

## O Caráter Não-Absoluto do Cristianismo\*

John Hick\*\*

### *Abstract*

---

This essay starts by questioning the assumption of the “absoluteness of Christianity”, an issue with which theologian, philosopher and sociologist of religion Ernst Troeltsch wrestled at the beginning of this century. It further frames its discussion by calling attention to the *practical* destructive effects of the theoretical assumption of Christian superiority. Moving back and forth between theoretical and practical issues, as well as their mutual implications, it then adds some remarks on the — to a great extent already occurred — irreversible move from theological exclusivism to an inclusivism which can address the reality of religious pluralism in positive ways. The essay addresses the world religious traditions, and asks for their potential contributions for both individual and social transformation. But its main achievement can be seen in its lucid and successful attempt to disclaim the idea of a necessary, *de jure* link between Christianity, on the one hand, and

---

\* Publicado originalmente como cap. 5 de John HICK, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven: Yale University Press, 1993, p. 77-101. Agradecemos ao Dr. Hick a gentileza de permitir a publicação de seu texto em português, em nossa revista.

\*\* O nome deveria dispensar apresentações: entre várias outras atividades, o Dr. John Hick é Professor e Pesquisador, *Fellow* do *Institute for Advanced Research in the Humanities* da Universidade de Birmingham, Reino Unido. São de sua autoria um sem-número de publicações que o tornaram célebre mundialmente, tanto na área da filosofia da religião como do diálogo inter-religioso.

modern science, technology and democracy, on the other. In this way, because of their common allegiance to the Golden Rule and in spite of the evils they helped to sanctify, all world religions can be seen as contributing as equal partners to a higher moral and spiritual shape of human life.

**Key words:** Christianity; Theological Inclusivism; World Religions; Dialogue.

---

### *Sinopse*

---

Este ensaio começa com um questionamento da presunção acerca do “caráter absoluto do Cristianismo”, uma questão com a qual o teólogo, filósofo e sociólogo da religião Ernst Troeltsch debateu-se no começo de nosso século. A seguir, ele arquiteta sua discussão chamando atenção para os efeitos destrutivos *práticos* da presunção teórica de superioridade cristã. Transitando de várias maneiras entre questões teóricas e práticas, e expondo suas implicações recíprocas, o ensaio acrescenta algumas observações sobre a passagem irreversível, em grande parte já ocorrida, de um exclusivismo teológico para um inclusivismo que esteja em condições de abordar positivamente a realidade do pluralismo religioso. O ensaio trata das tradições religiosas universais e pergunta por suas potenciais contribuições para a transformação individual e social. Mas sua realização central está em seu intento tanto lúcido quanto bem-sucedido de desacreditar a idéia de um vínculo necessário e *de jure* entre o Cristianismo, por um lado, e a ciência, a tecnologia e a democracia modernas, por outro. Dessa forma, por causa de sua lealdade comum à Regra de Ouro, e apesar dos males que ajudaram a sacralizar, todas as religiões universais podem ser vistas como contribuindo, numa parceria em pé de igualdade, rumo a uma forma moral e espiritual superior da vida humana.

**Palavras-chave:** Cristianismo; Inclusivismo Teológico; Religiões Universais; Diálogo.

---

## 1

O famoso livro de Ernst Troeltsch, *O Caráter Absoluto do Cristianismo* (1901), enfocou algo que sempre foi, do ponto de vista da Igreja Cristã, a principal questão em seu relacionamento

com outras correntes da vida religiosa. Até um período relativamente recente, subsistia como uma presunção cristã praticamente universal, e como um dogma implícito dotado quase com um *status* de credo, que Cristo/o Evangelho cristão/o Cristianismo é “absoluto”, “único”, “final”, “normativo” e “último” — decididamente superior a todos os outros salvadores, evangelhos e religiões. A própria trajetória intelectual de Troeltsch ilustra como este dogma implícito veio a sofrer sérios questionamentos. Na conferência que escreveu com o intuito de apresentar em Oxford em 1923 (ele morreu antes de apresentá-la), ele criticou sua própria posição anterior e optou pelo ponto de vista muito diferente de que o Cristianismo é “absoluto” para os cristãos, e que as outras religiões universais são igualmente “absolutas” para seus adeptos.<sup>1</sup> Certamente o “caráter absoluto relativo” de seu manuscrito de 1923 é muito diferente, em suas implicações, da absolutez sem qualificações de seu livro de 1901.

O intelecto cristão sempre foi composto de muitos segmentos e camadas, exibindo graus muito diferentes de autoconsciência e reflexão autocrítica. Mas em seu hemisfério mais intelectual tem ocorrido, desde a Primeira Guerra Mundial, um nítido desenvolvimento no tocante às maneiras de conceber o lugar do Cristianismo dentro da vida religiosa total do mundo. Atingimos agora um ponto crítico no qual esse desenvolvimento pode ser interrompido ou pode chegar à sua conclusão natural. Nessa situação, torna-se apropriado o símbolo do Rio Rubicão: atravessá-lo é dar um passo que fecha uma série de opções ao mesmo tempo que descortina outra série. Para ver em que direção flui esse Rubicão teológico, devemos retornar por um momento à presunção medieval — medieval mas que efetivamente continua até mais ou menos o final do século 19 — de um monopólio cristão da verdade e vida salvíficas, monopólio este expresso na doutrina *extra ecclesiam nulla salus*. Essa doutrina católico-romana exclusivista teve seu

---

1 Ernst TROELTSCH, *The Place of Christianity among the World Religions*, reimpresso in: John HICK, Brian HEBBLETHWAITE (eds.), *Christianity and Other Religions*. [N. do T.: Para referências bibliográficas completas deste e dos outros títulos, cf. a **Bibliografia** abaixo.]

equivalente protestante igualmente enfático na convicção de que fora do Cristianismo não há salvação, tanto assim que missionários foram enviados para salvar almas que, de outra forma, perderiam a vida eterna. Valia, como uma presunção virtualmente incontestada, que o Cristianismo deveria espalhar-se através do mundo, substituindo as tradições não-cristãs. Assim, num período tão recente como 1913, Julius Richter definiu seu tema da missiologia como “aquele ramo da teologia que, em oposição às religiões não-cristãs, mostra a religião cristã como o Caminho, a Verdade e a Vida; que procura desalojar as religiões não-cristãs e implantar em seu lugar, no solo da vida nacional pagã, a fé evangélica e a vida cristã”.<sup>2</sup>

O que teria conduzido muitos — talvez a maior parte — dos pensadores cristãos, durante os últimos setenta anos ou em torno disso, a abandonar gradualmente essa posição absolutista? A resposta completa teria muitas facetas. Talvez o fator mais importante tenha sido a moderna explosão de conhecimento, entre os cristãos no Ocidente, sobre as outras grandes tradições religiosas do mundo. Entre as duas guerras mundiais, e mais ainda depois da Segunda Guerra, estereótipos ocidentais mal informados e hostis sobre outras comunidades de fé foram paulatinamente sendo substituídos por um conhecimento mais exato e uma compreensão mais simpática. As imensas riquezas espirituais do Judaísmo e do Islamismo, do Hinduísmo, do Budismo, da religião dos *sikhs*, do Confucionismo e do Taoísmo, bem como das religiões primevas da África, se tornaram melhor conhecidas no Ocidente e tenderam a desgastar a plausibilidade do antigo exclusivismo cristão. Um outro fator foi o apercebimento de que o absolutismo cristão, em colaboração com a natureza humana ávida de posses e violenta, contribuiu em muito para envenenar as relações entre a minoria cristã e a maioria não-cristã da população mundial ao sacralizar a exploração e a opressão em uma escala gigantesca. Quero considerar aqui algumas das modalidades de larga escala pelas quais o absolutismo cristão se prestou — a natureza humana sendo o que ela é — a validar e encorajar os males políticos e econômicos.

---

2 Julius RICHTER, *Missionary Apologetics: Its Problems and Its Methods*, *International Review of Missions*, v. 2, 1913, p. 540.

A frase “a natureza humana sendo o que ela é” é importante. Pois nós podemos conceber um mundo muito diferente, em que os cristãos tivessem imaginado que o seu evangelho fosse superior aos outros de modo único, mas no qual eles não teriam tido desejo algum de dominar e explorar outros povos. Nesse mundo fictício, o Cristianismo teria libertado seus adeptos de seus desejos de posse irrestrita, de tal modo que nenhum dos males que vamos considerar teriam ocorrido. Assim, a conexão entre o absolutismo cristão e esses males históricos não exhibe uma necessidade lógica, mas sim um vínculo fatural através de uma natureza humana “caída”, que o Cristianismo, em grande medida, tem sido incapaz de redimir e diante da qual seria impotente. Mas naturalmente essa própria impotência é, em si mesma, um fator crucial nesse extrato de contas. O cenário seria muito diferente se o Cristianismo, em consonância com sua reivindicação de verdade absoluta e validade singular, tivesse demonstrado uma capacidade única de transformar a natureza humana para melhor.

Nesse ponto deveríamos acrescentar que, devido à mesma natureza humana, as reivindicações de outras religiões à validade absoluta e a uma conseqüente superioridade igualmente sacralizaram a agressão violenta, a exploração e a intolerância. Um estudo conduzido ao longo da história e em escala mundial sobre os efeitos prejudiciais do absolutismo das religiões iria reunir materiais de quase todas as tradições — sendo que o Cristianismo e o Islamismo provavelmente forneceriam o maior número de exemplos, e o Budismo talvez o menor. Eu, porém, estou escrevendo aqui como um cristão, especificamente sobre nossa atitude cristã diante de outras religiões; por conseguinte, interessar-me-ei pelo absolutismo cristão, e não por outras formas de absolutismo religioso.

## 2

Os principais efeitos destrutivos da presunção de superioridade cristã ocorreram nas relações entre — por um lado — cristãos europeus e norte-americanos e — por outro — os povos negros e indígenas do mundo e, por um período ainda mais longo, os judeus.

Quanto aos judeus, há uma conexão nítida entre os quinze séculos ou mais do “caráter absoluto” do Cristianismo, com seu corolário da inferioridade radical e da perversidade do Judaísmo por ele “suplantado”, e o conseqüente anti-semitismo endêmico da civilização cristã, que prosseguiu, com irreduzível virulência, até o nosso século 20 e ao longo dele. Essa conexão somente se tornou um dado da consciência cristã em tempos recentes. De igual modo, mas ainda mais recentemente, tornaram-se conscientes os efeitos destrutivos do sistema de idéias patriarcal e tradicional da Igreja sobre as mulheres. Menos reconhecido, porém, é o modo pelo qual o complexo cristão de superioridade serviu de apoio e sacralizou a exploração imperialista do Ocidente daquele que hoje chamamos de Terceiro Mundo.

A colonização européia, penetrando à força na África, na Índia, no Sudeste Asiático, na China, na América do Sul e nas Ilhas do Pacífico — e estabelecendo a hegemonia dos brancos sobre as populações indígenas e negras —, constitui um tapete histórico complexo, tecido com muitas e variadas linhas. Os exemplos de prejuízo causado pela exploração organizada e, dentro dela, os elementos de benefício ocasional que também ocorreram, estão bem retratados, no tocante à maior parte dos acontecimentos, na recente história em três volumes de James Morris sobre o surgimento e a queda do Império Britânico.<sup>3</sup> Moldado pelo poder agressivo da tecnologia militar do Ocidente, esse império em seu auge cobriu um quarto da superfície do globo e de sua população. Ele colocou a Grã-Bretanha no centro de uma vasta rede comercial, atraindo matérias-primas para alimentar sua expansão industrial no século 19 e depois exportando mercadorias manufaturadas para enormes mercados cativos. Em alguns casos o comércio seguiu a bandeira, enquanto em outros a bandeira foi implantada para proteger um fluxo de comércio já estabelecido. Os motivos básicos eram a vontade de aquisição e de engrandecimento — embora dentro das estruturas criadas por estas forças houvesse também espaços para

3 James MORRIS, *Heaven's Command: An Imperial Progress; Pax Britannica: The Climax of Empire; Farewell the Trumpets: An Imperial Retreat.*

raios brilhantes de idealismo e coragem pessoais, e algumas vezes para um espírito genuíno, apesar de paternalista, de serviço para com os povos submetidos.<sup>4</sup>

As atitudes racistas que continuam a envenenar a comunidade humana depois do colapso das estruturas coloniais deram forma a um poderoso ingrediente na mentalidade que as criou e as manteve. Isso porque, durante o período em que foi tido como certo que ingleses, franceses, alemães, holandeses, espanhóis, italianos e portugueses deveriam governar populações negras e indígenas inteiras, foi, psicologicamente, quase inevitável que eles vissem aqueles que dominavam como inferiores e necessitando de uma proteção maior. Essa categorização da humanidade negra e indígena como inferior incluía suas culturas e religiões. Embora houvesse administradores coloniais — alguns deles homens notáveis e admiráveis — que individualmente vieram a respeitar de modo genuíno os povos que governavam, a regra geral era de que as culturas destes últimos eram tidas por bárbaras e suas religiões por idolatrias supersticiosas. Pois a validação moral da empresa imperial radicava na convicção de que ela representava uma grande missão civilizatória e educadora, sendo uma de suas tarefas alçar os infelizes pagãos até a religião mais elevada, ou, na verdade, a mais elevada das religiões, a saber, o Cristianismo. Em conformidade com isso, o Evangelho desempenhou um papel vital na autojustificação do imperialismo ocidental. Escrevendo a respeito da Índia do início do século 19, Morris diz:

Charles Grant, o presidente evangélico do corpo de diretores da companhia [das Índias Orientais], escreveu que os territórios da Índia foram distribuídos à Grã-Bretanha pela providência “não meramente para que delas possamos auferir lucros anuais, mas para que possamos difundir entre

---

4 Talvez um relato tão bom quanto qualquer outro do serviço dedicado prestado pelos melhores administradores coloniais, e da descoberta gradual de que o paternalismo deveria dar lugar à independência, seja aquele oferecido por Leonard Woolf no segundo volume de sua *Autobiography*, o qual cobre os anos no Ceilão antes da Primeira Guerra Mundial. (Cf. Leonard WOOLF, *Growing*, 1961.)

seus habitantes, antes mergulhados na escuridão, no vício e na miséria, a luz e a benigna influência da verdade, as bênçãos de uma sociedade bem organizada, os melhoramentos e os confortos de uma indústria ativa (...).” James Stephen escreveu sobre os “bárbaros e obscenos ritos da superstição hindu” e Wilberforce declarou a missão cristã na Índia como a maior de todas as causas. Ele escreveu: “Empenhemo-nos por criar raízes em seu solo, pela introdução gradual e pelo estabelecimento de nossos próprios princípios e opiniões; de nossas leis, instituições e costumes; e principalmente, como fonte de todas as outras melhorias, de nossa religião e, conseqüentemente, de nossa moral.”<sup>5</sup>

David Livingstone, o grande explorador e missionário, disse para uma platéia britânica em 1857: “Retorno à África para tentar abrir um caminho para o comércio e o Cristianismo”.<sup>6</sup> Com efeito, diz Morris, “Os postos de missão que, durante a segunda metade do século, surgiram nas possessões tropicais, eram conduzidos em sua grande maioria por militantes que não tinham dúvidas — este era um Império Cristão, e era um dever imperial espalhar a palavra cristã entre seus súditos pagãos”.<sup>7</sup> Ele resume:

Também os administradores do Império, e freqüentemente seus conquistadores, eram de um modo geral cristãos praticantes; as novas escolas públicas nas quais tantos deles foram educados eram invariavelmente fundações da Igreja da Inglaterra, com diretores-pastores. (...) Exploradores como Speke ou Grant viam-se como batedores de Deus — até mesmo Stanley tornou-se evangelista em 1875, e converteu o Rei de Uganda e toda sua corte ao Cristianismo. Generais como Havelock e Nicholson trucidavam seus inimigos na absoluta certeza de ter um mandato bíblico (...) e a maior parte dos heróis do império eram identificados na imaginação pública com a natureza cristã do Império —

5 MORRIS, *Heaven's Command*, p. 74.

6 ID., *ibid.* p. 393.

7 *Ibid.*, p. 318.



não se tratava simplesmente de humanitarismo, nem do senso de encargo administrativo de Burke, mas de uma militância cristã, uma fé dominante, cujo defensor na terra era a própria Rainha, e cujo comandante supremo não necessitava de identificação. Todo e qualquer aspecto do império era um aspecto de Cristo.<sup>8</sup>

Muito mais poderia ser dito. Mas, sem entrar em mais detalhes, penso estar claro que nos séculos 18 e 19 a convicção da decisiva superioridade do Cristianismo infundiu na expansão imperial do Ocidente um poderoso ímpeto moral e uma validação religiosa efetiva, sem a qual a empresa bem poderia ter sido psicologicamente inviável.

Uma breve palavra deveria ser dita neste momento sobre os próprios missionários. A maior parte deles não se preocupava com os efeitos de seu trabalho sobre a construção do Império e o desenvolvimento do comércio. Eles haviam genuinamente dedicado suas vidas à salvação das almas pagãs, e por essa causa muitos deles enfrentaram voluntariamente imensas privações e perigos, inclusive a ameaça sempre presente de doenças tropicais fatais. Geralmente eles também tinham de aceitar separar-se de seus filhos e filhas quando estes eram enviados de volta à terra natal para frequentar a escola. Mais uma vez, embora muitos pareçam ter considerado a vida religiosa dos indígenas primevos (ou a dos hindus, dos budistas ou dos muçulmanos) como desprovida de valor ou mesmo demoníaca, e seus convertidos adultos como crianças que deveriam ser dirigidas e instruídas, houve outros que desenvolveram um profundo respeito e afeição pelos povos aos quais eles tinham sido enviados. Estes foram capazes de reconhecer elementos de profunda sabedoria e ideais estimulantes dentro dessas tradições estrangeiras e estranhas. Registrar os modos pelos quais o imperativo missionário cristão foi usado dentro da consciência nacional para motivar e validar o imperialismo não exige de nós que impugnem os motivos dos missionários.<sup>9</sup>

---

8 Ibid., p. 319.

9 A maneira como James Michener retrata os missionários norte-americanos do começo do século 19 no Havái, na segunda parte de sua novela

## 3

Fazer referência à nossa consciência contemporânea, de século 20, dos valores das outras grandes tradições universais, e à concomitante nova consciência do lado pernicioso do absolutismo cristão na história, não é contar a história completa da moderna erosão do exclusivismo teológico. Mas esses dois fatores foram provavelmente os mais importantes. De qualquer maneira, essa erosão sem dúvida ocorreu. O Concílio Vaticano II (1963–1965) realçou e consolidou a nova forma de pensamento que estava tendo lugar há vários anos entre alguns dos mais audazes teólogos católico-romanos. Na realidade, o Vaticano II — embora não com todas e tantas palavras, naturalmente — repeliu a doutrina *extra ecclesiam nulla salus* ao declarar que *existe* salvação fora da igreja visível; a redenção adquirida pelo sangue de Cristo é oferecida a todos os seres humanos, mesmo sem sua entrada formal na Igreja. Assim, falando do sacrifício redentor de Cristo, o Vaticano II declarou:

Tudo isso permanece verdadeiro não somente para cristãos, mas para todos os homens de boa vontade em cujos corações a graça opera de um modo desconhecido. Pois já que Cristo morreu por todos os homens, e já que a vocação última do homem é de fato única e divina, nós devemos acreditar que o Espírito Santo, de uma maneira apenas conhecida por Deus, oferece a cada homem a possibilidade de associar-se a este mistério pascal.<sup>10</sup>

Assim, a possibilidade de salvação foi estendida em princípio para o mundo inteiro. Essa extensão foi reiterada ainda mais fortemente na primeira encíclica do Papa João Paulo II, *Redemptor Hominis* (1979), na qual se declara que “o homem — qualquer homem, sem qualquer exceção — foi redimido por Cristo. (...) porque com o homem — com todo e cada homem, sem qualquer

---

*Hawaii*, provavelmente fornece uma impressão justa das motivações e sacrifícios, bem como do paternalismo e dos preconceitos estreitos, de boa parte do movimento missionário daquele tempo. (Cf. James MICHENER, *Hawaii*, 1959.)

10 CONCÍLIO VATICANO II, *Pastoral Constitution on the Church*, par. 22.

exceção — Cristo está de certa forma unido, mesmo quando o homem não tem consciência disso”.<sup>11</sup>

Tudo isso não significa, contudo, que o antigo senso de superioridade cristã tenha desaparecido ou que a reivindicação tradicional da ultimidade (*finality*) única do Evangelho cristão tenha sido revogada. No passado essa reivindicação assumiu formas muito explícitas: somente o Cristianismo possui o total conhecimento de Deus, porque somente ele está baseado na auto-revelação direta de Deus e é seu veículo contínuo; o Cristianismo se originou do ato salvífico de Deus na morte reconciliadora de Cristo, e somente ele o proclama; o Cristianismo, apesar de todos os seus defeitos históricos, é o único movimento religioso que foi fundado na terra por Deus em pessoa. Atualmente, a reivindicação veio a ser expressa por meios menos flagrantes e menos ofensivos.

Na reação moderna contra o triunfalismo do passado, a presunção de superioridade cristã ainda acalentada pela Igreja deslocou-se discretamente para o segundo plano. Por exemplo: na Declaração do Vaticano II sobre a Relação da Igreja com as Religiões Não-Cristãs (*Nostra Aetate*), que na realidade foi dirigida aos membros daquelas outras tradições, a superioridade decisiva de Cristo/do Evangelho/da Igreja não foi afirmada abertamente, embora estivesse delicada e indiretamente implícita. Neste documento, o tema que ocupava o lugar da manchete era que “A Igreja Católica não rejeita nada do que é verdadeiro e santo nessas religiões”.<sup>12</sup> Contudo, na Constituição Dogmática sobre a Igreja (que começa significativamente com as palavras *Lumen Gentium*), em que a Igreja estava esclarecendo suas crenças em benefício de seus próprios membros, declarou-se abertamente que “Toda e qualquer bondade ou verdade que for encontrada entre elas [isto é, entre “aqueles que sem nenhuma culpa própria não conhecem o Evangelho de Cristo” e “aqueles que, sem culpa de sua parte, ainda não alcançaram um conhecimento explícito de Deus”] é considerada pela Igreja como uma *preparação* para o Evangelho”.<sup>13</sup> E um dos

11 JOÃO PAULO II, *Redemptor Hominis*, London: Catholic Truth Society, 1979, par. 14.

12 ID., *ibid.*, par. 2.

13 CONCÍLIO VATICANO II, *Dogmatic Constitution on the Church*, cap. 2, par. 16, meu itálico (J. H.).

outros pronunciamentos do Vaticano II, o Decreto sobre a Atividade Missionária da Igreja (*Ad Gentes*), declara enfaticamente:

Todos devem ser convertidos a [Cristo] assim como Ele é conhecido pela pregação da Igreja. Todos devem ser incorporados a Ele pelo Batismo e à Igreja que é Seu corpo. (...) Por conseguinte, embora Deus, por meios conhecidos por ele próprio, possa guiar aqueles que sem culpa alguma ignoram o Evangelho àquela fé sem a qual é impossível agradá-lo, não obstante permanece sobre a Igreja uma necessidade, e ao mesmo tempo um dever sagrado, de pregar o Evangelho. Portanto, hoje como sempre, a atividade missionária mantém seu poder e necessidade.<sup>14</sup>

O pensamento Protestante, na medida em que tem se expressado através do Conselho Mundial de Igrejas, moveu-se na mesma direção em medida significativa. O trabalho da Subunidade do Conselho sobre Diálogo com Pessoas de Religiões e Ideologias Vivas dificilmente é compatível com a antiga teologia exclusivista. Ao mesmo tempo, contudo, um outro poderoso elemento dentro do Conselho Mundial, ouvido nas Assembléias de Uppsala (1968), Nairobi (1975) e Vancouver (1983), continuou a falar de maneiras que fazem recordar o velho exclusivismo. Na verdade, o estudioso católico Arnulf Camps provavelmente está correto em sua opinião, referente à contínua tensão no interior do pensamento protestante entre um absolutismo basicamente barthiano e uma aceitação mais liberal do diálogo inter-religioso, de que “nem o Conselho Missionário Internacional nem o Conselho Mundial de Igrejas conseguiram ultrapassar este dilema”.<sup>15</sup> No entanto, uma vez que se admita isso, penso que ainda se pode dizer que tem havido, desde o começo dos anos 60, um movimento geral — mesmo que não demonstre total convicção e consistência — dentro da compreensão protestante e católica das outras religiões.

O novo consenso ou quase consenso que surgiu a partir dessa tendência de abandonar o antigo exclusivismo é hoje geralmente

---

14 CONCÍLIO VATICANO II, *Decree on the Missionary Activity of the Church*, par. 7.

15 Arnulf CAMPS, *Partners in Dialogue*, p. 12.

chamado de inclusivismo. Atualmente o pensamento cristão, em sua maior parte, realizou a passagem de um exclusivismo intolerante a um inclusivismo benevolente. Mas o último, não menos que o primeiro, se apóia na reivindicação da ultimidade única do Cristianismo como o *locus* da única revelação divina completa e do único acontecimento salvífico adequado. Os não-cristãos podem ser salvos porque, ainda que desconhecido para eles, Cristo está “de certa maneira” secretamente “unido” com eles. Mas a verdade salvífica que lhes é desconhecida é conhecida da Igreja, que é o instrumento de Deus para tornar a redenção conhecida. Abandonar essa reivindicação de superioridade religiosa última significa, portanto, ultrapassar um ponto crítico, adentrando um novo território a partir do qual o campo inteiro da verdade cristã está fadado a ter feições diferentes. Isso proque, no outro lado dessa linha divisória, o Cristianismo é visto em um contexto pluralista como *uma* das grandes religiões universais, *uma* das correntes de vida religiosa através das quais os seres humanos podem ser salvificamente relacionados com aquela Realidade última conhecida pelos cristãos como o Pai Celestial.

De um certo ponto de vista, atravessar esse Rubicão teológico parece um próximo passo quase inevitável, que leva à sua conclusão natural a trajetória cujo caminho foi traçado por nós e que conduz de uma visão exclusivista a uma visão inclusivista de outras religiões. Pois uma vez que se dá por assentado que na verdade a salvação está ocorrendo não só dentro do Cristianismo, mas também dentro das outras grandes tradições, parecerá arbitrário e irrealista permanecer insistindo em que o evento de Cristo é a fonte única e exclusiva de salvação humana. Quando se admite que os judeus estão sendo salvos dentro e através da corrente judaica da vida religiosa, que os muçulmanos estão sendo salvos dentro e através da corrente islâmica, que os hindus estão sendo salvos dentro e através das correntes hinduístas — e assim por diante —, será que poderia ser mais que um simples sinal de ressaca do antigo imperialismo religioso do passado a insistência em imprimir um rótulo cristão à salvação dentro dessas outras famílias de fé? Isso seria como a anomalia de aceitar a revolução copernicana em astronomia

— pela qual a Terra deixou de ser considerada como o centro do universo e passou a ser vista como um dos planetas que circulam o sol — mas permanecer insistindo que os raios solares que concedem a vida somente podem atingir os outros planetas se forem antes refletidos a partir da Terra.

Mas a passagem do inclusivismo cristão para o pluralismo, embora pareça de uma certa forma tão natural e inevitável, coloca o Cristianismo sob uma nova — e para alguns alarmante — luz na qual não pode haver nenhuma presunção *a priori* de superioridade geral. Pois agora a tradição cristã é vista como uma dentre uma pluralidade de contextos de salvação — contextos, é mister notar, dentro dos quais está ocorrendo a transformação da existência humana de um autocentramento para um centramento em Deus (ou naquilo que é Real de modo último). Conseqüentemente, caso se reivindique agora que o Cristianismo constitui um cenário mais favorável do que as outras tradições para esta transformação, tal tese deve ser demonstrada mediante evidência histórica. Ela já não pode ser estabelecida simplesmente pela definição da salvação como inclusão dentro do campo de ação do perdão divino adquirido pela morte reconciliadora de Cristo. Daquela definição segue-se que o Cristianismo, entendido como a atividade contínua de Cristo na terra, é superior a todas as outras religiões. Mas este tipo arbitrário de superioridade-por-definição já não parece defensável, mesmo para muitos cristãos. Hoje não podemos deixar de sentir que a questão da superioridade tem que ser colocada como uma questão empírica a ser resolvida (se é que *pode* ser resolvida) pelo exame dos fatos.

#### 4

Os fatos observáveis — que constituem os frutos da fé religiosa na vida humana — causam perplexidade por sua variedade e abrangência. Duas linhas, contudo, estão à disposição para servir-nos de guias: podemos procurar tanto a transformação individual quanto a transformação social. Encontramos o primeiro tipo em sua forma mais evidente naqueles que são reconhecidos como os santos das diferentes tradições — assumindo que há padrões

diferentes de santidade, alguns buscando os caminhos interiores da oração, contemplação e meditação, e outros os caminhos exteriores do serviço social e da ação política. Mas se damos a entender por “santo” uma pessoa que está bem mais além do que a maioria de nós na transformação do autocentramento rumo ao centramento-na-realidade, então ousar levantar a proposta de que, tanto quanto podemos dizer, cada uma das grandes tradições religiosas parece promover esta transformação aproximadamente na mesma medida. Relacionando isto com a tradicional presunção de superioridade, sugiro que carecemos de bons fundamentos para sustentar que o Cristianismo tenha produzido ou esteja produzindo mais santos — em proporção à sua população —, ou então uma qualidade superior de santidade, do que qualquer outra das grandes correntes da vida religiosa.

Um recente exemplo desafiador é colocado por Gandhi, reconhecido por centenas de milhões na Índia como um *Mahatma* ou grande alma. A maior parte de nós passou a ver nele um ser humano que, em resposta ao apelo de Deus em sua vida, efetivou o potencial moral e espiritual humano em grau muito raro, inspirando muitos outros a elevar-se até um novo nível de amor efetivo e marcado por autodoação aos outros. Gandhi era um hindu, e o nome de Deus que estava em seus lábios quando foi derrubado pelas balas de um assassino em 1948 não era o do Pai Celestial cristão ou o da Santa Trindade, mas sim o do *Rama* hindu. Mas se a salvação ou a libertação humana tem algum significado concreto para homens e mulheres neste mundo, ela deve incluir o tipo de transformação da existência humana vista em Gandhi e, em vários modos e graus, nos santos de todas as grandes tradições. Mas esta transformação, com sua posterior influência sobre outros indivíduos e através deles, e mais remotamente sobre sociedades, obviamente não está limitada às áreas cristãs do mundo. Dentro de cada uma das grandes tradições há pessoas que se doaram à Deus ou à Realidade última em graus variáveis.

Reconheço que isso não pode ser provado. A razão pela qual isso não pode ser objeto de prova — ou contraprova — é que nós atualmente não dispomos da precisão conceptual ou das informações

exaustivas necessárias para fazer juízos comparativos objetivos. Tudo o que temos é uma variedade de conceitos de santidade que se entrecruzam e um corpo de conhecimento histórico muito parcial e assistemático. Por conseguinte, cada um de nós tem de contar com sua própria concepção operativa acerca do que seria um “santo”, com seu próprio campo limitado de observação contemporânea, e com suas próprias leituras dentro da vasta literatura da história das religiões — uma literatura que não foi criada e não está organizada no sentido de responder essa nossa questão. O que estou propondo a partir daqui, como um cristão que busca tanto examinar o mundo contemporâneo quanto considerar a história retrospectivamente, dela formando longos quadros mentais, é que não estamos em posição de reivindicar um poder, presumivelmente maior no Cristianismo do que em qualquer uma das outras grandes religiões universais, de produzir o tipo de transformação nos seres humanos que todos nós desejamos.

## 5

Sugiro, assim, que a linha da santidade não nos leva a concluir que o Cristianismo seja claramente superior. A outra linha que devemos acompanhar é aquela dos impactos sociais das diversas religiões. Nesse ponto, boa parte do pensamento cristão começa com uma firme presunção de manifesta superioridade e, quando interpelado, apresenta um retrato do hemisfério norte, relativamente rico, justo, pacífico, esclarecido e democrático — virtudes devidas ao Cristianismo —, em contraste do hemisfério sul, relativamente pobre, injusto, violento, atrasado e antidemocrático — mantido atrás por religiões não-cristãs. Esse quadro, contudo, tem que ser desconstruído em vários níveis. Para começar em nível superficial, o Japão budista-xintoísta não é pobre nem tecnologicamente atrasado, e diversas outras nações não-cristãs da orla do Pacífico também estão rapidamente se tornando sede de forças industriais importantes. A Arábia Saudita muçulmana e outros estados do Golfo estão longe de serem paupérrimos; e a Índia hindu, que recentemente produziu uma série de físicos de primeira linha, é também a maior



democracia do mundo. A injustiça social é realmente endêmica, em graus variáveis, em todos esses países; mas deveríamos ter a coragem de admitir que ela é endêmica praticamente em todos os países do mundo, tanto nos ricos quanto nos paupérrimos, tanto nos ocidentais quanto nos orientais, nos cristãos e nos não-cristãos.

E na outra face da mesma moeda, há imensas populações cristãs que são desesperadamente pobres — particularmente na metade sul das Américas e no lado sul da África. Há países cristãos na América Latina e no sul da África cujas estruturas sociais são profundamente injustas e onde as insígnias da democracia são uma simulação. Há populações cristãs na Irlanda e no Líbano atualmente envolvidas na violência política, e outras, nos Estados Unidos e na maior parte dos países europeus, transformando os preciosos recursos da terra em armas de destruição numa escala espantosa. Na mesma linha, o relato da Anistia Internacional intitulado *Torture in the Eighties*<sup>16</sup> cita imparcialmente como culpados de tortura um sem-número de países muçulmanos (incluindo Turquia, Irã, Iraque, Líbia, Paquistão e Bangladesh); uma série de países cristãos (incluindo África do Sul, Espanha, Argentina, Brasil, Chile, El Salvador, Guatemala, Paraguai e Peru); a Índia hinduísta; o Sri Lanka budista; e Israel, de fé judaica.

Contudo, permanece verdadeiro que o Ocidente cristão, pós-cristão e pós-marxista constitui os relativamente ricos Primeiro e Segundo Mundos, enquanto que o Oriente não-cristão e o Sul parcialmente cristão constituem o Terceiro Mundo geralmente envolvido pela pobreza. Também continua sendo verdade que nossos ideais modernos e liberais de liberdade política e igualdade humana se desenvolveram inicial e principalmente no Ocidente. Logo, devemos perguntar em que medida essa riqueza e esses ideais são dons da religião cristã e evidência da sua superioridade moral e intelectual.

A prosperidade econômica do Ocidente é produto da ciência e tecnologia modernas. Diversos autores têm sugerido que o nascimento da ciência moderna exigiu o ambiente intelectual do

---

16 ANISTIA INTERNACIONAL, *Torture in the Eighties*, 1984.

Cristianismo, com sua crença em um criador racional produzindo um universo ordenado e regido por leis. E parece claro que, para seu nascimento e seu desenvolvimento inicial, a ciência necessitou da hospitalidade de uma concepção de mundo que visse o cosmo como um sistema sujeito a leis universais. Mas todas as grandes tradições religiosas, em suas próprias e diferentes maneiras — tanto as de origem semita como as de origem indiana —, vêem o universo dessa forma. A bem da verdade, as cosmologias hindus e budistas possuem maiores afinidades com algumas das principais teorias científicas modernas do que a cosmologia cristã tradicional. A antiga concepção hindu de imensas e sucessivas *Kalpas*, cada uma conduzindo à conflagração do universo e à sua posterior renovação, e assim por diante em um desenvolvimento sempre recorrente, está próxima de um dos modelos científicos atuais de um universo incessantemente em expansão e contração. E a ênfase budista em processos incessantes, em um fluxo interdependente de mudança sem começo e sem fim, está bem de acordo com o quadro que os físicos oferecem do universo como um campo de energia sujeito a transformações perpétuas.

Mas nem o Hinduísmo nem o Budismo, e nem o Cristianismo durante os primeiros quinze séculos de sua história, de fato causaram o nascimento da ciência moderna. Por isso temos que perguntar que outro fator entrou em jogo para capacitar a mente humana a despertar de seu longo sono pré-científico. A resposta parece ser o ressurgimento, no Renascimento Europeu e depois no Iluminismo, do espírito grego de livre investigação, gradualmente libertando as mentes da servidão a dogmas inquestionados e tornando-as capazes de voltar-se à observação, experimentação e razão a fim de compreender o universo no qual nos encontramos. Uma vez que a moderna ciência havia deslanchado dessa maneira, ela tornou-se rapidamente um empreendimento autônomo, com um poder sempre crescente, obedecendo às suas próprias regras metodológicas e afirmando enfaticamente sua independência do *ethos* religioso dentro do qual ela nascera. Esta independência criou dolorosas tensões e conflitos com o *establishment* religioso quando, e em primeiro lugar, a astronomia moveu nosso mundo do centro do universo para a

posição de um dos satélites do sol; depois, quando a geologia estabeleceu a idade da Terra como sendo vastamente mais antiga do que a cronologia bíblica jamais imaginara; e, finalmente, quando a biologia localizou a posição do *Homo sapiens* dentro da evolução total da vida, desfazendo assim o quadro bíblico de uma criação especial da humanidade, e quando, como um subproduto adicional da perspectiva e método científicos, o estudo objetivo das escrituras antigas logo começou a minar a sua costumeira autoridade literal.

Na verdade, o nascimento da ciência moderna dentro da cultura cristã da Europa lembra-nos de um cuco chocando em um ninho de tordos e crescendo rapidamente para atacar seus hospedeiros. Nos debates entre ciência e religião no século 19, bem como no tratamento anterior da Igreja dispensado a Galileu e em suas tentativas de suprimir a nova cosmologia, o Cristianismo, longe de considerar a ciência como sua própria dádiva específica ao mundo, travou uma batalha longa mas mal-sucedida contra ela. Isto levou — apesar do ressurgimento hodierno de uma resistência fundamentalista — a uma aceitação tardia do novo conhecimento científico e a um conseqüente e massivo redimensionamento intelectual da doutrina cristã. Por essa razão, o Cristianismo não pode reivindicar participação de posse no moderno empreendimento científico. Sua relação especial com o último consiste simplesmente no fato de que ele foi a primeira das religiões universais a ser atingida pelo impacto do novo conhecimento e perspectiva empíricos. Mas o mesmo impacto está agora, inevitavelmente, afetando o resto do mundo. Podemos especular que o Islã irá considerar este encontro tão traumático quanto o Cristianismo o considerou, ao passo que o Hinduísmo e o Budismo podem ser capazes de ajustar-se a ele sem grandes dificuldades. Em cada caso, porém, o efeito mais profundo deve ser, como no Ocidente cristão, uma progressiva secularização tanto do pensamento quanto da sociedade. E o desafio mais profundo será o de desenvolver formas de fé através das quais o espírito humano possa ser relacionado, de modo transformador, ao Transcendente dentro do contexto de nosso moderno conhecimento de nós mesmos e de nosso ambiente.

Considerações semelhantes aplicam-se à moderna explosão da tecnologia, com seus resultados de uma abundância material até

agora inimaginável. A primariedade do Primeiro Mundo consiste em ser ele a primeira parte do globo a ter se tornado industrializada e logo ter se beneficiado da produção em massa de bens de consumo. Mas disso não se segue que os pobres do Terceiro Mundo, que é vastamente não-cristão, também não gostariam de ter alimentação abundante e um amplo suprimento de bens de consumo. É verdade que há uma forte corrente de pensamento hindu e budista que ensina a renúncia ao mundo e às riquezas, considerando o mundo material em sua constante mutação como sendo, em última análise, irreal. Daí a famosa oração hindu que diz “leva-me do irreal para o Real”. Mas também é verdade que há uma vertente igualmente forte de ensinamento da renúncia ao mundo no Cristianismo, que praticamente faz convergir entre si “o mundo, a carne e o demônio”. Isso teve início no Novo Testamento, onde Jesus diz a seus discípulos: “Se fôsseis do mundo, o mundo vos amaria como sendo seus; visto, porém, que não sois do mundo, mas vos escolhi de dentro do mundo, o mundo vos odeia” (Jo 15.19); e: “Se alguém vem a mim e não odeia o seu pai, sua mãe, sua mulher, seus filhos, seus irmãos, suas irmãs e até a sua própria vida, este não pode ser meu discípulo” (Lc 14.26). Lemos alhures no Novo Testamento que “o mundo todo jaz sob o Maligno” (1 Jo 5.19), e era uma convicção muito difundida entre os primeiros cristãos que a terra está sob o domínio do demônio até o último dia. Tal ensinamento, contudo, não impediu o desenvolvimento do capitalismo ocidental e o desejo geral, alimentado por ele, de mais e mais posses, inclusive de luxos cada vez mais sofisticados.

Não é mais provável que o ensinamento hindu seja capaz de inibir a competição desordenada por bens de consumo em uma Índia que se industrializa rapidamente. Na base da pobreza relativa da Índia no período moderno — tendo a antiga Índia sido tão próspera quanto a Europa<sup>17</sup> — está o fato de que somente agora,

17 Trevor Ling, após descrever a próspera condição da Índia setentrional no século 6 a. C., acrescenta: “Este retrato da Índia à época de Buda como uma terra de alimento abundante pode ser tido como surpreendente por alguns leitores, já que comumente se acredita no Ocidente que a Índia possui, ‘desde longas eras’, um ‘problema de pobreza e fome’, para citar um exemplo recente deste tipo de ignorância. A grande penúria dos

na segunda metade do século 20, a sua fase medieval cedeu lugar a uma revolução industrial. E se perguntarmos por que a transformação industrial da Grã-Bretanha nos séculos 18 e 19 não se estendeu até a Índia, como ocorreu com os Estados Unidos e os domínios britânicos de raça branca, a resposta é que era um interesse britânico conservar o subcontinente indiano como uma fonte de matérias-primas e como um mercado cativo, ao invés de encorajá-lo a tornar-se um competidor industrial independente. Citando a *História Econômica da Índia*, de Dutt:

Infelizmente, é verdade que a Companhia das Índias Ocidentais e o Parlamento Britânico, seguindo a política comercial egoísta de cem anos atrás, desencorajaram os fabricantes indianos nos primeiros anos do governo britânico a fim de encorajar as manufaturas em ascensão na Inglaterra. Sua política rígida, seguida durante as últimas décadas do século 18 e a primeira década do 19, era a de tornar a Índia subserviente às indústrias da Grã-Bretanha, e de fazer com que o povo da Índia apenas cultivasse

---

camponeses indianos, que invadiram a cidade de Calcutá na fome de Bengala em 1943, é um fenômeno relativamente moderno. Em 1943, a causa estava parcialmente em problemas de distribuição, mas a razão de longo prazo foi a baixa produtividade da agricultura indiana no final do período britânico. Sob o domínio britânico, desenvolveu-se um sistema de propriedade da terra que levou à insegurança do direito de posse por parte dos agricultores, dada a divisão e redivisão de lotes de terra, a ponto de a agricultura tornar-se não-rentável. Os agricultores caíram nas mãos de agiotas. Nessas circunstâncias, eles tinham pouca oportunidade de aumentar a produtividade da terra. Além disso, a taxa do crescimento populacional poderia ter sido menos séria em seus efeitos se a Índia tivesse sido capaz de desenvolver-se industrialmente como os países ocidentais, e como o Japão, livre do domínio estrangeiro, pôde fazer. O desenvolvimento industrial da Índia limitou-se a uns poucos empreendimentos compatíveis com os interesses britânicos — estradas de ferro; mineração de carvão para fornecer o combustível; uma pequena indústria de minério de ferro principalmente para este mesmo propósito; moinhos de juta e algodão cujo crescimento limitou-se aos interesses dos competidores de Dundee e Lancashire; algum refinamento de açúcar; e alguma produção de vidro e palitos de fósforo. A Revolução Industrial, necessária para aliviar a crescente população da Índia de sua pobreza igualmente crescente, não pôde começar até a Índia independente adentrar o primeiro de seus planos quinquenais em 1951.” (Cf. Trevor LING, *The Buddha*, p. 304-05.)

produtos em estado natural para fornecer material para as tecelagens e manufaturas da Grã-Bretanha.<sup>18</sup>

Numa época tão tardia quanto os anos de 1920, Gandhi fazia campanha contra o fato de os indianos serem obrigados a exportar seu algodão bruto para Lancashire e depois comprá-lo de novo sob a forma de roupa pronta, para o lucro dos moinhos de Lancashire e em detrimento da vasta população da Índia. Foi somente desde a independência em 1947 que a Índia começou a industrializar-se em larga escala.

A situação geral, então, parece ser esta. A revolução industrial geradora de riquezas, transformando a sociedade humana de sua fase feudal à sua fase moderna, ocorreu primeiro na Europa, e foi grandemente auxiliada pela concomitante expansão imperial européia, que deu acesso privilegiado às matérias-primas e a amplos e novos mercados. O processo industrial tinha que começar em algum lugar; e se não tivesse começado quando e como começou, ele teria começado em algum outro tempo e lugar. Mas não parece possível estabelecer qualquer conexão causal exclusiva entre industrialização e Cristianismo, de tal modo que sem o Cristianismo a industrialização não teria ocorrido nas sociedades humanas.

## 6

A outra área importante na qual o Cristianismo contemporâneo é inclinado a considerar-se superior está na sua adoção dos ideais liberais modernos de igualdade e liberdade humanas, expressos politicamente em formas democráticas de governo. Esses ideais liberais surgiram a partir da desconstrução do mundo de pensamento dogmático-hierárquico da Idade Média. Que eles não são puramente ideais cristãos, mas o produto de uma interação criativa de influências culturais, é mostrado pelo fato de que, nos mil anos antecedentes, o Ocidente cristão tinha sido fortemente hierárquico, santificando a servidão e a submissão das mulheres; acreditando não nos direitos

---

18 Romesh DUTT, *The Economic History of India*, p. x [do Prefácio].

da humanidade, e sim no direito divino dos reis; queimando hereges e bruxas; e suprimindo brutalmente tanto a agitação social quanto a especulação intelectual considerada anômala. Os incipientes conceitos de direitos humanos, de liberdade individual e de igualdade foram no princípio tão peremptoriamente atacados pela Igreja quanto o foi a ciência moderna em seus primeiros dias de vida. Aquilo, por exemplo, que no século 19 veio a tornar-se a campanha cristã contra a escravidão, começou como um pequeno movimento minoritário dentro das igrejas, que sofreu a oposição de muitos clérigos que agiam em benefício dos interesses dos proprietários de escravos. E os outros empreendimentos por parte de grupos como os *Quakers*, e depois do *Social Gospel* e de movimentos socialistas cristãos, no sentido de alcançar uma maior justiça social nas sociedades ocidentais, sempre constituíram batalhas travadas morro acima, e que geralmente sofriam a oposição das instituições eclesiásticas estabelecidas. A conversão tardia e ainda muitas vezes hesitante das igrejas aos ideais de igualdade e liberdade humana é um desenvolvimento muito recente, que agora está ocorrendo também nas outras tradições universais.

Uma vez mais, então, o Cristianismo não possui um direito adquirido sobre esses poderosos ideais seculares do mundo moderno. Eles têm uma base teórica segura nos ensinamentos de cada uma das grandes religiões, mas em cada caso o seu surgimento enquanto uma força real deve-se largamente às influências da modernidade com sua dissolução de hierarquias. O Cristianismo, porém, tem a distinção — e aqui reside sua unicidade histórica genuína — de ser a primeira das religiões universais a ter sido em grande medida transformada pela modernidade.

Os resultados no Ocidente cristão foram parcialmente benéficos e criativos, e parcialmente prejudiciais e destrutivos. Na coluna dos créditos, temos que a ciência tornou possível tecnologias cada vez mais avançadas, que por sua vez geraram uma imensa proliferação de riquezas, de sorte que atualmente o mundo ocidental goza do mais alto padrão de vida material da história. Isto estimulou, ao mesmo tempo, um enorme crescimento e extensão da educação, e uma explosão sem precedentes da atividade cultural. Na coluna

dos débitos, a mesma expansão do conhecimento científico produziu armas cada vez mais poderosas de destruição de massas, culminando em mísseis nucleares e químicos. Além disso, nossa riqueza moderna foi obtida às custas de um consumo galopante dos recursos não-renováveis da terra, e de uma polarização entre o Hemisfério Norte, extremamente rico, e o Hemisfério Sul, desesperadamente pobre. Ademais, a mesma riqueza estabelece, nas regiões afluentes, estresses e tensões sociais e psicológicas, com níveis assustadores de toxicomania, suicídio, divórcio, crime, violência urbana e um trágico sentimento de falta de sentido e frustração geral.

## 7

Portanto, quando tentamos considerar as tradições religiosas como entidades históricas duradouras, encontramos em cada caso uma mistura complexa de elementos valiosos e nocivos. Cada uma delas forneceu uma estrutura efetiva de significado para milhões de adeptos, conduzindo-os através dos estágios da vida, oferecendo-lhes consolo nas doenças, penúrias e calamidades, e capacitando-os a celebrar comunitariamente suas fases de saúde, bem-estar e criatividade. No espaço psíquico organizado criado por uma fé viva, assim como esta se expressa nas instituições e costumes de uma sociedade, milhões de homens e mulheres, geração após geração, lidaram com as dores e desafios da vida e se alegraram em suas bênçãos; alguns até ultrapassaram a dominação do ego rumo a uma relação transformadora com o Eterno. Muitos responderam — de novo em vários graus — à reivindicação moral de amor/compaixão mediada pelas grandes tradições e amplamente formulada como a Regra de Ouro: “Que nenhum homem cometa contra qualquer outro qualquer ato que ele não desejaria que os outros lhe fizessem, sabendo que isto seria doloroso para ele mesmo” (*Mahabharata* hindu, Shanti parva, cclx. 21); “Não faças aos outros o que não desejarias que te fizessem” (Confúcio, *Analects*, Livro XII, par. 2); “Não firas os outros com aquilo que te causa dor” (*Udanavarga* budista, v. 18); “O que quereis que os homens vos façam, fazei também a eles” (Lc 6.31); “Nenhum homem é um verdadeiro crente



a menos que deseje para seu irmão o que deseje para si mesmo” (*Hadith* muçulmano, *Muslim, imam* 71-2).

Este é o lado bom das grandes tradições. Mas, ao mesmo tempo, cada uma delas santificou males humanos perniciosos. O Hinduísmo, apesar de constituir um universo de sentido imensamente rico e poderoso, e apesar de mostrar o caminho da libertação interior, também valida o sistema hierárquico de castas da Índia, inclusive o fato de milhões serem relegados à posição de párias — uma injustiça que ainda persiste a despeito da sua abolição oficial na Constituição de 1947. A sociedade indiana tolerou a antiga prática da auto-imolação de viúvas (*suttee*), e ainda tolera a contínua e cruel perseguição, e algumas vezes assassinato, das noivas cujo dote é julgado insuficiente. O Budismo, embora basicamente pacífico e tolerante, e apesar de infundir em milhões o ideal da existência não centrada no *self*, tem sido indiferente até bem recentemente a questões de justiça social, de sorte que muitos países budistas permaneceram por longas épocas num estado de desigualdade feudal. O Islamismo, embora convocando os fiéis à submissão e à paz com Deus, e embora promovendo uma fraternidade muçulmana que é notavelmente livre de preconceito racial, sancionou “guerras santas”, intolerância fanática e punições bárbaras de mutilação e açoites, destinando ainda as mulheres, de uma maneira geral, a uma vida protegida mas estreitamente limitada. O Cristianismo, embora fornecendo em séculos recentes um lugar para o nascimento da ciência moderna e um lar para os ideais liberais modernos de igualdade e liberdade, gerou guerras de religião selvagens e apoiou inumeráveis “guerras justas”; ele torturou e queimou multidões de hereges e bruxas em nome de Deus;<sup>19</sup> motivou e autorizou a perseguição dos judeus;<sup>20</sup> endossou o racismo sistemático; tolerou

19 Matilda J. GAGE, *Women, Church and State*, diz o seguinte: “Calcula-se, a partir de registros históricos, que nove milhões de pessoas foram sentenciadas à morte por bruxaria após 1484 ou ao longo de um período de trezentos anos, e esta estimativa não inclui o vasto número daqueles que foram sacrificados nos séculos precedentes com base na mesma acusação.” (P. 274; cit. apud Mary DALY, *Gyn/Ecology*, p. 183.)

20 Em sua história do pecado da blasfêmia, Leonard Levy lembra que “Um cruzado considerava-se indigno de salvar a Terra Santa dos muçulma-

a “violação da terra” perpetrada pelo capitalismo ocidental, o uso incorreto da energia nuclear e a injustiça básica da divisão Norte-Sul em nações ricas e pobres.

A conclusão que se pode tirar é que cada tradição constituiu sua própria mescla única de bem e mal. Cada uma delas é uma realidade social duradoura que passou por tempos de florescimento e de declínio. E cada uma delas é altamente diferenciada internamente, com alguns aspectos que promovem o bem da humanidade e com outros que prejudicam a família humana. Em face dessas complexidades, parece impossível fazer o juízo global de que qualquer uma das tradições religiosas específicas tenha contribuído mais com um bem maior ou um mal menor, ou com um equilíbrio mais favorável de bem e mal do que as outras tradições. É naturalmente possível que, para o olhar da onisciência, uma tradição seja de fato, em termos de equilíbrio, superior ao resto. Mas para o nosso ponto de vista humano parcial e falível, elas constituem diferentes formas de ser humano em relação com o Eterno, cada uma delas com suas glórias culturais e seus episódios de destrutividade violenta, cada uma delas elevando vastas populações a um nível moral e espiritual superior e, não obstante tudo isso, cada uma delas às vezes funcionando como um veículo de chauvinismo, cobiça e crueldade humanos. Bem podemos considerar que em alguns aspectos, ou em alguns períodos ou regiões, os frutos de uma tradição são melhores do que os de outra — ao passo que em outros aspectos, períodos ou regiões possam ser inferiores. Mas como vastas totalidades complexas, as tradições universais parecem estar mais ou menos no mesmo nível. Nenhuma dentre elas pode ser destacada das outras como claramente superior.

Se este é o caso, nós podemos começar a considerar como esta verdade está propensa a afetar o trabalho contínuo da teologia cristã.

---

nos até matar, em primeiro lugar, um judeu; pois o cruzado acreditava que vingar Cristo assassinando judeus garantia aos cruzados a remissão de seus pecados. (...) durante a Cruzada do Pastor em 1251 quase todos os judeus foram massacrados.” (Cf. Leonard LEVY, *Treason Against God*, p. 115; cf. também Rosemary R. RUETHER, *Faith and Fratricide*, 1979.)

## 8

As três doutrinas centrais da trindade, da encarnação e da reconciliação demonstram uma coesão entre si. Dada uma concepção jurídica da reconciliação, Jesus tinha que ser Deus, como Santo Anselmo demonstrou em seu *Cur Deus Homo?* Isso porque somente um sacrifício de valor divino, e portanto infinito, poderia propiciar uma satisfação adequada ao erro cometido pelo pecado humano contra o criador e senhor do universo, ou poderia cumprir as exigências inexoráveis de justiça divina, com isso possibilitando a Deus considerar homens e mulheres pecadores como justos e aptos a serem recebidos no reino. E dado que Jesus era Deus, a Divindade tinha que ser uma trindade — ou pelo menos uma divindade dual (*binity*); pois Deus encarnou-se na terra como Jesus de Nazaré, e Deus estava também no céu, sustentando o universo, ouvindo e respondendo preces. Portanto, foi necessário pensar em Deus pelo menos como dois em um, Pai e Filho, que estavam respectivamente (por um breve período) no céu e na terra. Mas na verdade o pensamento cristão foi adiante, incluindo a presença divina na vida humana além dos aproximadamente trinta anos da encarnação: presença como de uma terceira pessoa, o Espírito Santo. Em teoria poderia ter sido possível dar conta dessa presença com uma doutrina binitária (*binitarian*) mais econômica, atribuindo o que veio a ser considerado como a obra do Espírito Santo ao eterno espírito de Cristo ou *Logos*; e realmente decorreu um período antes que o Espírito Santo e o espírito de Cristo fossem distinguidos como duas realidades distintas. Contudo, no final o padrão trinitário se tornou estabelecido e agora perpassa a linguagem teológica e litúrgica cristãs.

Quando se aborda esse conjunto de doutrinas através da idéia de encarnação, nota-se um amplo consenso atual dos estudiosos do Novo Testamento, inclusive alguns relativamente conservadores, de que o Jesus histórico não ensinou, ele próprio, que era o Deus Filho, a segunda pessoa de uma trindade divina, levando uma vida humana. Ele estava intensamente consciente de Deus como o Pai celeste, sua vida (certamente durante os dois ou três anos de seu

ministério) foi dedicada a proclamar a vinda iminente do reino de Deus, a manifestar seu poder em atos de cura, e a ensinar outros como viver de modo a tornar-se parte do reino que seria estabelecido em breve. Ele provavelmente se considerou como o último profeta, aquele cuja missão era anunciar o fim dos tempos. Ele pode ter aplicado a si mesmo um dos dois títulos principais que a tradição judaica oferecia para o cumpridor deste papel — aquele do Filho do homem que haveria de vir em glória sobre as nuvens do céu e aquele do Messias que governaria o mundo a partir de seu novo centro, Jerusalém. Deve-se observar que nenhum desses dois papéis implicava em ser Deus; ambas as figuras eram servos glorificados mas humanos de Deus. Mas é igualmente possível que Jesus tenha recusado todas as identificações, e que tenham sido seus seguidores que lhe atribuíram estes e outros títulos. Ou ele pode ter usado o termo “filho do homem” simplesmente como um hebraísmo, um termo que poderia ser usado por qualquer um.

O título “Filho de Deus”, que veio a se tornar padrão na teologia da Igreja, provavelmente começou com seu uso no Antigo Testamento e, mais amplamente, no antigo Oriente Próximo; neste uso o título significava um servo especial de Deus. Nesse sentido, reis, imperadores, faraós, grandes filósofos, operadores de milagres e outros homens santos eram comumente chamados de “filhos de Deus”. Mas como o Evangelho ultrapassou o seu ambiente hebreu e se difundiu no mundo pagão do Império Romano, essa poesia foi transformada em prosa e a metáfora viva foi congelada em um dogma rígido e literal. Foi para acomodar essa filiação metafísica daí resultante que a Igreja, depois de aproximadamente três séculos de debates conflitantes, resolveu-se pela teoria de que Jesus tinha duas naturezas, uma divina e outra humana, sendo em uma natureza da mesma substância de Deus Pai e na outra da mesma substância da humanidade — uma construção filosófica tão distante do mundo de pensamento e do ensinamento do próprio Jesus quanto, de certa forma, está distante do Gáutama histórico a paralela doutrina *mayahana* budista de *Trikaya*.

Mas sempre houve outras correntes do pensamento cristológico, muito embora as variações tenham sido oficialmente

suprimidas durante o longo e relativamente monolítico período da cristandade medieval. A corrente de linguagem mais antiga nos documentos do Novo Testamento provavelmente expressava uma cristologia de inspiração, vendo Jesus como um grande profeta cheio do Espírito divino. Hoje em dia, este tipo de cristologia de novo se tornou uma opção viva. Algumas de suas versões recentes em língua inglesa são o livro de Donald M. Baillie, *God Was in Christ* (1958); várias das contribuições em John Hick, (ed.), *The Myth of God Incarnate* (1977); e a obra de Geoffrey Lampe, *God As Spirit*, (1977).<sup>21</sup> A idéia básica é que falar do amor de Deus que se torna encarnado é falar de homens e mulheres em cujas vidas a inspiração de Deus, ou a graça, está efetivamente em funcionamento, de modo que eles se tornam instrumentos do propósito divino na terra. Ser “para a Bondade Eterna o que a mão é para o homem”<sup>22</sup> é ser um *locus* da encarnação divina. Nesse sentido a encarnação ocorreu e está ocorrendo de muitas maneiras e graus diferentes em muitas pessoas diferentes. Sé isto aconteceu mais plenamente no caso de Jesus do que em qualquer outro ser humano, ou talvez mesmo de modo absoluto em Jesus, não pode ser decidido *a priori* (embora pareça ser esta a maneira como Baillie e Lampe decidiram a questão), mas somente com base em informações históricas. Isto na prática significa que a questão não pode ser decidida definitivamente, pois nos falta o tipo de evidência — referente a cada momento e aspecto da vida interior e exterior de Jesus — que nos poderia garantir o direito de emitir tal juízo.

Este tipo de cristologia de inspiração ou do paradoxo-da-graça está dentro do quadro de opções abertas para aqueles que não são fundamentalistas de credo nem insistem na inspiração verbal das formulações de Nicéia e Calcedônia. Uma tal cristologia pareceria apontar na direção — embora não seja a única direção possível — rumo à qual é provável que a cristologia se desenvolva dentro

---

21 Ele também pode ser encontrado, ainda que de forma cautelosamente obscura, em escritores católicos pioneiros como Karl Rahner, Edward Schillebeeckx e Hans Küng. Quanto à cristologia de Rahner, cf. meu livro: John HICK, *Problems of Religious Pluralism*, cap. 4.

22 THEOLOGIAM GERMANICA, p. 32.

daqueles círculos teológicos que ultrapassaram o inclusivismo rumo a uma compreensão pluralista do lugar do Cristianismo na vida total do mundo.

Uma cristologia de inspiração combina melhor com algumas maneiras de compreender a linguagem trinitária do que com outras. Ela não requer ou apóia a noção de três pessoas divinas no sentido moderno segundo o qual uma pessoa é um centro distinto de consciência, vontade e emoção — de tal modo que se pudesse falar do Pai, do Filho e do Espírito Santo como amando uns aos outros dentro da família eterna da trindade, e do Filho vindo à Terra para prestar satisfação em favor dos seres humanos a seu Pai. Uma cristologia de inspiração é, contudo, plenamente compatível com a concepção da trindade que afirma três maneiras distintas na qual o único Deus é experimentado como agindo em relação a nós e é, conseqüentemente, conhecido por nós, a saber, como criador, redentor e inspirador. Nesta interpretação, as três pessoas não são três centros diferentes de consciência, mas três aspectos principais de uma natureza divina única. Eles não transformam Deus em três seres pessoais, assim como não o fazem os vários nomes de Deus na tradição judaica ou os noventa e nove Belos Nomes de Deus no *Qur'an*. Uma tal compreensão “econômica” da trindade é tão ortodoxa quanto uma compreensão “social” e parece representar a direção que o pensamento trinitário provavelmente irá seguir em teologias que aceitam uma compreensão pluralista da situação religiosa humana.

A teoria da reconciliação também assumiu uma variedade de formas, algumas combinando melhor do que outras com uma cristologia de inspiração e um trinitarismo econômico ou modal. Como no caso da cristologia, o tipo de pensamento sobre reconciliação mais simpático ao pluralismo religioso está mais próximo do que parece ter sido o ensinamento do próprio Jesus. Aqui nós encontramos, nas palavras familiares do Pai Nosso e em parábolas como a do filho pródigo, a presunção de uma relação direta com Deus na qual todos que são verdadeiramente penitentes podem pedir e receber o perdão e a vida nova. O pai na parábola não exigiu um sacrifício de sangue para aplacar seu senso de justiça:

tão logo ele viu seu filho voltando ele “teve compaixão e correu-lhe ao encontro, lançou-se-lhe ao pescoço e o beijou (...) [e disse]: ‘Este meu filho estava morto e reviveu; tinha-se perdido e foi achado’” (Lc 15.20, 24). E a única condição para o perdão de Deus no Pai Nosso é que também nos perdoemos uns aos outros.

Isto está bem longe da idéia de que Deus pode perdoar pecadores somente porque Jesus sofreu nossa justa punição por sua morte na cruz, ou porque de algum modo satisfaz, por sua morte, a justiça divina. Um perdão que tivesse que ser obtido por um pagamento total de um débito moral absolutamente não é um perdão. Mas Jesus falou do autêntico milagre do perdão, um milagre não captado pelas teorias-padrão da expiação. Não obstante, o mérito delas parece estar em oferecerem um modo de focalizar a atenção sobre a morte de Jesus como uma expressão do amor autodoador que estava encarnado em sua vida. E, de acordo com a crença judaica contemporânea de que a morte de um mártir justo de alguma forma contribuía para o bem de Israel, o próprio Jesus bem pode ter pensado em sua morte iminente como uma fonte de bênção para muitos (cf. Mc 10.45)<sup>23</sup> — como ela realmente demonstrou ser, tendo em vista as muitas e diferentes apropriações que dela se fez ao longo dos séculos.

Portanto, no caso de cada uma dessas doutrinas, o espectro teológico existente da tradição cristã, à medida que foi se diversificando no período moderno, oferece amplos recursos para teologias que possam aceitar o pluralismo religioso. De acordo com isso, o que a visão pluralista requer não é uma ruptura radical com a tradição cristã — diversa e em constante crescimento — mas seu desenvolvimento continuado de maneiras sugeridas pela descoberta da presença e atividade salvífica de Deus dentro de outras correntes da vida humana. A percepção daí resultante é que o Cristianismo não é o único e exclusivo caminho de salvação, mas um entre vários.

Ao mesmo tempo, duas outras questões — que não tive tempo nem de tentar tratar aqui — também estão a exigir desenvolvimentos

---

23 Cf. John DOWNING, *Jesus and Martyrdom*, *Journal of Theological Studies*, v. 14, 1963.

paralelos. Uma é o apercebimento, expresso na teologia da libertação, de que Deus atua onde quer que haja um compromisso difícil com a luta pela justiça humana, e de que ele está conseqüentemente presente nos movimentos de libertação seculares e marxistas tanto quanto — e às vezes até mais — na Igreja. Na verdade, muito freqüentemente setores dominantes da Igreja estiveram, e estão ainda hoje, no lado errado das lutas por libertação. Enquanto o absolutismo cristão pode facilmente cegar-nos para esse fato, a perspectiva pluralista nos torna capazes de reconhecê-lo e de participar de um amplo movimento mundial pela libertação humana, que não está restrito aos limites de nenhuma tradição particular. A outra nova descoberta é aquela expressa na teologia feminista contemporânea: que Deus é a fonte de vida e do sentido tão autenticamente para as mulheres quanto para os homens, e que, por conseguinte, nossa compreensão religiosa deve ser levada a um novo equilíbrio. A abertura para a vida religiosa mais ampla da humanidade, com sua rica pluralidade de formas — tanto femininas quanto masculinas — de simbolização do divino, pode ajudar a libertar-nos das garras de um patriarcalismo cristão absolutizado.

Essas três preocupações estão hoje criando uma nova rede de opções para o pensamento cristão. Como no caso da última grande transformação da autoconsciência cristã — em sua resposta novecentista à ciência moderna —, novas opções serão assumidas e desenvolvidas numa variedade de formas por alguns, sendo também certamente rejeitadas e atacadas por outros. Nossa tarefa é tentar expor e explicar a nova visão que está gradualmente sendo colocada como foco de interesse, de sorte que possivelmente muitos possam reconhecer nessa visão uma iluminação contemporânea do Espírito, e possam responder através dela à presença desafiadora de Deus.



## Bibliografia

- ANISTIA INTERNACIONAL. *Torture in the Eighties*. London: Amnesty International Publications, 1984.
- CAMPS, Arnulf. *Partners in Dialogue*. Trad. John Drury. Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1983.
- CONCÍLIO VATICANO II, *Pastoral Constitution on the Church*, 1965.  
———. *Dogmatic Constitution on the Church*, 1965.  
———. *Decree on the Missionary Activity of the Church*, 1965.
- DALY, Mary. *Gyn/Ecology*. Boston: Beacon Press, 1978.
- DOWNING, John. Jesus and Martyrdom, *Journal of Theological Studies*, v. 14, 1963.
- DUTT, Romesh. *The Economic History of India*. V. 1. 2. ed. London: Routledge & Kegan Paul, 1906.
- HICK, John. *Problems of Religious Pluralism*. London; Macmillan; New York: St. Martin's Press, 1985.
- JOÃO PAULO II. *Redemptor Hominis*. London: Catholic Truth Society, 1979.
- LEVY, Leonard. *Treason Against God*. New York: Schocken Books, 1981.
- LING, Trevor. *The Buddha*. London: Penguin Books, 1976.
- MICHENER, James. *Hawaii*. New York: Random House, 1959.
- MORRIS, James. *Heaven's Command: An Imperial Progress*. London: Faber & Faber, 1968.  
———. *Pax Britannica: The Climax of Empire*. London: Faber & Faber, 1968.

———. *Farewell the Trumpets: An Imperial Retreat*. London: Faber & Faber, 1978.

RICHTER, Julius. Missionary Apologetics: Its Problems and Its Methods, *International Review of Missions*, v. 2, 1913.

RUETHER, Rosemary R. *Faith and Fratricide*. New York: Seabury Press, 1979.

THEOLOGIA GERMANICA. Trad. Susanna Winkworth. London: Macmillan, 1937.

TROELTSCH, Ernst. The Place of Christianity among the World Religions. In: HICK, John, Brian HEBBLETHWAITE. (Eds.) *Christianity and Other Religions*. London: Collins; Philadelphia: Fortress, 1980.

WOOLF, Leonard. *Growing*. New York: Harcourt Brace, 1961.

*Tradução:*

*Núbia Pereira de Magalhães Gomes †*

*Luís Henrique Dreher*

*Revisão:*

*Luís Henrique Dreher*