

Refletindo Sobre a Pluralidade de Religiões*

Michael Pye**

Sinopse

O estudo acadêmico das religiões e o diálogo entre religiões ou as atividades "interreligiosas" (*interfaith*) não são, de modo algum, a mesma coisa. No entanto, eles compartilham uma percepção antes de tudo fundamental - isto é, de que as religiões são plurais em número. O artigo reflete sobre as tensões e relações entre as duas perspectivas tendo como base este pressuposto compartilhado. Ele também conclama para a reescrita da história do estudo comparado das religiões, levando em conta particularmente o pano de fundo político e ideológico.

Palavras-chave: Ciência(s) da Religião; Pluralismo Religioso; Diálogo Inter-Religioso; Religiões Comparadas.

* Este artigo consiste no texto completo de uma preleção de abertura para uma conferência organizada pelo Centro Interreligioso Internacional (*International Interfaith Centre*) no Westminster College, Oxford, Inglaterra, em 19 e 20 de abril de 1995. Uma versão mais curta do texto apareceu na revista *Encounter*, n. 14, de julho de 1996, p. 3-11 (publicada pelo *World Congress of Faiths*). (N. do T.: O texto original em inglês está publicado eletronicamente no *Marburg Journal of Religion*, v. 2, n. 1, May 1997, disponível em: <<<http://www.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/mjr/oxford.html>>>. Acesso em: 16 jun. 2001.)

** Michael Pye é professor de Ciência da Religião (*Religionswissenschaft*) na Philipps-Universität de Marburg, RFA, em cátedra vinculada ao Departamento de Ciências Sociais e Filosofia. De agosto de 1995 a agosto de 2000 ele ocupou o cargo de presidente na Associação Internacional de História das Religiões (IAHR).

Abstract

The academic study of religions and dialogue between religions or “interfaith” activities are by no means the same thing. Yet they share one rather fundamental perception, namely that religions are plural in number. The article reflects on the tensions and relations between the two perspectives on the basis of this shared presupposition. It also calls for a rewriting of the history of the comparative study of religions, taking account in particular of the political and ideological background.

Key-words: Science of Religion; Religious Pluralism; Interfaith Dialogue; Comparative Religion

1 Tensões

O estudo acadêmico das religiões e a atividade de cultivar boas relações e diálogo entre religiões, ou credos, compartilham um pressuposto profundamente importante, isto é, o reconhecimento de que a cultura humana de fato conhece uma pluralidade de religiões. Daí o título final deste estudo: *Refletindo sobre a pluralidade das religiões*. Este reconhecimento profundamente assentado subjaz ao próprio estabelecimento do Centro Inter-Religioso Internacional (*International Interfaith Centre*) em Oxford, que busca correlacionar a atividade inter-religiosa com um programa de pesquisa e compartilhamento acadêmicos. No entanto, a questão colocada pela presente conferência é se estas duas atividades podem realmente caber juntas. O estudo da religião, levado a cabo de maneira acadêmica, realmente promove ou pode promover boas relações inter-religiosas? Ou ele somente desaponta as pessoas religiosas pelo distúrbio da base da sua fé, tendo portanto um efeito negativo sobre o diálogo positivo que elas poderiam de outro modo atingir se deixadas com seus próprios instrumentos?

Mesmo quando se reconhece a pluralidade *de facto* das religiões, há meios marcadamente divergentes de lidar com ela - todos os quais têm suas forças e fraquezas intelectuais e motivacionais. Os argumentos e a psicologia geralmente estão misturados. Avaliados negativamente, eles abrangem, por exemplo, desde um exclusivismo que é intelectualmente agudo mas essencialmente autoprotetor até um inclusivismo que

é indiscriminante, apadrinhador e em última análise autopromotor.

Avaliando positivamente, podemos notar relatos filosoficamente sofisticados de uma coerência subjacente entre as tradições religiosas. Mesmo aqueles que representam tais posições na sua função de “acadêmicos” normalmente chegaram a elas como resultado de importante experiência e observação pessoal, como no interessante caso de John Hick.¹

Também no veio positivo, podemos notar o espírito generoso que emana de um bom número de grupos religiosos que, entre suas demais atividades, insistem na promoção de relações positivas entre as religiões na sua pluralidade. Este espírito generoso deriva em muitos casos da visão ampla e livremente abrangente de líderes e fundadores religiosos tais como Guru Nanak, Sotaesan ou Niwano Nikkyo, ou da influência indireta de indivíduos particulares tais como Thomas Merton ou Masao Abe. Em ambos os casos, longas listas poderiam ser aduzidas aqui. Há de fato muitas coisas boas entre as pessoas humanas, especialmente quando elas estão abertas às perspectivas oferecidas pelas suas experiências religiosas. E é bom encontrar meios de celebrá-las de modos apropriados ao mundo radicalmente interdependente e unificado de hoje. Aquelas pessoas ativas nas atividades inter-religiosas tiveram aqui um importante papel.

Parece natural esperar que o estudo reflexivo da religião, conduzido “academicamente”, contribua do lado positivo deste desenvolvimento intercultural extremamente importante. Contudo, pode haver uma leve hesitação por parte de muitos, simplesmente por causa das questões inconvenientes que algumas vezes surgem e que poderiam ser consideradas como freio do progresso das relações inter-religiosas. Afinal de contas, tem havido uma longa história, pelo menos desde o período do Iluminismo europeu, de estudos reflexivos e mais ou menos críticos que criaram embaraços à religiosidade.

1 Como explicado em suas próprias palavras em *Disputed Questions*, London, 1993, p. 139ss. [Para referências bibliográficas completas deste e dos demais títulos citados, cf. as Referências Bibliográficas no final do artigo.]

Na forma mais simples, este embaraço ocorre no nível do fato histórico. Muitas afirmações feitas por pessoas religiosas contêm asserções sobre temas histórico-factuais que, numa pesquisa independente, se mostram não serem assim. Algumas das epístolas do apóstolo Paulo não foram escritas pelo apóstolo Paulo. O Evangelho Segundo São Mateus não foi escrito antes do Evangelho Segundo São Marcos, mas depois dele. Os textos “descobertos” pelo fundador mórmon Joseph Smith não foram escritos em egípcio. O sudário de Turim não traz a impressão da face do Jesus histórico. Os sutras do budismo *mahayana* não foram proclamados pelo Buda histórico, mas surgiram no mínimo uns quinhentos anos mais tarde. De fato é difícil encontrar uma religião na qual não haja afirmações sobre algum texto especial ou um objeto de reverência que acabem não sendo verdadeiras. Isto se aplica até mesmo ao zen-budismo, que reivindica não depender de modo algum de afirmações, mas cujos promotores constantemente mascateiam contos sobre Bodhidharma e Hui Neng que são historicamente sem valor.

Poder-se-ia argumentar que não importa se as pessoas religiosas gostam de apreciar crenças especiais que historiadores embotados sabem não serem factuais. Porém, podem surgir dificuldades quando especialistas em religião mergulham em atividades e empreendimentos religiosos, especialmente aqueles com uma dimensão inter-religiosa. Permitam-me aduzir um exemplo pessoal. Recentemente contribuí com um artigo chamado “O sutra do lótus e a essência de mahayana” para uma série de ampla abrangência chamada “Espiritualidade mundial, uma história enciclopédica da busca religiosa” (*World Spirituality, An Encyclopedic History of the Religious Quest*), cujo propósito, conforme os editores (Crossroad, New York), reside em “apresentar a sabedoria espiritual da raça humana em seu desenvolvimento histórico desde os tempos pré-históricos, através das grandes religiões, até o encontro de tradições no presente.” De fato, não se sabe aproximadamente nada sobre a “sabedoria espiritual” da raça humana em tempos pré-históricos. Somente podemos esperar que pelo menos alguns de nossos ancestrais distantes, dificilmente correlacionáveis hoje com gerações específicas, de fato encontraram alguma

sabedoria espiritual para lutar com os sofrimentos e perigos com os quais tinham de lutar. Meu próprio artigo (“O sutra do lótus e a essência de *mahayana*”) buscava revelar algo do significado do budismo *mahayana* primitivo nos termos do conceito dos editores sobre “espiritualidade”. Isto parecia uma tarefa viável e valiosa. Vocês se recordarão que miticamente se diz que o sutra do lótus, composto algumas centenas de anos após a morte de Buda, teria sido pregado por ele no Pico do Abutre, na Índia. No seu entusiasmo, os editores decidiram acompanhar o texto de uma fotografia aérea do Pico do Abutre e de um *close* da rocha em forma de abutre da qual ele toma o nome! Parece não lhes ter ocorrido que o próprio literalismo sugerido por estas fotografias compromete a integridade histórica da apresentação, e assim é detratora do seu significado. O argumento é que atividades coordenadas na exploração do significado das nossas tradições religiosas na verdade podem sofrer se a academicidade crítica não for levada a sério. Aqui a palavra “crítica” evidentemente não significa “crítica da religião como tal”, mas “criticamente alerta”.

É um lugar-comum que a história não é simplesmente uma coleção de fatos. Mais importante, ela é um modo, ou uma coleção de modos concorrentes, de ver e de interpretar o passado. Mas é possível ainda estar errado sobre os fatos. Pode-se considerar extremamente pouco polido referir-se a tais questões no contexto do diálogo inter-religioso. Mas pode o mundo do diálogo religioso se dar ao luxo de aceitar todas as afirmações religiosas de qualquer contexto pelo seu valor aparente? É a aceitação polida do auto-engano, ou do engano alheio, a melhor base para um empreendimento conjunto na busca pela verdade?

O estudo acadêmico da religião não é somente histórico. Ele também é comparativo e analítico. Neste sentido, ele inclui estudos morfológicos e tipológicos que surgem a partir de investigações fenomenológicas. Ele também inclui análises explanatórias de tipo sociológico ou psicológico. Todos estes estudos, não somente aqueles que são sociológicos ou psicológicos, provavelmente entrarão em algum ponto em conflito com a autocompreensão dos próprios fiéis. Este ponto necessita de maior elucidação.

A avaliação inicial de um sistema religioso feita por um estudante acadêmico (ou “científico”) da religião deveria normalmente ser despojada de controvérsia. O critério aqui é que ela deveria de fato estar afinada com a autocompreensão do fiel ou praticante. O reconhecimento da necessidade da aplicação deste critério nos estudos atuais é a herança valiosa da “escola fenomenológica”. Uma vez que a aplicação deste critério não é tão direta quanto poderia parecer, prefiro definir a tarefa inicial no estudo acadêmico da religião como a de “caracterização”. O procedimento tem fronteiras vagas, mas a intenção é ser fiel ao que o próprio sistema religioso considera como sendo seu tema, em seus próprios termos. Tal caracterização deve sempre estar relacionada, em princípio, a um conjunto identificável de fiéis. Ela pode não ser bem apropriada a um outro conjunto de fiéis, mesmo que aparentado. Para dizê-lo de outra forma, o trabalho de campo sempre tem lugar em um campo, o que requer definição.

Por exemplo, Nichiren Shoshu Soka Gakkai, dos anos sessenta, no Japão, era uma organização religiosa exclusivista que buscava novos membros através de técnicas de conversão forçada conhecidas como *shakubuku*. Esta caracterização (muito breve) não é uma crítica. Ela é “fenomenologicamente” correta em termos da autocompreensão dos membros no Japão da época. Em anos posteriores esta abordagem de conversão deu lugar a outros modos mais suaves de propagação, de forma que uma caracterização mais tardia tem de ser um pouco diferente. Disputas entre Soka Gakkai e Nichiren Shoshu levaram a uma separação entre eles, de forma que mais uma vez o campo se modificou. Fiéis de outros continentes fornecem ainda outro conjunto de dados, mesmo que aparentado.

Uma vez que o passo da caracterização foi dado, os fenômenos individuais precisam ser colocados em relação uns com os outros, isto é, histórica e comparativamente, e em muitos casos é neste ponto que a tensão com relação à autocompreensão dos fiéis começa a aparecer. As pessoas muitas vezes estão preparadas para crer em milagres no contexto da sua própria religião, enquanto que os consideram fraudulentos no contexto das outras. Mas o comparativista vai se interessar pela natureza da crença em milagres de forma igual nos dois

casos. Todo o espectro de abstrações usadas e que servem de ponte em religião comparada conduz a esta área difícil. Para dar apenas mais um outro exemplo, pessoas religiosas muitas vezes estão incertas sobre o caráter apropriado de se correlacionar diferentes exemplos de experiências religiosas intensas, algumas das quais são referidas como “místicas”. A abordagem comparativa poderia parecer ameaçar o *status* ou o valor relativo de alguma parte do seu próprio sistema religioso. Assim, apesar de o estágio “fenomenológico” da caracterização ser crucial, ele é rapidamente sucedido por análises posteriores que podem parecer controversas para pessoas religiosas.

A situação se agrava quando o ou a estudante ou analista entra na área de investigação sociológica ou psicológica. Aqui a expectativa é de que ele ou ela seja capaz de colocar os fenômenos religiosos em relação com outros fatores de uma forma explanatória. No entanto, os próprios fiéis religiosos normalmente mantêm suas próprias explicações religiosas com respeito à situação em que eles mesmos se encontram. Daí que um conflito de interesses é mais ou menos inevitável num estágio precoce. Por exemplo: enquanto que o sociólogo pode apontar para o impacto da tensão econômica sobre fusões de igrejas, os fiéis podem ver a reunião como uma apresentação prática da unidade do corpo de Cristo.

Na análise exploratória e reflexiva das religiões há ainda mais questões, as quais não envolvem necessariamente problemas de fatos históricos ou questões de análise comparativa, ou questões de explanação sociológica ou psicológica. O filósofo da religião estará antes interessado em questões de coerência em um sistema de fé, em questões de cognoscibilidade e, por fim, em questões de verdade. Nem todos os filósofos da religião acadêmicos se sentirão compelidos a concordar com todas as afirmações religiosas que requerem uma reivindicação de coerência e de verdade. De fato isto seria inaceitável a partir de fundamentos racionais pela simples razão de que a maioria das afirmações religiosas são mutuamente contraditórias. Os filósofos acadêmicos poderiam ser imediatamente descartados pelos partidos religiosos neste ponto. Enquanto que alguns dos melhores filósofos têm sido profundamente religiosos, há também vários meios religiosos conve-

nientes à marginalização de filósofos. O mais comum é sugerir que a verdade religiosa simplesmente está num plano mais elevado do que aquele do argumento racional. Mas isto por si mesmo resolve as questões de cognoscibilidade e de compatibilidade? Mesmo se os argumentos neste âmbito são suprimidos ou ignorados, eles não desaparecem de verdade.

No mundo de hoje há, além disso, um amplo espectro de questões éticas extremamente importantes que nos afetam a todos. De fato, esta é provavelmente a área mais urgente na qual líderes religiosos e até comunidades religiosas inteiras precisam compartilhar suas crenças subjacentes e suas avaliações correntes. Neste contexto, a pesquisa acadêmica relacionada ao tema pode também ter um papel significativo a desempenhar. É possível e provavelmente desejável para acadêmicos com um conhecimento profissional das religiões serem mediadores em diálogos de alto nível entre partidos religiosos. Tal mediação consiste em parte em serem intérpretes culturais. Deveria ela também consistir em fazer uma contribuição ao próprio estabelecimento da agenda e em propor novas diretivas éticas em nossa situação global em rápida transformação? Também aqui os acadêmicos provavelmente atalhem os posicionamentos tradicionais de autoridades religiosas particulares, particularmente onde estes são relativamente definidos, como no caso das principais autoridades islâmicas, da Igreja Católica Romana e do protestantismo evangélico.

Apesar de todas as oportunidades de tensão, eu gostaria de voltar ao fato de que o estudo acadêmico das religiões e o diálogo inter-religioso realmente compartilham um pressuposto importante, qual seja o simples reconhecimento do fato de que as religiões são mais do que uma em número. De forma suficientemente natural, aí então ocorre uma divergência. No caso do estudo acadêmico das religiões o reconhecimento desta pluralidade conduziu ao estudo reflexivo e criticamente alerta das religiões. No caso das relações inter-religiosas, o reconhecimento da pluralidade conduz ao lançamento de programas para lidar com ela religiosamente. Estas duas tendências freqüentemente se sobrepuseram mutuamente, fornecendo estímulo mútuo, assistência mútua e, tem de ser dito, em al-

guns casos confusão mútua. Mas de onde o pressuposto provém? Afinal, este simples reconhecimento não estava, e de fato ainda não está, sempre presente em todas as mentes.

Creio que é possível discernir linhas de longa duração na história geral das religiões que nos ajudam a clarificar a matriz tanto do estudo acadêmico das religiões, por todo o mundo, quanto das várias tentativas de estimular boas relações entre religiões que, ao menos superficialmente, são diferentes. Em particular, parece haver uma relação orgânica entre inovação religiosa, pluralismo religioso e reflexão detida sobre a religião. Para usar outra terminologia, há uma relação entre mudança religiosa (que envolve tanto inovação quanto decadência), encontro religioso e estudos religiosos!² Estes são assuntos de longo prazo, e sua história pode ser vista e contada de vários modos. Se o tempo permitisse, seria interessante traçar uma comparação detalhada entre a emergência da reflexão sobre a pluralidade da religião na Europa, por um lado, e nas principais culturas da Ásia, por outro. Aqui somente podem ser oferecidas sugestões das mais breves.

2 Ângulos Asiáticos

Permitam-me desenvolver o argumento expondo alguns pontos sobre o desenvolvimento da reflexão acerca do pluralismo religioso na Ásia, com referência especial à China e ao Japão. O conhecimento acadêmico contemporâneo no estudo da religião está atualmente muito ativo na maioria dos países asiáticos, mas não tenho a intenção de resenhá-lo aqui. Desejo, em lugar disso, apontar para alguns aspectos no desenvolvimento do pensamento sobre o pluralismo religioso que são anteriores à interação intelectual extensiva com o mundo ocidental. O desenvolvimento intelectual autônomo nesse aspecto é freqüentemente subestimado na Europa e na América.

2 N. do T.: *religious studies*, comumente traduzido também como “estudos de religião”, indicando o nome de uma disciplina acadêmica, será vertido neste artigo como “estudos religiosos”.

Em certo sentido, a reflexão sobre o pluralismo religioso começou com a emergência da diversidade religiosa na antiga Índia e na antiga China. O tempo permitirá aqui somente a mais breve referência à relação entre a emergência do budismo como uma religião “crítica”, o desenvolvimento da diversidade religiosa na Índia e o modo segundo o qual se tem lidado com a diversidade religiosa a partir da perspectiva do hinduísmo moderno.

Uma forma de ler a história do jainismo e do budismo é ver estas religiões como um desafio inovador ao bramanismo que existia no período da emergência delas. Por causa do estado das fontes, é mais fácil seguir os detalhes no que diz respeito ao budismo primitivo. Um dos aspectos importantes do impacto do jainismo e do budismo foi sua renúncia dos modelos normais da vida cotidiana tal como ela era prescrita pela religião em voga. Isto criou, de modo irreversível para a Índia, a possibilidade de distância intelectual em assuntos de religião.

Em termos da morfologia da religião, pode-se fazer uso aqui da distinção entre “religião primeva”, que prescreve e interpreta a vida de uma sociedade natural, e “religião crítica”, a qual é um assunto de decisão pessoal e está em certa tensão em relação à sociedade natural e à religião primeva. A religião crítica, explícita ou pelo menos implicitamente, critica a sociedade natural e a religião primeva. Isto, por sua vez, atrai uma contracrítica. Assim, a nova religião, o budismo, era considerada como um desafio ao bramanismo à medida que atraía jovens homens para longe da vida familiar num período em que eles tinham funções familiares a cumprir. Quanto ao pluralismo, é claro, a partir dos textos budistas primitivos, que existia uma relação mais ou menos polêmica entre o bramanismo de um lado e o jainismo e o budismo do outro. O reconhecimento desta diversidade era o resultado direto das inovações na vida religiosa que haviam ocorrido.

Quanto ao “hinduísmo”, é possível argumentar que este é realmente uma invenção mais tardia (no sentido usado em *The Invention of Tradition*, de Hobsbawm e Ranger). De fato se poderia dizer que o “hinduísmo” foi inventado muitas vezes. Isto é, enquanto as realidades religiosas da Índia têm

existido literalmente desde um tempo imemorial, gerações mais tardias moldaram a tradição retrospectivamente para responder a novas necessidades e fornecer novas ênfases. Isto tudo é bem normal na história das religiões. Uma leitura particular poderia ver a invenção do hinduísmo como tendo lugar com a elevação à proeminência do *Bhagavad-Gita*. Este texto mostra um nível sério de reflexão sobre questões éticas e uma tentativa de responder a dúvidas por meio da sua colocação em uma estrutura mais compreensiva. Mais tarde, o hinduísmo tratou do problema percebido a respeito da pluralidade das religiões dentro da Índia, e finalmente em todo o mundo, pela adoção de uma abordagem integracionista consistente com a atitude geral do *Bhagavad-Gita*.

Ao mesmo tempo, um outro contexto para a reflexão sobre a pluralidade das religiões se via no impulso inovador do sikhismo. No seu início, o sikhismo era uma religião “crítica” com uma mensagem universal. As circunstâncias políticas, e, na sua esteira, as fracas relações entre as religiões rivais da Índia, forçaram os sikhs a se concentrar na sua própria identidade, de maneira que em muitos aspectos a religião assumiu as características de uma religião primeva para uma etnia específica. Este é um exemplo do que eu chamo de “cruzamento”. Semelhantemente, mas na direção oposta, o hinduísmo na Índia e o shintoísmo no Japão construíram, aos montes, doutrinas universalistas que procuram dispensar a base étnica.

Na Índia, tanto quanto percebo, as conexões entre a inovação na religião e o conseqüente reconhecimento da pluralidade das religiões levou à reflexão religiosa sobre estes assuntos, mas tradicionalmente não à reflexão generalizada sobre as religiões de um ponto de vista independente. Mesmo hoje em dia o estudo das religiões - ou os estudos religiosos -, tal como é entendido na Índia, continua a ter uma forte motivação religiosa e a refletir a abordagem integracionista característica do hinduísmo moderno. Na China, na Coréia e no Japão a situação é similar em alguns aspectos, mas interessantemente diferente em outros por razões às quais me dirigirei agora de forma um pouco mais detalhada.

O que dizer, então, da China?³ O conceito das “três doutrinas” indica um quadro de referência que tem caracterizado as visões chinesas da religião por séculos, e que tem influenciado fortemente países vizinhos tais como a Coréia e o Japão. No último ou nos últimos dois séculos nós nos acostumamos a uma contagem diferente das religiões na Ásia Oriental, e não necessariamente como sendo elas “três”. Por outro lado, é difícil retroceder a um tempo na história chinesa no qual não fosse conscientemente reconhecido que havia pelo menos duas religiões. Além disso, o *relacionamento* entre as várias doutrinas tem sido um assunto de discussão desde que o budismo foi introduzido na China, e é neste contexto que o conceito de “três doutrinas” surgiu. Ao mesmo tempo que *jiao*, diferentemente de *dao*, reconhecidamente sugere “doutrina” em vez de “caminho” ou “prática”, deveria ser lembrado que se trata antes de tudo de um termo chinês, e não de um termo estrangeiro. Além disso, um *jiao* particular pode facilmente ser compreendido como tendo uma dimensão comportamental, uma dimensão autodisciplinadora ou uma dimensão mística.

É importante notar que dar proeminência para o conceito de “três doutrinas” não implica necessariamente um ponto de vista ou uma decisão particular a respeito de *como* estas doutrinas estão ou estiveram relacionadas. “Três doutrinas” é um quadro de referência interessante precisamente porque ele tem sido interpretado de várias maneiras. Muitas vezes, ele tem sido usado para fundamentar uma visão de caráter sintético da religião. Isto leva a afirmações tais como “as três doutrinas são uma”. Porém, ele pode também implicar um reconhecimento crítico da pluralidade das religiões. A direção na qual ele é tomado depende de que autor se lê e de como se lê. A sugestão feita aqui é de que o conceito das “três doutrinas” seja considerado como que resumindo um quadro de referên-

3 A sessão seguinte sobre as “três doutrinas” é abreviada de um texto intitulado Three teachings (sanjiao) theory and modern reflection of religion, in: Kangsheng DAI, Xinying ZHANG, Michael PYE (eds.) *Religion and Modernisation in China*: Proceedings of the Regional Conference of the International Association for the History of Religions Held in Beijing, China, April 1992, Cambridge, 1995.

cias que, no seu auge, suscita uma reflexão crítica sobre as religiões na sua pluralidade. Se é assim, não pode ele ser visto como um dos pontos de partida para o moderno estudo da religião numa perspectiva chinesa?

Parece que o bastante breve “Tratado sobre as três doutrinas” (*Treatise on the Three Teachings, San jiao lun*) do primeiro imperador Ming (que reinou entre 1368 e 1398) foi particularmente influente no estabelecimento deste como quadro de referências.⁴ É desnecessário dizer que ele adotou um conceito que já havia tido uma história considerável. Entretanto, suas visões sobre a natureza e o lugar da religião no império podem ser comparadas na sua importância àquelas de Asoka (cerca de 268-239 a.C.) para a Índia e de Constantino (280?-337 d.C.) para a Europa. Em cada um dos casos o interesse pragmático, político, é evidente. As simpatias do imperador chinês pelo daoísmo (ou taoísmo) e, aparentemente em um grau menor, pelo budismo, foram colocadas no contexto de uma aceitação então inevitável da perspectiva social e ética confuciana. Mas foi a sua integração politicamente motivada das três doutrinas, que permitia crenças populares mas excluía outras religiões organizadas, que reforçou este conceito como uma estrutura para a reflexão sobre a religião na China e mais além, especialmente no Japão. O texto do San jiao lun torna a natureza do interesse do Ming Tai Zu bastante clara. Ele percebeu que o budismo e o daoísmo estavam ambos sujeitos a incompreensão, e até a abuso para fins comerciais. Porém ele queria que eles fossem corretamente compreendidos, porque de outra forma poderia haver aqueles dentre ambos que causassem problema para o estado. O budismo e o daoísmo eram úteis, ele pensava, à medida que eles complementavam as leis e as instituições definidas pelo confucionismo.

4 O texto do San jiao lun foi consultado no Ming T'ai-tsu Yü-chih Wen-chi numa edição guardada na *Staatsbibliothek*, em Berlim. A tradução inglesa de Romeyn Taylor foi uma chave essencial; cf.: *An Imperial Endorsement of Syncretism: Ming T'ai Tsu's Essay on the Three Teachings, Translation and Commentary*, *Ming Studies*, n. 16, Spring, 1983, p. 31-49. Também é de ajuda, do mesmo autor, *Ming T'ai Tsu and the Gods of Walls and Moats*, *Ming Studies*, n. 3, Spring, 1977, p. 39-49.

Minha alegação é a seguinte: foi por causa do seu interesse na organização social e nas funções da religião no Estado por ele governado que o Ming Tai Zu entrou no processo de reflexão sobre as religiões na sua pluralidade. Que religiões existem em pluralidade é uma das marcas características da história religiosa chinesa. Isto tinha sido notado o mais tardar desde a chegada do budismo à China, o que levou particularmente a questões sobre sua relação com o taoísmo. Entretanto, as formas primitivas de reflexão sobre esta pluralidade tinham sido desenvolvidas principalmente de um ponto de vista religioso. A posição tomada no *San jiao lun* não parece refletir fortemente qualquer fidelidade religiosa particular. Ao contrário, as religiões são vistas desapaixonadamente como sistemas a serem avaliados. Isto significa que, na época em que este breve tratado chegou a ser escrito, “três doutrinas” não significava tanto “as três doutrinas (que são uma)” - mesmo que isso não seja negado -, mas, antes, “sobre as religiões (que são várias)”. Em outras palavras, a expressão “três doutrinas” é um código para o que em português poderia ser hoje chamado “as religiões na sua pluralidade”. Apesar do seu grande interesse positivo, não se pode deixar de perceber que o conceito de “três doutrinas” usado na China tendeu a contribuir para a marginalização de ainda outras doutrinas que foram normalmente vistas como desviantes e subversivas.

O conceito de “três doutrinas” teve um desenvolvimento posterior nas obras críticas do escritor japonês Tominaga Nakamoto (Tominaga sendo o nome de família). Uma vez que Tominaga viveu durante a primeira metade do século XVIII, ele foi um contemporâneo das figuras do “Iluminismo” europeu tais como Lessing, embora ele (e os europeus) não tivessem nenhum conhecimento uns dos outros. Tominaga argumentou contra uma visão de caráter sintético das três doutrinas, e questionou a restrição de uma interpretação positiva do sentido religioso a somente três religiões. Por que não se deveria levar em consideração mais do que três? Eis o seu argumento! É importante notar que quando ele usou o termo “três doutrinas” como um título de capítulo para indicar o seu assunto, o que ele queria dizer era algo como “as religiões em sua pluralidade e nas suas interrelações”. Assim, vemos em seus

escritos os inícios do que é chamado em algumas línguas européias de uma “ciência da religião” (*science of religion*). Neste caso ela é estruturada pelo conceito longamente estabelecido das “três doutrinas”, mas *não* é determinada por um ponto de vista religioso.⁵

Em algumas descrições da religião chinesa há uma tendência a enfatizar a harmonia prática que muitas vezes existiu entre as várias religiões na sua pluralidade na China. Entretanto, o argumento principal que se propõe aqui é um pouco diferente. Eu não procuro necessariamente enfatizar a harmonia prática das “três doutrinas”. Estou, antes, sugerindo que o reconhecimento das religiões em sua pluralidade é um quadro de referência fundamental em termos dos quais o estudo da religião pode ser realizado. Isto é diferente de, por exemplo, um quadro de referência que concebe o estudo das “outras” religiões (isto é, “outras” que não a dominante) ou o estudo da religião “popular” (em vez da oficial). Estes últimos quadros de referência são comuns, respectivamente, na Europa e na América Latina.

3 Ângulos Europeus

A história de como e por que a “religião comparada” surgiu na Europa certamente não pode ser seguida aqui detalhadamente. Há bastante descrição e discussão em obras bem conhecidas de escritores tais como Eric Sharpe e Jacques Waardenburg. Entretanto, uns poucos comentários sobre isso são necessários para complementar os ângulos asiáticos já referidos. A questão é parte de uma questão mais ampla sobre como o estudo da religião em geral, ou a “ciência da religião” (*Religionswissenschaft*) surgiu e se desenvolveu. No mundo

5 As obras de Tominaga estão disponíveis em tradução inglesa pelo presente autor, sob o título *Emerging from Meditation*, London, Honolulu, 1990. Como o livro está atualmente esgotado, quaisquer questões deveriam ser endereçadas ao presente autor. O argumento específico feito aqui é discutido mais no meu artigo Tominaga Nakamoto (1715-1746) and Religious Pluralism, in: G. DANIELS (ed.) *Europe Interprets Japan: Selected Proceedings of the den Haag Conference of the European Association for Japanese Studies 1982*, Tenterden (Inglaterra), 1984.

ocidental este estudo pode ser considerado de modo *muito* lato como tendo surgido de uma combinação (a) das críticas histórica e filosófica do cristianismo, que tiveram lugar em parte dentro da própria teologia; (b) do extenso conhecimento adicional disponibilizado pelo conhecimento dos estudos de orientálica; (c) do impacto das ciências sociais: antropologia social, sociologia, psicologia e psicologia social.

É importante notar que há visões alternativas da história intelectual quanto à influência no desenvolvimento da religião comparada. Eric Sharpe considera o advento do darwinismo ou do evolucionismo como o mais importante detonador do desenvolvimento da religião comparada,⁶ e Max Müller como o “pai” deste tema.⁷ Peter Harrison, no entanto, vê, penso eu que corretamente, a emergência da “ciência da religião” (*science of religion*) como ocorrendo substancialmente no final do século XVII e no início do século XVIII, isto é, com o deísmo e o Iluminismo.⁸

Ao mesmo tempo que há algo a ser dito quanto a estas duas visões, pois muito gira em torno de definições, é notável que ambas são inteiramente eurocêntricas. A verdade é, como foi visto acima, que a religião comparada também apareceu de certo modo na Ásia oriental. Isto teve lugar com particular clareza no Japão do século XVIII, onde continuou a se desenvolver, mesmo que de modo espasmódico, até os tempos atuais. Atualmente, o estudo acadêmico das religiões está bem estabelecido, com variações relativas à situação atual, na China, na Coréia e no Japão.

Também deveria ser notado que o desenvolvimento da religião comparada (ou, mais em geral, do estudo da religião) na Europa e na América não tem sido só um aspecto da história das idéias. O tema tem sido e ainda é determinado pelo ambiente sociopolítico. Este aspecto realmente precisa ser revisito completamente sob os seguintes tópicos:

6 Eric SHARPE, *Comparative Religion, a History*, London, 1975, capítulo 2.

7 *Ibid.*, p. 35.

8 Peter HARRISON, *Religion and the Religions in the English Enlightenment*, London, 1990.

1. descoberta e colonialismo;
2. atividade missionária;
3. estudos do exótico e do orientalismo;
4. a guerra fria e o fim da guerra fria;
5. petróleo;
6. necessidades sociais em sociedades pluralistas.

Destas, as fases mais bem documentadas e mais amplamente discutidas são a fase missionária e a dos estudos exóticos e do orientalismo. Descoberta e colonialismo são o pressuposto comum para estas. A história do fator petróleo e a das necessidades sociais de sociedades pluralistas - necessidades estas incessantemente elaboradas - antecedem ambas o fim da guerra fria, e continuam depois dele. De fato, de várias maneiras transformadas, todos os tópicos acima continuam a ser relevantes para a localização sócio-epistemológica do tema. Aqui há espaço somente para uns poucos comentários adicionais.

Os fatores mencionados acima podem ser interconectados. Assim, o colonialismo e a atividade missionária têm frequentemente andado de mãos dadas, embora isto nem sempre tenha sido assim. Por exemplo: relatos missionários católicos sobre a religião tibetana *precederam* as imagens que chegaram nos calcanhares da expedição britânica de Younghusband. Ou, novamente, o imenso sucesso da obra de Mircea Eliade pode ser visto tanto como uma função da necessidade de exotismo quanto como ajudado pela guerra fria. Ambos os fatores tendem a encorajar a obra comparativa, que, correspondentemente, desempenha um papel forte em seus escritos. Por outro lado, o crescimento recente dos estudos sobre islamismo tem mostrado pouca tendência para a incorporação do estudo do islã nos estudos comparados propriamente ditos. Por que? Pode ser que isto resulte do efeito combinado (I) da percepção de uma necessidade de estudar a ideologia religiosa de países profundamente envolvidos no negócio do petróleo e (II) da percepção de uma necessidade de estudar a religião de comunidades minoritárias específicas em sociedades pluralistas. Sendo política e religiosamente programáticas, nenhuma dessas exigências precisa necessariamente requerer trabalho *comparativo* como tal; se elas influenciam em algo, é na sua inibição.

Positivamente, qualquer atenção às religiões na sua pluralidade pode ser considerada como auxiliar a longo prazo, mas não conduz necessariamente à emergência de estudos reflexivos e comparativos da religião (*religious studies*) no curto prazo.

No contexto do campo europeu mais amplo, a emergência na Alemanha da “história das religiões”, incluindo a religião comparada, é de particular interesse. Ela pode ser vista como o resultado de um impulso dual provindo (a) dos estudos filológicos e de orientálica em direção à teologia e (b) da teologia em direção ao estudo das várias religiões. O primeiro impulso (a) conduziu à escola da “história das religiões” (*religionsgeschichtliche Schule*), que enfatizava as origens religiosamente complexas tanto da religião israelita quanto da cristã (desde Wrede até Bultmann), e estudava estas com base em pressupostos descomprometidamente históricos. Neste grupo, Ernst Troeltsch é de importância particular por fornecer conexões com questões mais amplas na teologia e na história da filosofia. A segunda tradição (b), que eu proponho chamar a escola “alemã da religião e das religiões” (*sic*) perpassa desde Schleiermacher, através de Otto, até Heiler, possivelmente incluindo outros tais como Söderblom (que, embora sueco, passou parte de sua vida em Berlim), Wach e Ratschow - apesar da diversidade que estes também mostram. A conexão entre estes ocorre por causa de uma rede de pressupostos, quais sejam: que uma experiência interna é a característica determinante da religião; que esta experiência é positivamente conhecida em muitas religiões; e que os detalhes, quando investigados, mostram que o cristianismo é a forma mais clara e em última instância mais valiosa de religião.

A primeira destas escolas, isto é, a escola da “história das religiões”, tendia a romper o sentimento de segurança do cristianismo protestante, especialmente quando as implicações foram tiradas por Troeltsch e por Bultmann. A segunda, por outro lado, tendia a estabelecê-lo, pois a diversidade de religiões era abarcada positivamente, mas ao mesmo tempo atraída para dentro da órbita controladora da dogmática cristã.

Até certo ponto estas duas tendências se encontram novamente nos estudos da religião (*studies of religion*) franceses, contextualizadas pela religião católica e pela sua crítica. Im-

portantes figuras iniciais aqui são Chateaubriand, Alfred Loisy (um católico modernista parceiro de luta de Harnack) e Ernest Renan, cujo nome foi dado à associação francesa para a história das religiões. Estas figuras foram consideradas como ameaças ao cristianismo. Ugo Bianchi argumentou significativamente que os estudos da religião de especialistas que permanecem leais à teologia católica se beneficiam (quando comparados com muitas formas de protestantismo) do pressuposto de que verdades racionais, e portanto a teologia natural, podem estar presentes em religiões não-cristãs. Estas são consideradas por tais pesquisadores merecedoras de exploração pelo menos como uma clarificação do terreno para o evangelismo. Ao mesmo tempo, sugere ele, a própria fé católica é preservada de uma atenção não bem-vinda, uma vez que ela é protegida pela trincheira da categoria de revelação.⁹

Voltando às duas escolas protestantes mencionadas acima, é irônico que os representantes da escola “da religião e das religiões” tais como Otto, Heiler e Ratschow, apesar da perspectiva generosa que demonstram, tendem em última análise a ser menos úteis para o diálogo inter-religioso de hoje. Isto é assim porque, no final, eles atraem tudo de volta para suas próprias perspectivas religiosas. A “escola da história das religiões”, por outro lado, embora seja aos olhos de muitos cristãos mais ameaçadora à fé religiosa da sua própria tradição, vai mais longe no fornecimento de uma base segura para explorações inter-religiosas da religião. Enquanto que aqueles que admiraram a escola “religião e religiões” ainda continuam mesmo hoje a colocar suas questões sobre “outras religiões”, a linha de pensamento que emana da escola da “história das religiões” vê todas as tradições religiosas como igualmente disponíveis na história cultural humana desde o princípio. Incidentalmente, o desafio desta linha de pensamento foi primeiramente dirigido à teologia cristã, mas ela é igualmente relevante para representantes de outras religiões que continuam a abordar questões a respeito das relações entre as religiões

⁹ Estruturados em seu artigo *The Study of Religion in the Context of Catholic Culture*, in: PYE (ed.), *Marburg Revisited: Institutions and Strategies in the Study of Religion*, Marburg 1989, p. 49-53.

ões com base na superioridade primária ou final das suas próprias religiões.

4 Conclusões

Como se viu, quaisquer tentativas de ver as religiões *na sua pluralidade*, num quadro de referência geral, envolvem o ato intelectual de comparação. O estudo acadêmico da religião (*study of religion*), ou, mais frouxamente, os estudos religiosos (*Religious Studies*), não podem evitar a questão da comparação. Mesmo que não abordada conscientemente, de algum modo ela rastejará de volta. Comparação, ou comparações, dependem parcialmente do detalhe de estudos específicos; mas como nós também vimos, o quadro de referências pode ser culturalmente variado, e é de grande importância. Infelizmente, o trabalho de refinar um quadro de referências de base intercultural ainda está em processo. De fato, ele ainda está na sua infância. Uma perspectiva relevante da área cultural chinesa foi aduzida acima, mas há perspectivas contribuidoras a serem derivadas de outras partes importantes do mundo, por exemplo da América Latina e da África. Correlacionar estas perspectivas não é o mesmo que simplesmente impor uma delas. Há um esforço complexo e compartilhado a ser assumido aqui.

Aqueles que se engajam no estudo acadêmico da religião, isto é, no estudo histórico e comparativo das religiões e de tudo o que daí emana, podem fazer causa comum com aqueles que, com o interesse de desenvolver relações inter-religiosas, estão preparados a aceitar a análise criticamente aberta das tradições religiosas como estas de fato se desenvolveram. Se esta é a base do nosso trabalho, não há razão inerente por que uma destas duas linhas de esforço deveria ser considerada como ameaça à outra. Por outro lado, reconhecidamente, elas podem juntas ameaçar algumas das posições religiosas entrincheiradas que preferem permanecer intelectualmente fechadas. Em outras palavras, haverá questões; mas no melhor dos casos o estudo acadêmico das religiões e as atividades inter-religiosas podem ser vistos como não-contraditórios e

complementares. Portanto, concluo pela afirmação da importância (I) da derivação multifocal e multicultural do estudo comparado da religião; e (II) da clareza nas relações entre estudo ou pesquisa, por um lado, e encontro ou diálogo, por outro lado. Se estes (princípios) são mantidos em mente, nossa atenção comum às religiões em sua pluralidade pode ser tanto criticamente atenta quanto construtiva no seu efeito.

Bibliografia

- BIANCHI, Ugo. The Study of Religion in the Context of Catholic Culture. In: PYE, Michael. (Ed.) *Marburg Revisited: Institutions and Strategies in the Study of Religion*. Marburg: 1989, p. 49-53.
- DAI, Kangsheng, ZHANG, Xinying, PYE, Michael. (Eds.) *Religion and Modernisation in China: Proceedings of the Regional Conference of the International Association for the History of Religions Held in Beijing, China, April 1992*. Cambridge: 1995.
- HARRISON, Peter. *Religion and the Religions in the English Enlightenment*. London: 1990.
- HICK, John. *Disputed Questions in Theology and Philosophy*. London: 1993.
- PYE, Michael. Tominaga Nakamoto (1715-1746) and Religious Pluralism. In: DANIELS, G. (Ed.) *Europe Interprets Japan: Selected Proceedings of the den Haag Conference of the European Association for Japanese Studies 1982*. Tenterden, UK: 1984.
- SHARPE, Eric. *Comparative Religion, a History*. London: 1975.
- TAYLOR, Romeyn. An Imperial Endorsement of Syncretism : Ming T'ai Tsu's Essay on the Three Teachings. (Translation and Commentary), *Ming Studies*, n. 16, Spring 1983, p. 31-49.
- . Ming T'ai Tsu and the Gods of Walls and Moats, *Ming Studies*, n. 3, Spring, 1977, p. 39-49.
- TOMINAGA, Nakamoto. *Emerging from Meditation*. Trans. Michael Pye. London, Honolulu: 1990.

Tradução: Eduardo Gross