, 546p
- GOURGUES, Michel. Who is a Misogynist: Paul or Certain Corinthians? A Note on 1 Cor 14:33b-36. In: CARON, Gérald (org.) *Women Also Journeyed with Him: Feminist Perspectives on the Bible*. Colledgeville: Liturgical Press, 2000, 117-124
- GROSS, Rita M.; MUCK, Terry C. *Buddhists Talk about Jesus, Christians Talk about the Buddha*. Londres: Continuum, 1999, 153p
- HARRIS, Elizabeth. Avatāra, Bodhisattva or Prophet: Meeting Jesus through the Eyes of Other Faiths. In: *Dialogue NS*, 28. Colombo (Sri Lanka): Ecumenical Institute for Study and Dialogue, 2001, 106-129
- HOORNAERT, Eduardo. *The Memory of the Christian People*. Maryknoll: Orbis Books, 1988, 304p (original brasileiro: *A memória do povo cristão: uma história da Igreja nos três primeiros séculos*. Petrópolis: Vozes, 1986, 263p)
- HORNER, Isaline Blew (ed.). *The Book of Discipline (Vinaya Pitaka)*. Londres: Pali Text Society, 1989, vários volumes
- HORNER, Isaline Blew (ed.). *Milinda's Questions, 1*. Londres: Pali Text Society, 1990, 324p
- JOHN PAUL II (Papa João Paulo II; org.: MESSORI, Vittoria). *Crossing the Threshold of Hope*. Londres: Jonathan Cape, 1994, 244p
- KRETSEK, Bryan de. *Man in Buddhism and Christianity. The Religious Quest of India*. Calcutá: YMCA, 1954, 141p
- KWOK, Pui-Lan. *Discovering the Bible in the Non-Biblical World*. Maryknoll: Orbis Books, 1995, 136p (Bible and Liberation series)
- LAMOTTE, Etienne. Assessment of Textual Interpretation in Buddhism. In: LOPEZ, Donald Sewell (org.). *Buddhist Hermeneutics*. Nova Delhi: Motilal Banarsidass, 1988, 11-27.
- LECLERCQ, Jean. *Regards monastiques sur le Christ au moyen âge*. Paris: Desclée, 1993, 251p
- MERTON, Thomas. The Time of the End is the Time of No Room. In: McDONNELL, Thomas P. (org.). *A Thomas Merton Reader*. Doubleday: Image Books, edição revisada 1974, 528p
- MOLTMANN, Jürgen. *Theology of Hope*. Londres: SCM Press, 1967, 342p (edição brasileira: *Teologia da Esperança*. Petrópolis: Vozes, 1971)
- NORMAN, Harry Campbell (ed.). *Dhammapadathathaka I*. Londres: Pali Text Society, 1970
- OLIVELLE, Patrick. *Samnyasa Upanisads. Hindu Lectures on Ascetism and Renunciation*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1992, 320p
- OVERMYER, Daniel L. Folk Buddhist Religion: Creation and escatology in Medieval China. In: *History of Religion*, 12,1. Chicago: University of Chicago, 1972, 42-70
- PANIKKAR, Raimundo. *The unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany*. Londres: Darton, 1964, 195p

- PANIKKAR, Raimundo. *El silencio del Buddha. Una Introducción al ateísmo religioso*. Madri: Siruela, 1996, 423p (espanhol no original)
- PESCE, Mauro (com DESTRO, Adriana). La remissione dei peccati nell'escatologia di Gesu. In: *Annali della Storia dell'Egesi*, 16,1. Bologna: EDB, 1999, 45-76
- PIERIS, Aloysius. *Love Meets Wisdom*. Maryknoll: Orbis Books, 1988, 161p
- PIERIS, Aloysius. *An Asian Theology of Liberation*. Maryknoll: Orbis Books, 1988, 144p (Faith meets Faith series)
- PIERIS, Aloysius. Faith Communities and Communalism. In: AROKIASAMY, Soosai (org.). *Responding to Communalism. The Task of Religions and Theology*. Ananda: Gujarat Sahitya Prakash, 1991, 45ss. Revisado e reimpresso como: Faith Communities and Communalism: the Role of Religion and Ideology. In: *Dialogue NS*, 24. Colombo (Sri Lanka): Ecumenical Institute for Study and Dialogue, 2002, 111-131
- PIERIS, Aloysius. Interreligious Dialogue and Theology of Religions: An Asian Paradigm. In: *Horizons*, 20/1. Villanova: College Theology Society, 1993, 106-114
- PIERIS, Aloysius (org.) *Dialogue NS*, 22. Colombo (Sri Lanka): Ecumenical Institute for Study and Dialogue, 1995
- PIERIS, Aloysius. *Fire and Water. Basic Issues in Asian Buddhism and Christianity*. Maryknoll: Orbis Books, 1996, 210p (tradução espanhola: *Liberación, inculturación, diálogo religioso: un nuevo paradigma desde Asia*. Estella: Verbo Divino, 2001, 368p)
- PIERIS, Aloysius. The Mahapurisa Ideal and the Principle of Dual Authority. In: *Dialogue NS*, 23. Colombo (Sri Lanka): Ecumenical Institute for Study and Dialogue, 1996
- PIERIS, Aloysius. *God's Reign for God's Poor: A Return to the Jesus Formula. A Critical Evaluation of Contemporary Reformulations of the Mission Manifesto in Roman Catholic Theology and in Recent Jesuit Documents*. Kelaniya: Tulana Research Centre, 1998, 90p
- PIERIS, Aloysius. Christ Beyond Dogma: Doing Christology in the Context of the Religions and the Poor. In: *Logos* 39,3. Colombo (Sri Lanka): Centre for Society and Religion, 2000, 1-90
- PIERIS, Aloysius. Forgiveness: Daringly Human Achievement. In: *Dialogue NS*, 29. Colombo (Sri Lanka): Ecumenical Institute for Study and Dialogue, 2002, i-iii
- PIERIS, Aloysius. *Studies in the Philosophy and the Literature of Pali Ābhidhammika Buddhism*. Colombo (Sri Lanka): Ecumenical Institute for Study and Dialogue, 2002, 227
- SARKISYANZ, Emanuel. *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*. Haia: Nijhoff, 1965, 248p
- SCHMIDT, Joseph. Verbete "Resurrection of the Body". In: RAHNER, Karl etc. (org.). *Sacramentum Mundi. An encyclopedia of theology*, 3. Londres: Burns & Oats, 1970

- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*. Nova Iorque: Crossroad, 1993, 372p (tradução brasileira: Discipulado de iguais. Uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação. Petrópolis: Vozes, 1995, 404p)
- SILVA, Lynn A. de. *Reincarnation in Buddhist and Christian Thought*. Colombo (Sri Lanka): Christian Literature Society of Ceylon, 1968, 176p
- SILVA, Lynn A. de. *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity*. Colombo (Sri Lanka): Centre for Society and Religion, 1975, 159p
- SILVA, Lynn A. de. (resposta a Dharmasiri). In: *Dialogue NS*, 2/3. Colombo (Sri Lanka): Ecumenical Institute for Study and Dialogue, 1975.
- SOARES-PRABHU, George M. Class in the Bible: The Biblical Poor, a Social Class? In: *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, 49. Nova Delhi: Vidyajyoti, 1985, 320-346
- SOARES-PRABHU, George M. Two Mission Commands: An Interpretation of Matthew 28:16-20 in the Light of a Buddhist Text. In: *Biblical Interpretation*, 2/3. Leiden: Brill, 1994, 264-282
- SWARIS, Nalin. *The Buddha's Way to Human Liberation: A Socio-Historical Approach*. Colombo: Dehiwala, 1999, 441p
- SWARIS, Nalin. Democratic Impulses in Religion: A Buddhist Perspective. In: *Dialogue NS*, 27. Colombo (Sri Lanka): Ecumenical Institute for Study and Dialogue, 2000, 55-80
- TANNER, Norman. *Decrees of Ecumenical Councils, I*. Londres: Sheed & Ward, 1990, 742p
- THICH, Nhat Hanh. *Living Buddha, Living Christ*. Londres: Rider, 1995, 208p
- THICH, Nhat Hanh. *Going Home: Jesus and Buddha as Brothers*. Londres: Rider, 2000, 202p
- TILAKARATNE, Asanga. *Nirvana and Ineffability: A Study of the Buddhist Theory of Reality and Language*. Colombo (Sri Lanka): Postgraduate Institute of Pali and Buddhist Studies, University of Kelaniya, 1993, 169p
- TUTU, Desmond. *No Future Without Forgiveness*. Nova Iorque: Doubleday, 1999, 294p
- VEMPENEY, Ishanand. *Kṛṣṇa and Christ: In the Light of Some Fundamental Concepts and Themes of the Bhagavad Gīta and the New Testament*. Puna: Ishvani Kendra, 1988, 498p
- WINK, Walter. *The Powers, 1. Naming the Powers: the Language of Power in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1984, 181p
- WINK, Walter. *The Powers, 2. Unmasking the Powers: the Invisible Forces that Determine Human Existence*. Philadelphia: Fortress Press, 1986, 227p
- WINK, Walter. *The Powers, 3. Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*. Philadelphia: Fortress Press, 1992, 424p
- WOODWARD, Frank L. (ed.). *Dhammapalacarya: Udanatthakatha*. Londres: Pali Text Society, 1977, 517p



