



TOLERÂNCIA
RELIGIOSA
e
DIVERSIDADE RELIGIOSA

BRYAN R. WILSON, PH.D.
MEMBRO EMÉRITO

UNIVERSIDADE DE OXFORD
INGLATERRA

28 DE ABRIL DE 1995



TOLERÂNCIA
RELIGIOSA
e
DIVERSIDADE RELIGIOSA

PUBLICADO PELO INSTITUTO PARA O ESTUDO DA RELIGIÃO AMERICANA

TOLERÂNCIA RELIGIOSA
E DIVERSIDADE RELIGIOSA

ÍNDICE

Prefácio	v
I. Direitos Humanos e Liberdade Religiosa	1
II. A Diversidade Religiosa Contemporânea	2
III. Tolerância na Tradição Cristã	3
IV. Os Limites Culturais na Definição de Religião	4
V. As Definições Modernas de Religião	5
VI. Definições Eticamente Neutras	5
VII. Uniformidade Interna de Crença e Prática	6
VIII. A Incidência de Dissidência Política	7
IX. Definições Abstratas	9
X. Os Elementos Constituintes das Definições Modernas	9
XI. Um Inventário Probabilístico	10
XII. As Religiões como Entidades Históricas	13
XIII. Diversidade e Generalização	14
XIV. A Diversidade entre as Religiões: Budismo	15
XV. Budismo Theravada	15
XVI. A Diversidade entre Religiões: Os Jainistas	18

XXVII.	A Diversidade entre as Religiões: Hinduísmo	18
XXVIII.	Hinduísmo: A Escola Sankhya	19
XIX.	A Diversidade entre as Religiões: Politeísmo	20
XIXa.	A Diversidade entre as Religiões: Um Exemplo Moderno	21
XX.	A Diversidade dentro das Tradições Religiosas	22
XXI.	A Diversidade Religiosa e Evolução	23
XXII.	Opiniões Teológicas e Crenças Religiosas	23
XXIII.	Religião e Mudança Social	26
XXIV.	Seitas Tradicionais	27
XXV.	A Oposição a Novas Religiões	28
XXVI.	Os Tipos das Novas Religiões	29
XXVII.	Novas Religiões que Renunciam o Mundo	30
XXVIII.	Novas Religiões Afirmadoras do Mundo	31
XXIX.	O Éthos do Pensamento Contemporâneo das Novas Religiões	32
XXX.	Religião e Moral	33
XXXI.	O Legado Moral do Cristianismo	35
XXXII.	Como Deve Ser uma Religião?	37
XXXIII.	Conclusão	39

O Instituto para o Estudo da Religião Americana

Diretor

Dr. J. Gordon Melton

Endereço

P.O. BOX 90709

Santa Barbara, 93190-0709

TEL: 1-805-967-7721 ou 1-805-967-2669

Fax: 1-805-683-4876

PREFÁCIO

DR. J. GORDON MELTON, DIRETOR
O INSTITUTO PARA
O ESTUDO DA RELIGIÃO AMERICANA

O Pluralismo Religioso é o grande facto da vida religiosa à medida que caminhamos para o desfecho do século XX. Surgindo no século XIX, o pluralismo desenvolveu-se no século XXI como um item principal num plano maior para os direitos e liberdades dos seres humanos. E a liberdade religiosa está entre os melhores indicadores do estado geral da liberdade humana em qualquer sociedade.

O crescimento da diversidade religiosa foi permitido através da separação de estruturas religiosas de controlo estatal e favoritismo. Por sua vez, o aparecimento de diversidade trouxe à existência o estado secular que pode estabelecer um Estado de Direito, servindo como uma força mediadora permitindo que grupos religiosos diferentes coexistam lado a lado como vizinhos. Numa sociedade aberta, as diferenças religiosas podem tornar-se uma oportunidade para diálogo mais próximo, um aumento de apreço pela sua própria vida espiritual e a consciência da diversidade da existência humana, em vez disso, tornou-se um pretexto para hostilidade ou um plano para a incompreensão e ódio irracional.

O crescimento do pluralismo foi acelerado em finais do século XX à medida que a comunicação e o transporte melhoraram. No último século, o movimento cristão introduziu mais variedades de Cristianismo nas culturas tradicionais religiosas de África, Ásia e no Médio Oriente. Desde a Segunda Guerra Mundial, a migração em massa de pessoas para o Ocidente trouxe todas as formas concebíveis da religião Oriental à Europa e América do Norte. Ao mesmo tempo que o telefone, televisão e o computador transferiram a sabedoria da experiência de cada cultura particular (incluindo os seus recursos espirituais) aos lares de pessoas em todo o mundo. Hoje em dia, exceto naqueles poucos lugares restantes, onde as leis que inibem a liberdade religiosa são impostas, todos os centros urbanos atuais, de Londres

a Nairobi, de Tóquio ao Rio de Janeiro, são o lar de significativas comunidades minoritárias das religiões do mundo.

O aumento do pluralismo religioso tem-nos forçado a rever muito do que pensávamos sobre o papel social da religião, especialmente sua pretensa função necessária como o laço que une os povos de uma nação. As nações podem ser tão facilmente mantidas juntas pelo seu desejo mútuo de liberdade e a boa vida que esta traz consigo, do que pela necessidade de uniformidade na cultura e na fé. Temos visto Nações Unidas bastante capazes de existir em ambientes seculares e multirreligiosos, e temos visto a perturbação social que podem ocorrer quando os governos tentam impor uma uniformidade religiosa sobre as pessoas, pessoas essas que desenvolveram grandes expectativas para a liberdade pessoal.

Ao mesmo tempo, as nossas atitudes em relação a novas religiões, em grande medida desenvolvidas a partir de uma perspectiva de compromisso para com antigas comunidades religiosas, tiveram de sofrer uma mudança significativa especialmente à medida que os estabelecimentos religiosos ocidentais enfrentam um declínio severo na confiança e fidelidade do público. Uma geração atrás, pensávamos nas antigas religiões como repositórios de verdades testadas pelo tempo destinados a permanecer de geração em geração, enquanto novas religiões eram vistas como questões efémeras. As últimas foram relegadas a cultos pequenos, superficiais erguidos em torno de personagens carismáticos e destinada a morrer com a morte do fundador. Mas à medida que novas religiões, desde a Fé Bahá'í à Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, surgiram e não só sobreviveram ao seu fundador, mas já se ergueram como comunidades religiosas internacionais que atraem milhões de fiéis, nós vimos o impulso para produzir formas religiosas inovadoras como parte do que está decorrendo como parte natural da vida social de todos os povos. As pessoas estão constantemente produzindo novas formas de devoção, reavivando e dando uma nova vida a estruturas esquecidas, desenvolvendo variações pessoais na vida espiritual e fundando novas organizações religiosas. Muitas dessas formas tornaram-se instituições como variações locais dentro de comunidades religiosas cada vez maiores, os movimentos de revitalização, de certa forma expressões particulares invisíveis de rituais em conjunto, e denominações religiosas adicionais concorrentes.

No seguinte ensaio, Bryan Wilson, o reconhecido decano do estudo de novas religiões, fornece uma visão clara e concisa do desenvolvimento de uma sociedade tolerante e da natureza da diversidade religiosa que emergiu de mãos dadas com essa. No Ocidente, o aparecimento de diversidade tem sido acompanhado teologicamente por uma reavaliação (e descarte) de

alguns pedidos de singularidade, anteriormente abraçada dentro da comunidade Cristã, um processo em grande medida ditado pela expansão da consciência das religiões do mundo. Dentro do Cristianismo, gerações das batalhas teológicas têm produzido vários milhares de denominações e um infindável conjunto de variações em teologia, formas organizacionais, vida clériga, adoração e compromissos éticos. Quando comparamos o Cristianismo às diferentes comunidades religiosas, logo nos tornamos conscientes de que as diferenças entre teologias e estilos de ritual dentro do Cristianismo são quase tão grandes como as diferenças entre o pensamento e culto Cristãos e aqueles de outras comunidades religiosas.

Também, como Wilson observa e uma geração de testes em tribunal corroboram, um grande desafio para a tolerância religiosa é a expansão na nossa compreensão dos fenômenos e comunidades que podemos legitimamente listar sob o termo «religião». Poucas pessoas nos dias de hoje condenariam os grupos Hindus e Budistas ao ostracismo. Algumas das religiões emergentes mais recentes tiveram de lutar pelo direito de existir como religiões. Mais recentemente, as fés não-teístas e autocentradas ilustram amplamente que a religião pode existir e realmente existe mesmo sem qualquer reconhecimento de uma deidade ou verdade revelada.

Finalmente, Wilson também argumenta implicitamente que a nossa ignorância da diversidade, que provavelmente já existe na nossa proximidade, é em si uma grande barreira à propagação da tolerância e à extensão da liberdade religiosa. Tendemos a apreciar o familiar e encontrar razões para denegrir aqueles que seguem práticas que são diferentes para nós e cuja lógica interna não compreendemos. Nós achamos que é mais fácil criar uma caricatura de outra vida religiosa do que despendar energia para localizar os aspetos de ressonância e o apreço.

Assim sendo, este ensaio é oferecido pelo Instituto para o Estudo da Religião Americana como uma orientação inicial para o mundo da expressão religiosa que circunda cada um de nós. Este apresenta algumas resoluções sem julgamentos extremamente necessárias com a qual podemos começar a compreender a natureza de diferentes grupos religiosos e comunidades espirituais, mesmo aqueles que não foram mencionados nem escolhidos para a discussão por nome abaixo, sendo estas igrejas antigas estabelecidas ou novas fés modernas.

J. GORDON MELTON

Instituto para o Estudo da Religião Americana

maio de 1995

O Instituto para o estudo da Religião Americana foi fundado em 1969 como um centro de pesquisa sobre grupos religiosos e organizações na América do Norte. Na década de 1990, à medida que algum consenso sobre a integração do nosso conhecimento sobre novas religiões tinha lugar, a sua área de interesse alargava-se para a Europa, África e Ásia. Que apoia a Biblioteca Religiosa Americana de Davidson na Universidade de California-Santa Barbara e publica uma variedade de livros de referência e monografias sobre grupos e fenómenos religiosos diferentes.

TOLERÂNCIA RELIGIOSA *e* DIVERSIDADE RELIGIOSA

BRYAN R. WILSON, PH.D.
MEMBRO EMÉRITO
UNIVERSIDADE DE OXFORD
INGLATERRA

28 DE ABRIL DE 1995

I. DIREITOS HUMANOS E LIBERDADE RELIGIOSA

Desde o fim da Segunda Guerra Mundial, o direito de todos os seres humanos à liberdade de religião foi proclamado por resoluções tomadas em vários organismos internacionais, incluindo as Nações Unidas, Conselho da Europa e do Tratado de Helsínquia. Os governos são incumbidos não só de abandonar quaisquer políticas de perseguição religiosa antiga, mas também devem agir positivamente para proteger a liberdade religiosa, desde que as práticas religiosas de uma determinada seita ou a sua denominação religiosa não violem o direito penal comum ou invada os direitos de outros cidadãos. Especialmente na ausência de qualquer consenso erudito sobre a definição de religião, tais resoluções, no entanto, não garantem a eliminação de todas as formas de discriminação religiosa. A preferência governamental para uma (ou mais)



religiões ainda pode persistir, como por exemplo no estabelecimento por lei de algumas religiões em particular em vários países europeus. Tal preferência pode outorgar vantagens económicas, especificamente fiscais, para organizações religiosas bem como privilégios sociais e até mesmo políticos que são negados a outras fés. Mesmo quando tais medidas discriminatórias não são abertamente sustentadas (por lei, costume ou precedente), pode haver diversas atitudes governamentais ou sociais que favorecem alguns tipos de corpos religiosos mais do que os outros. Em particular, pode haver uma suspeita oficial ou pública de certas organizações religiosas, especialmente nas que os ensinamentos e práticas de um grupo religioso não são geralmente familiares — tão pouco familiares que, por meios oficiais ou por opinião pública, elas poderão ser consideradas como sendo «não realmente religiosas». O público, e por vezes as autoridades, evocam um estereótipo do que uma religião deve ser e como os crentes deveriam comportar-se. Organizações que se afastam demasiado radicalmente desse modelo, talvez inconscientemente hipotético, podem parecer que não cumprem com os requisitos necessários para a extensão da tolerância religiosa normal. De facto, podem parecer que não se enquadrem na categoria daquilo que deve ser considerado como religião, ou até mesmo tenham de enfrentar a acusação de que eles agem contra a lei.

II. A DIVERSIDADE RELIGIOSA CONTEMPORÂNEA

Nas últimas cinco décadas, a diversidade de religiões nas sociedades ocidentais aumentou significativamente. Houve um crescimento drástico no número de novos órgãos religiosos, alguns deles recentemente importados para o Ocidente, vindos principalmente do Oriente. O pluralismo religioso anterior, que foi quase completamente confinado a variações dentro do Cristianismo, foi estendido para abranger novas concepções de espiritualidade e novos movimentos derivados de outras tradições religiosas. As orientações, ensinamentos, práticas e padrões de organização destas várias organizações — quer nativas à região ou importadas — são amplamente diversificadas e muitas vezes totalmente diferentes das características correspondentes das igrejas ou seitas tradicionais. Deve-se deixar claro, no entanto, que a coincidência da exigência de liberdade religiosa por órgãos internacionais e a proliferação de novos movimentos religiosos, foi fortuito. As resoluções de agências internacionais não eram especificamente dirigidas às publicações de tolerância em relação a essas novas religiões. Em vez disso, elas estavam principalmente preocupadas com a liberdade de religião no mundo comunista e com a amizade entre as diferentes fés principais em sociedades religiosamente pluralistas. O aparecimento de tantas novas minorias espirituais no Ocidente eram incidentais, e o espírito de tolerância foi avalizado por agências internacionais — tolerância para a que eles são certamente elegíveis — nem sempre foi ampliada facilmente para eles.

III. TOLERÂNCIA NA TRADIÇÃO CRISTÃ

Apesar de a tolerância hoje em dia não ser raramente pregada por autoridades cristãs, é importante lembrar que a tradição do Cristianismo é uma de intolerância. Ao contrário da maioria das religiões contemporâneas, o Cristianismo era, da época de Pauline, uma religião exclusivista, que proibia os seus seguidores a adorar outros deuses ou envolver-se em práticas diferentes. Também foi uma religião universalista, proclamando que era a única religião verdadeira para toda a humanidade. Enquanto o Judaísmo foi também exclusivista, não era universalista — não era uma escolha religiosa normalmente disponível para aqueles que não foram Judeus étnicos. O Cristianismo, em contraste, ensinou que era a única religião válida para qualquer pessoa. Era uma religião de voluntarismo na qual os homens eram livres para escolher, e *deviam* escolher. Assim, o Cristianismo era também uma religião de proselitismo, a tentar persuadir as pessoas de que todas as outras religiões eram más e condenava-as como tal.

Durante séculos, a Igreja Cristã fez da conversão dos mundanos a sua principal missão, entre estes estavam incluídas pessoas de todas as outras fés. Enquanto os mundanos devessem ser convertidos, aqueles que estavam familiarizados com «a verdadeira fé», mas tinham, de uma forma ou outra, chegado a colocar em xeque a doutrina da igreja deviam ser não só excomungados da igreja, mas também exterminados (a exigência autoritária de São Tomás de Aquino).

A intolerância Cristã para com todas as outras fés só foi mitigada pela reforma, e depois só gradualmente. As primeiras manifestações de tolerância na Europa central eram inicialmente aplicáveis apenas aos príncipes, cujos súbditos eram obrigados a adotar a fé, Igreja Católica Romana ou Luterana, de seu governante no princípio adotado na Paz de Augsburg em 1555, *cuius regio, eius religio* [em um país de um príncipe, a religião de um príncipe religião]. Nos vários territórios influenciados pelo pastor da Igreja Reformada Calvinista, a tolerância às vezes era ampliada aos Calvinistas, mas as seitas da chamada Reforma «radical» — Anabatistas e Hutteristas — e mais tarde, os Socinianistas e Unitarianos e continuou a ser perseguido, enquanto os ateus que não deviam ser tolerados em absoluto de acordo com as teorias de tolerância defendidas por filósofos esclarecidos como John Locke.

Por fim, os princípios abraçados pela Reforma de uma «Bíblia aberta» e «o sacerdócio de todos os crentes» levou ao desgaste constante das disposições de intolerância consagradas no Cristianismo tradicional. Grupos dissidentes adquiriram direitos limitados para os seus cultos em sua forma preferida, em Inglaterra mais conspicuamente sob a legislação de William

e Mary em 1689. As restrições permaneceram e só foram gradualmente flexível e por fim mitigada nos subsequentes dois mil e quinhentos anos. Gradualmente as classes governantes da Europa vieram a abandonar a teoria de que a coesão social em grande medida dependia da manutenção de conformidade religiosa. A lição foi mais explicitamente percebida nos Estados Unidos, onde uma população diversamente religiosa (entre os quais havia muitos refugiados da perseguição religiosa na Europa) tinha de ser ajustada. A melhor garantia contra separatismo social numa sociedade religiosamente pluralista não devia estar tentando impor a conformidade religiosa, mas devia tentar o estabelecimento de tolerância religiosa como um princípio que transcende as doutrinas e crenças religiosas de qualquer religião. Em contraste com as antigas suposições europeias para a necessidade de coerção religiosa, nos Estados Unidos reconheceu-se que um princípio de tolerância era indispensável para a coesão social de uma população já religiosamente diversificada. Foi assim que no contexto americano, a tolerância e a liberdade religiosa foram invocados como princípios de ordem superior a qualquer sistema religioso. A criação de um estado secular, em que as autoridades regentes não deviam estabelecer a religião nem demonstrar parcialidade para qualquer religião em relação a outra, tornou-se a primeira garantia dos direitos religiosos.

IV. OS LIMITES CULTURAIS NA DEFINIÇÃO DE RELIGIÃO

O âmbito de variação religiosa ao que os princípios de tolerância e não discriminação foram ampliados era inicialmente bastante estreito, abrangendo apenas um número limitado de igrejas cristãs e menos equitativamente, os Judeus. A concepção do que constituía uma religião era baseada nesta variedade de movimentos judaico-cristãos. A religião como tal foi concebida como sendo praticamente sinónimo de Cristianismo, e os peritos na religião eram teólogos que eram eles mesmos Cristãos comprometidos. Foram eles que tradicionalmente forneceram as definições do que se constituía uma religião, e os seus conceitos eram inevitavelmente apoiados exclusivamente em termos Cristãos. As definições de religião dadas pelos teólogos podem ser consideradas em grande medida como académicas, mas eles tiram a sua influência de outras esferas mais práticas, mas não menos importantes em tribunais, por vezes com resultados muito injustos. Por exemplo, o resultado absurdo de uma definição de religião ligada à cultura legalmente adotada e rígida poder ser usado em tribunal em Inglaterra no ano de 1754 quando um juiz, Lord Hardwicke, decidiu que, embora a religião fosse um objeto de caridade, o ensino do Judaísmo não era, e ele alegou que os fundos deixados por um testador para a instrução no Judaísmo deve ser aplicada em vez de prestação de instrução no Cristianismo. Para os tribunais nessa altura, o termo «religião» não incluem o Judaísmo: o termo abarcava apenas o Cristianismo.

V. AS DEFINIÇÕES MODERNAS DE RELIGIÃO

A lei e a teologia são ambas disciplinas normativas funcionais, e em consequência o preconceito de perspectiva normativa aos quais estão comprometidos turvam as suas definições e assunções. À medida que a escolaridade moderna amplia a nossa familiaridade com as outras culturas, reconhece-se que aquilo que é apropriadamente designado como «religião» muitas vezes se afasta em muitos pormenores relativos a crenças, práticas e organizações institucionais daqueles que caracterizam o Cristianismo. Em consequência, uma definição mais abrangente de religião tem sido procurada e que seja uma que reconheça aquelas outras sociedades que abraçam crenças religiosas, tomam parte em práticas religiosas e mantêm as instituições religiosas como diferentes das concepções Cristãs. O aumento da familiaridade com numerosos casos empíricos mostra que é impossível que haja uma assunção expressa mesmo por sérios comentadores académicos no século XIX de que os outros povos além dos Cristãos, Judeus e Muçulmanos, não tivessem «religião».

VI. DEFINIÇÕES ETICAMENTE NEUTRAS

Embora a religião em si seja sempre normativa, visto que cada religião difere uma das outras, especialistas modernos em estudos religiosos (antropólogos, sociólogos e estudiosos comparativos de religiões) procuram discutir as normas sem que eles próprios se tornarem comprometidos a elas. Estudiosos modernos procuram manter a objetividade e uma neutralidade ética. No entanto, o desenvolvimento de uma profunda neutralidade no estudo da religião tem sido alcançado lentamente. Alguns estudos contemporâneos sobre a comparação de religiões ainda revelam preconceito. Até mesmo nas ciências sociais, que estão explicitamente comprometidas a um inquérito livre de avaliações, certos preconceitos são visíveis no trabalho feitos nos anos entre as guerras. Em particular, era muitas vezes assumido de uma forma infundada que o curso de mudança religiosa era análogo ao processo de evolução biológica, e que a religião das nações mais avançadas eram necessariamente «superiores» às de outros povos. Essa suposição foi prontamente aceite por estudiosos Cristãos. Para outras pessoas, (visivelmente o Sir James Frazer) acreditava-se que a religião era um passo evolucionário no caminho que vai da magia à ciência.

Hoje em dia, já não é assumido por eruditos que a crença em uma divindade consista em algum sentido numa forma mais elevada de religião do que acreditar em várias divindades ou nenhuma. Reconhece-se que uma religião pode postular um deus antropomórfico, alguma outra forma de divindade, um ser supremo, uma pluralidade de espíritos ou os antepassados, um princípio universal ou lei, ou alguma outra expressão de crença suprema, tal como uma

«base do ser». Que conceitos religiosos são suscetíveis de serem mais abstratos em culturas e contextos intelectualmente mais sofisticados, não é visto como uma justificação para designar tais religiões como sendo «superiores».

À medida que eruditos se tornavam conscientes do facto da diversidade empírica da religião em sociedades diferentes, a sua conceção do que constituía uma religião tinha de mudar, cada vez mais conotava fenómenos que tinham semelhança familiares em vez de uma identidade comum, e que manifestavam semelhanças de padrões de comportamento em vez de uma identidade de substância real. A tomada de consciência surgiu quando a religião já não podia ser definida em termos específicos como uma tradição em particular. Assim, os itens concretos que pertencem ao Cristianismo e que, em qualquer etapa anterior, tinham sido considerados essenciais para a definição de religião agora estavam a ser meramente exemplos de mais categorias gerais que poderiam ser incluídas numa definição. A especificação de tais elementos concretos foi substituída por formulações mais abstratas que abrangessem uma variedade de tipos de crenças, práticas e instituições que, embora longe de ser intrinsecamente idênticas, poderiam ser consideradas como equivalentes funcionais. Uma vez que tal concetualização fosse desenvolvida, perceber-se-ia que em todas as sociedades havia crenças que transcendiam a realidade empírica conhecida e havia práticas concebidas para colocar os homens em contacto ou a criar empatia com o sobrenatural. Na maioria das sociedades também havia pessoas que empreenderam funções especiais associadas a este objetivo. Estes elementos vieram a ser reconhecidos como sendo parte da religião, independentemente da substância das crenças religiosas, a natureza das verdadeiras práticas, ou o estatuto formal dos funcionários ao seu serviço.

VII. UNIFORMIDADE INTERNA DE CRENÇA E PRÁTICA

O que também chegou a ser percebido era que as religiões não eram de modo nenhum sempre internamente uniformes. Até mesmo em sociedades tribais relativamente pequenas há muitas vezes ritos e mitos de uma considerável complexidade que muitas vezes não constituem um sistema uniforme, internamente integrado e coeso. A religião experimenta mudanças e a agregação ocorre tanto em mito e ritual à medida que uma sociedade experiencia contacto com vizinhos ou povos invasores. Ritos e crenças diferentes podem ligar-se a situações e exigências diferentes (por exemplo, para induzir chuva, para assegurar a fertilidade de plantações, animais e mulheres, para fornecer proteção, para fortalecer alianças, para iniciações para grupos etários, etc.). Todas essas atividades são dirigidas a entidades sobrenaturais (não importa a definição) e os eruditos reconhecem-nas como religiosas.

Os códigos de crença e prática religiosas em sociedades tecnicamente mais avançadas são geralmente mais elaboradamente articulados, e apresentam mais coerência interna e estabilidade, mas mesmo em sistemas avançados, os elementos da diversidade persistem. Nenhum sistema ou esquema de ensino teológico de crenças relativo ao sobrenatural, em qualquer uma das grandes religiões do mundo, é inteiramente coeso. Há sempre resíduos sem explicação, e por vezes dá início a contradições. Na maior parte das sociedades, se não em todas, persistem, entre a população geral, os últimos resquícios de orientações religiosas antigas tais como elementos religiosos populares. Sistemas religiosos suplantados muitas vezes deixam seus depósitos em quem os substitui. Assim, as práticas de fazer oferendas de votos e organizar procissões fúnebres características dos cultos pagãos do Império Romano encontraram o seu caminho em atuações Cristãs, tal como vários mitos antes do Médio Oriente repercutiram nos ensinamentos cristãos. Nos tempos romanos, divindades pagãs ficaram levemente transformadas em santos Cristãos, e mais recentemente, um processo semelhante ocorreu na América Latina. Para além destes elementos externos que persistem a partir da religião popular, as escrituras de todas as principais religiões manifestam contradições internas e que não são uniformes. Na natureza da religião, muitas vezes há ambiguidades: a linguagem religiosa não pretende ser clinicamente científica, ela procura ser poética, sugestiva e por vezes emotiva, em vez de forma restritamente cognitiva. Essa linguagem muitas vezes pode ser reinterpretada, compreendida literalmente, alegoricamente, em sentido figurado, ou simbolicamente, produzindo assim respostas divergentes. Estas e outras fontes, especialmente à medida que especialistas religiosos têm procurado conciliar a máxima religiosa com a evidência empírica, deram origem a diferenças entre estes estudiosos que, por vezes, abraçaram esquemas interpretativos e princípios interpretativos opostos, que às vezes alimentaram diferentes tradições mesmo dentro do que é amplamente reconhecida como sendo ortodoxia. Estas questões, então, constituem uma fonte de diversidade religiosa: outra questão surge devido a dissidência política deliberada.

VIII. A INCIDÊNCIA DE DISSIDÊNCIA POLÍTICA

Além do desenvolvimento de escolas distintas dentro da corrente dominante da tradição, nas sociedades avançadas, dissidentes deliberados e conscientes da ortodoxia também tem sido um fenómeno comum. Cristãos, Judeus e Muçulmanos estão divididos entre grupos ortodoxos (de todas as escolas) e opositores que seguem um padrão divergente de prática religiosa, submetem-se a crenças religiosas divergentes e criam as suas próprias instituições separadas. O dissidente é mais conspícuo em contextos em que as exclusividades religiosas prevalecem: isto é, nas quais se requer que o indivíduo adira a uma religião, renuncie à sua fidelidade a

todas as outras — um padrão de compromisso rigorosamente necessário na tradição cristã. À medida que alguns governos europeus deixaram de impor formas específicas de religião para os seus súbditos, e à medida que eles têm, pelo menos formalmente, reduzido em algum grau até as suas preferências discriminatórias por uma religião em detrimento de outras, a situação nesses países chegou mais perto de se aproximar àquela que prevalece nos Estados Unidos. Assim, uma situação designada como «pluralismo religioso» veio a existir. No entanto, a igualdade formal das religiões dentro de uma determinada sociedade — igualdade, como muitas vezes é dito, perante a lei — não deve esconder o facto de que uma discriminação infrequente geralmente persiste no que respeita uma ou outra. Em Inglaterra, uma variedade de leis mantém a superioridade da Igreja de Inglaterra, a igreja estabelecida por lei, de que o monarca é o chefe. Um número de bispos Anglicanos tem uma cadeira, como de direito, na Câmara dos Lordes da assembleia legislativa, e nomeações episcopais são feitas pelo Primeiro-ministro — entre outras indicações de tratamento preferencial. Noutros países Europeus, vários regimes discriminatórios favorecem uma ou mais das igrejas tradicionais, além de outros grupos dissidentes ou novos organismos religiosos. Há, geralmente, a liberdade de prática religiosa na Europa, mas organizações religiosas diferentes ainda sofrem um tratamento diferenciado por parte do Estado, e têm de lidar com muitas vezes meios de comunicação hostil que trabalham para promover a suspeita de qualquer coisa que não seja familiar na religião. Tal tratamento diferencial e hostilidade associada surgem pelo menos em parte da persistência de compromisso normativo por parte da maioria daqueles que têm estado tradicionalmente interessados, como «peritos», em definir a religião e especificar o seu carácter. Aí está, em todas as sociedades, uma herança de uma linguagem aprendida sobre a religião que leva consigo o aval normativo de compromisso religioso. As definições e descrições iniciais dos fundamentos de religião usaram com frequência termos emprestados de tradições religiosas daqueles que as formularam. É prontamente reconhecido por cientistas sociais que o uso de termos peculiares a uma religião distorce a representação de outras religiões, e poderá envolver frequentemente suposições falsas sobre o seu carácter e as suas disposições. Conceitos que evoluíram dentro de uma tradição cultural e religiosa irão deturpar elementos de religião funcionalmente equivalentes mas formalmente distintivos noutra religião. Ocasões de tal uso inapropriado incluem referências à «Igreja Budista», «ao sacerdócio Muçulmano», ou (em referência à Trindade) «deuses Cristãos». Os próprios termos «Igreja» e «sacerdócio» carregam consigo conotações culturais e estruturais poderosas específicas, e o fenómeno ao que são aplicados são, em muitos aspetos, contrários aos seus equivalentes funcionais em outros sistemas religiosos. Os atributos intelectuais, ideológicos, morais e organizacionais que as caracterizam são específicas à tradição cristã e usando estes termos deve levar à confusão, uma má representação e falsas expectativas de outras religiões, e daí a suspeitas e talvez a hostilidade encoberta.

IX. DEFINIÇÕES ABSTRATAS

Se as religiões formam parceria com o Estado, torna-se necessário adotar termos abstratos definitivos para abarcar a diversidade de fenómenos religiosos. Tal uso de linguagem abstrata, que poderá ser considerado como «clínico» no sentido de não ser contaminado pelas tradições particulares e preconceitos de qualquer religião, não conseguirá necessariamente captar todas as qualidades intrínsecas de nenhuma fé específica. Isso não irá esgotar os aspetos cognitivos nem emocionais de crença, ritual, simbolismo e instituições. A abordagem científica social torna possível a comparação objetiva, análise e explicação, mas não, e não pretende, transmitir toda a substância do significado ou apelo emocional essencial que uma religião tem para os seus próprios adeptos.

X. OS ELEMENTOS CONSTITUINTES DAS DEFINIÇÕES MODERNAS

Não há uma definição definitiva de religião que tenha sido aceite por todos os estudiosos, mas há um número de elementos, estabelecidos em termos abstratos, que são frequentemente invocados em várias combinações como características da religião. Estes incluem crenças, práticas, relacionamentos e instituições relativas a:

- a) forças sobrenaturais, poderes, seres ou objetivos,
- b) as maiores preocupações do homem;
- c) objetos sagrados (coisas separadas e proibidas) de devoção espiritual,
- d) uma agência que controla o destino do homem,
- e) a base do ser;
- f) uma fonte que transcende o conhecimento ou a sabedoria;
- g) o carácter coletivo da vida religiosa.

As consequências e funções da religião são indicadas como:

- a) confere identidade ao grupo e/ou indivíduo;
- b) estabelece uma referência de orientação,
- c) facilitar a criação de um universo humanamente construído de significado,

- d) proporcionar encorajamento e conforto total com a perspectiva de ajuda e salvação,
- e) efetuar direitos de reconciliação humana e a manutenção de uma comunidade moral.

Embora estas características sejam geralmente aceites por estudiosos como caracterizando a maioria, se não todas as religiões, elas poderiam provar ser demasiado amplas para admitir a fácil aplicação na esfera prática quando, por exemplo, os governos modernos ou sistemas judiciais são confrontados com a tarefa de aplicar os critérios apropriados a uma ou outra religião de muitas, altamente diversas, novas ou importadas que agora têm adeptos em sociedades ocidentais. Para este fim, um catálogo mais refinado de atributos poderão ser necessários, abrangendo categorias, cada uma das quais é apresentada como um *sine qua non* da religião, mas como recursos a serem encontrados frequentemente na evidência empírica sobre qualquer grupo que reivindica para si o estatuto de religião. Estas características, então, devem ser consideradas, como já indicado, como reconhecíveis «semelhanças familiares». Assim, cada item deve ser visto como algo que é *provavelmente* evidente em uma religião, sem ter sido sugerido que este *tem de* estar presente para um movimento ou um sistema de ideias, para se caracterizar como uma religião.

XI. UM INVENTÁRIO PROBABILÍSTICO

O que se segue agora é um inventário de itens que provavelmente devem ser identificados em qualquer movimento, organização ou sistema de ensinamentos para poder demonstrar que essa é uma religião. Nem todos estes itens serão normalmente encontrados em qualquer caso, e pode-se decidir que parte deles precisaria de estar presente para um determinado conjunto de crenças e práticas para que se determine que esta tenha um status religioso. Devido a um período muito longo da história do homem em que as religiões vieram a existir, o inventário reflete inevitavelmente as diversas tendências que refletem os diferentes graus de sofisticação nas ideias religiosas, desde um extremo de orientações altamente específicas quase mágicas, ao outro extremo do espectro, relativamente abstrato, reificado, ou, como poderia ser dito, concepções etéreas de grande cunho e entidades religiosos. Nesse caso, e até mesmo dando vazão à diversidade interna e graus divergentes de sofisticação entre os seus devotos, não é provável que nenhuma religião abranja estes dois tipos de orientação na mesma medida, se é que o faz de alguma forma. Por isso, deve ser aparente que nenhuma religião se caracterize

como tal por meio de cumprir com cem por cento de todos os itens do inventário probabilístico. As características prováveis de uma religião são como se seguem:

- (1) a crença em um agente (ou agentes) que transcende(m) a percepção sensorial normal e que poderá mesmo incluir todo um postulado de ordem espiritual do ser;
- (2) a crença de que um agente não só afeta apenas o mundo natural e a ordem social, mas opera diretamente sobre este e poderá ter sido criada por ele;
- (3) a crença de que por vezes no passado, houve uma intervenção sobrenatural explícito nos assuntos humanos que ocorreram;
- (4) a crença de que agentes sobrenaturais monitoraram a história e o destino humanos: quando estes agentes estão antropomorficamente apresentados crê-se que normalmente têm propósitos definidos;
- (5) a crença de que o destino do homem nesta vida e na vida depois da morte (ou vidas) depende de relações estabelecidas com, ou de acordo com, estes agentes transcendentais;
- (6) poderá (mas não invariavelmente) acreditar-se que embora agentes transcendentais possam ditar arbitrariamente o destino de um indivíduo, o indivíduo poderá, por meio de se comportar de formas definidas, influenciar a sua experiência nesta vida ou na vida futura (ou vidas) ou ambas,
- (7) existem ações definidas para o indivíduo, grupo, ou atuações representativas — nomeadamente, rituais;
- (8) há elementos de ação conciliadora pela qual os indivíduos ou grupos podem rogar por assistência especial às fontes sobrenaturais;
- (9) expressões de louvor, devoção, gratidão, reverência ou obediência são oferecidas por ou em alguns casos, exigidas de crentes, normalmente na presença de agente(s)

- sobrenatural(is) simbólicos da fé, tais manifestações de atitude constituem adoração;
- (10) linguagem, objetos, lugares, edifícios, épocas que são especialmente identificadas com o sobrenatural tornam-se sacras e podem tornar-se objetos de reverência;
 - (11) há atuações regulares de ritual ou exposição, expressões de devoção, celebração, jejum, penitência coletiva, peregrinação religiosa e encenações ou comemorações ou episódios da vida terrena de divindades, profetas, ou os grandes professores;
 - (12) ocasiões de adoração e palestras de ensinamentos causam nos adeptos um senso de comunhão e relações de boa vontade, amizade e identidade comum,
 - (13) as regras morais são muitas vezes adotadas pelos crentes, embora as suas áreas de preocupação possam variar: estas poderão ser baseadas em termos legais e ritualistas, ou poderão ser consideradas mais como estando em conformidade com o espírito de uma ética superior e menos específica;
 - (14) a seriedade de propósito, a manutenção do compromisso e a longa devoção são requisitos normativos;
 - (15) de acordo com o seu desempenho, os crentes acumulam mérito ou demérito a que está ligada uma economia moral de recompensa e punição. O elo preciso entre a ação e a consequência varia desde efeitos automáticos que provém de dadas causas à crença de que o desmerecimento pessoal poderá ser cancelado através de atos e rituais devotos, por confissão e arrependimento, ou por interferência especial de agentes sobrenaturais;
 - (16) geralmente existe uma classe especial de funcionários religiosos que servem de guardiões de objetos, escrituras e lugares sagrados, especialistas em doutrina, rituais e aconselhamento pastoral;
 - (17) tais especialistas são normalmente pagos pelos seus serviços, quer sejam por um tributo, recompensa por funções específicas, ou por um auxílio de custo;
 - (18) quando os especialistas se dedicam à sistematização de doutrina, afirma-se regularmente que o conhecimento religioso fornece soluções para todos os

problemas e explica o significado e propósito da vida, incluindo muitas vezes pretensas explicações da origem e operação do universo físico e da psicologia humana;

(19) reclama-se legitimidade para conhecimento e instituições religiosas por referência a revelação e tradição: a inovação é regularmente justificada como restauração; e

(20) as reivindicações de verdade do ensinamento e eficácia do ritual não são submetidas a teste empírico, uma vez que os objetivos são, em última análise, transcendentais e é exigida fé tanto para os objetivos como para o meio arbitrário recomendado para a sua consecução.

XII. AS RELIGIÕES COMO ENTIDADES HISTÓRICAS

O inventário acima exposto é estabelecido em termos de generalização relativamente abstrata, mas as verdadeiras religiões são entidades históricas, não sistemas logicamente construídos. Elas abrangem os diferentes princípios de organização, códigos de conduta e os padrões de crença estabelecidos em diferentes períodos históricos, cada um dos quais, dentro da mesma ampla tradição religiosa, foram caracterizados por apreensões de religiosidade distintas e às vezes incompatíveis. Dentro de uma religião, doutrinas divergentes ou interpretações de prática ritual são muitas vezes simultaneamente reconhecidas por adeptos de diferentes graus de sofisticação. Itens idênticos de fé ou adoração podem ser vistos como simbólicos por alguns, intrinsecamente poderosos por outros, no entanto, ambos estão sob sistemas religiosos em que não houve tanta substituição de uma ideia contraditória por outra, como um aumento de concepções e interpretações ao longo do curso da história. A conciliação de maneiras divergentes de compreender a crença e a adoração poderá ocorrer ao longo do tempo, mas para que isso ocorra deve depender da autoridade e eficácia da liderança assim como no padrão da organização. Tal diversidade dentro de uma tradição religiosa complica ainda mais o amplo quadro de diferenças entre as maiores tradições religiosas e suas inúmeras subdivisões que foram desenvolvidas ao longo do tempo. O inventário acima citado procura empregar critérios suficientemente amplos para acomodar os efeitos da evolução religiosa, acomodando os elementos mais literais e concretos, até mesmo quase mágicos que persistem em alguns níveis mesmo dentro de sistemas religiosos que têm vindo a expressar e justificar suas crenças e atividades em termos sofisticados e abstratos. Algumas religiões, mais recentemente desenvolvidas, poderão ter em grande medida ou até mesmo totalmente, escapado à influência das concepções primitivas que sobrevivem dentro de outras, e poderão, em consequência, não corresponder a um ou outro critério de inventário

(que não necessariamente inclui itens que são encontrados principalmente em sistemas religiosos de tempos antigos, e que nem sempre sobreviveram à medida que aquelas religiões foram se desenvolvendo). Assim, os acontecimentos históricos e de carácter evolutivo do pensamento religioso e a prática implicam que poucas, se é que existiram algumas, religiões irão se encaixar igualmente em todos os itens num inventário que começa a incluir indícios que tomam em consideração a variedade da espécie abarcada pelo fenómeno da religião.

XIII. DIVERSIDADE E GENERALIZAÇÃO

Segue-se que, em muitos pontos, a generalização em relação à religião não é fácil: enquanto um fenómeno facilmente designado como «religião» é reconhecido, o que tem de ser admitido é a grande diversidade, em muitas publicações, entre os numerosos espécimes dentro da génese. Ocidentais relacionados à religião não são vítimas incomuns (muitas vezes inconscientes) de preconceitos derivados da tradição cristã, mas uma vez que tais preconceitos sejam deixados de lado, torna-se evidente que muitos dos itens concretos que, na base do modelo Cristão poderão ser considerados *sine qua non* à religião, não são de facto encontrados em outros sistemas. Assim, no inventário acima citado, a alusão a um ser supremo é evitada, visto que para os Budistas Theravada (e para muitos Budistas Mahayana) esse conceito não tem nenhuma validade. O culto, que é mencionado acima, tem implicações muito diferentes para os Budistas do que o culto assumido pelos Cristãos, e até dentro do Cristianismo há uma grande diversidade de apreensões sobre o culto nestas diferentes denominações como Católicos, Calvinistas, Cientistas Cristãos e Testemunhas de Jeová. O inventário não faz nenhuma menção a credos específicos, o que tem sido de peculiar importância na história do Cristianismo, mas teve muito menos importância em muitas outras religiões, em que orto praxis tiveram um momento melhor do que a ortodoxia. Não há menção da alma como sendo central como o é na ortodoxia, porque esse conceito é de alguma forma de aplicabilidade duvidosa no Judaísmo foi explicitamente negada por algumas organizações Cristãs dissidentes (por exemplo, os Adventistas do Sétimo Dia e as Testemunhas de Jeová, cada uma das quais tem agora milhões de adeptos em todo o mundo, e pelos cristadelfianos e aqueles Puritanos, incluindo John Milton, que eram conhecidos como «mortalistas», i.e. como crentes que negaram a existência de uma alma imortal). O inventário tampouco menciona o inferno, visto que este é outro item que falta no Judaísmo. Faz-se alusão ao conceito abstrato de morte tanto no singular quanto no plural como uma forma de acomodar as duas concepções variantes dentro do Cristianismo, nomeadamente da transmigração da alma e da ressurreição do corpo, bem como os diferentes relatos de reencarnação no Budismo e Hinduísmo. Assim, o inventário procura tanto indicar itens de alto nível de abstração, como também ser prático para facilitar a identificação de problemas tipicamente característicos do que uma religião abraça.

XIV. A DIVERSIDADE ENTRE AS RELIGIÕES: BUDISMO

O Budismo destaca-se como um dos maiores exemplos de religião que desafia a assunção tácita de que uma religião é necessariamente monoteísta. O Budismo não é um sistema de crença monoteísta, e até mesmo naqueles ramos do Budismo em que há um compromisso enfático para com a ideia de que o próprio Buda era um salvador, por exemplo nas seitas Jodoshu e Jodoshinshu Pura no Japão, esta noção fica aquém de considerar Buda como um deus-criador. O Budismo em geral não nega a existência e a atividade de uma variedade de deuses, e embora possam, em algumas seitas Budistas serem o objeto de veneração e propiciação, a eles não lhes são concedidos nenhum papel essencial no esquema das coisas tal como estabelecido nos ensinamentos budistas, e são de facto, como os seres humanos, considerados como sendo sujeitos às leis de karma e reencarnação. Segue-se agora, para ilustrar o carácter do Budismo, um breve resumo dos ensinamentos do Budismo Theravada, o Budismo do Sri Lanka, Birmânia, Tailândia e Camboja, que é geralmente considerado pelos estudiosos ocidentais como a mais antiga tradição.

XV. BUDISMO THERAVADA

A preocupação do Budismo é com o homem em vez de ser com o universo material. O mundo fenomenal é considerado sem substância e está numa condição de movimento constante. O Homem em si não é nada menos do que impermanente no mundo material. Ele também não é nem contém um eu, mas sim é um conjunto de fenómenos cujo corpo é parte do mundo físico transitório. O Homem é uma união de uma sucessão de fenómenos mentais e físicos, sempre dissolvendo e desintegrando-se. Ele constitui cinco maneiras de «compreender»: o corpo, percepção, cognição, fenómenos mentais e consciência. Ele está sujeito ao ciclo de tornar-se e fazer a passagem [samsara]. A sua condição é um sofrimento e isto caracteriza toda a existência. O sofrimento é causado por luxúria e por prazer, e libertar o homem do sofrimento é o impulso dos ensinamentos de todos os monges Budistas. Tudo está sujeito ao ciclo de nascimento e morte. Acredita-se que o renascimento ocorre em diferentes âmbitos hierarquicamente concebidos, normalmente representados como cinco: — como deuses, como homens, como espíritos, como animais, ou no inferno (e às vezes um sexto — como demónios). Destes estatutos, aquele que diz que o homem é aquele em que a libertação é mais facilmente atingível, mesmo que seja de maneira remota. Os animais são demasiado obtusos para alcançar a libertação, os deuses são demasiado ativos.

Uma lei de carma opera como um processo neutro, incorruptível de acordo com o qual as ações passadas constituem causas que têm consequências que se tornam eficazes em vidas

subsequentes. Assim, a condição experimentada na presente existência é considerada como tendo sido causada pelas ações passadas. Embora o carma não seja totalmente determinístico, a qualidade, circunstância, e aparência física são determinadas pelo carma. No entanto, as ações permanecem livres, e os motivos assim como ações afetam o carma. Boas ações são realizadas para melhorar as vidas futuras dos adeptos potenciais. O renascer em vidas futuras não implica uma crença na alma, no entanto, visto que o homem não é considerado como tendo qualquer continuidade psíquica do ser. Cada vida é o impulso para o próximo renascimento. Assim, há uma «originação condicionada», e as vidas são como elos numa cadeia causal. Cada vida tem uma dependência condicionada em vidas anteriores, visto que uma chama é acesa a partir de outra.

A ideia de pecado, como um item central no esquema Cristão de salvação e condenação eterna, como uma ofensa contra deus(es) também não existe no Budismo. Em vez disso, existem os atos que sejam sãos e os que não sejam que levam a algo ou para longe da liberação suprema da cadeia de renascimentos e sofrimento. O Homem está preso no sistema de renascimentos recorrentes através do desejo (ânsia). Prazer, luxúria, alegria, vínculo, a ânsia por se tornar ou destruir, devem resultar em sofrimento. A libertação do vínculo e a ânsia irão fazer com que o sofrimento cesse. Essa libertação da cadeia de renascimento é alcançada no Nirvana, a cessação da ânsia, e esta será alcançada apenas por iluminação. Aqueles que se esforçarem para isso alcançarão mais cedo ou mais tarde, e assim, eliminarão a sua ignorância. Iluminação total, o que traz o Nirvana, deve ser alcançada por cada um por si mesmo. Embora ele poderá ser assistido por meio da instrução, ele deve, no entanto, percorrer o caminho por si mesmo. Em contraste com os ensinamentos da ortodoxia, no Budismo Theravada defende-se que nenhum ser celeste pode interceder pelo crente, nem dar-lhe nenhuma ajuda na sua busca pela salvação, nem este objetivo pode ser alcançado por meio da oração. O nirvana em si não é nada, como este algumas vezes tem sido representado pelos cristãos, mas é visto como um estado de satisfação, imortalidade, pureza, verdade e a paz eterna, alcançado por extinguir toda a paixão. É a realização de «não-individualidade».

O empenho prático para alcançar a libertação consiste em trilhar o caminho de oito vertentes dos pontos de vista corretos; resolução correta, discurso correto, conduta correta, vivência correta, esforço correto, consciência correta e meditação correta. Todas estas injunções são para serem levadas a cabo simultaneamente. Não fazer isso não significa cometer pecados de omissão, mas simplesmente deixar de agir de acordo com o autointeresse esclarecido. Os adeptos são também condenados a seguir dez proibições, a renunciar aos dez laços que ligam os homens ao ego e a renunciar a atos imorais proibidos. Mas a ênfase está em praticar a benevolência em vez de meramente manter os cânones de moralidade. Toda a questão da

prática religiosa é para superar o sofrimento por meio de superar a ilusão do ego, e assim impedir o ciclo de renascimentos e da transmigração.

Como outras religiões antigas, o Budismo foi o recetor de resíduos de religiões populares externas às regiões nas quais se apoiou, e assim dentre um dos numerosos «depósitos» externos que podem ser encontrados tanto na sua coletânea antiga formal de ensinamentos e na prática real do pensamento contemporâneo dos Budistas das terras Theravada está a aceitação da ideia da existência de deuses. Estes seres não são considerados como objetos necessários de culto, eles não desempenham nenhum papel especial, e são completamente periféricos aos temas centrais de soteriologia budista, a persistir meramente como resíduos ou acréscimos de outras tradições religiosas que toleram e acomodam a prática do Budismo.

Finalmente, poderá ser notado que não há nenhuma organização paroquial tradicional no Budismo. Os monges não têm obrigações de aconselhamento pastoral. Embora nas últimas décadas, alguns monges algumas vezes tenham abordado tarefas educativas ou trabalhado para a assistência social, as suas preocupações tradicionais têm sido sempre principalmente, se não exclusivamente, com a sua própria salvação e não com serviços à comunidade ou aconselhamento pastoral para laicos. Eles podem dar-se ao luxo das oportunidades laicas para fazer o bem, e a partir daí criarem bons carmas, unicamente por meio de fornecer aos laicos a oportunidade de darem esmolas para monges por meio de repor a tigela de esmolas que cada um deles carrega e que simboliza a sua pobreza e dependência.

Esta visão geral dos ensinamentos Budistas Theravada deixa claro o forte contraste entre esta religião e o Cristianismo. Não há nenhum deus-criador, e assim o culto é de um tipo radicalmente diferente do que prevalecente em igrejas cristãs. Não há nenhuma concepção de pecado original, nenhuma ideia de um salvador pessoal ou de intervenção divina. A ideia de uma alma imortal com a continuidade de consciência está ausente, e o Nirvana ou renascimentos intermináveis contrastam nitidamente com a ideia tradicional Cristã de glória ou punição infundáveis. Não há nenhum dualismo de carne e espírito. Não menos importante, a concepção da história não é de variedade linear, tal como se encontra no esquema Cristão de felicidade primordial, a queda do homem, o autossacrifício do vicário à divindade, apocalipse global e uma ressurreição da elite salva pela glória do céu. O esquema cíclico de renascimentos é um ponto de orientação que tem implicações profundas em outras facetas da visão global Budista e que difere das concepções de tempo, progresso, trabalho e realização material ocidentais. Ainda que, no passado, muitas vezes condenado como um sistema ateu, em relação a uma lei impessoal como o poder supremo no universo, e distante das ideias tradicionais ocidentais preconcebidas de como deve ser a

«religião verdadeira», no entanto, o Budismo é hoje universalmente reconhecido como uma religião.

XVI. A DIVERSIDADE ENTRE RELIGIÕES: OS JAINISTAS

Um desafio não menos radical de estreitar as concepções ocidentais do que constitui a religião é fornecido pelo Jainismo, uma religião reconhecida na Índia, e que está normalmente incluída na lista (de normalmente onze) das grandes religiões. Sir Charles Eliot escreveu o seguinte sobre essa religião: «o Jainismo é ateuista, e este ateísmo é, como regra, nem apologético nem polémico, mas é aceite como uma atitude religiosa natural.» Os Jainistas, no entanto, não negam a existência de *devas*, as divindades, mas estes seres são, nada menos do que os seres humanos considerados sujeitos às leis da transmigração e decadência, e eles não determinam o destino do homem. Os jainistas acreditam que as almas são individuais e infinitas. Não são parte de uma alma universal. As almas e a matéria não são nem criadas nem destruídas. A salvação é atingida por meio da libertação da alma dos elementos exteriores (elementos cármicos) que a fazem pesar. A alma adquire estes elementos pelos atos de paixão do indivíduo. Tais ações causam o renascimento entre os animais ou substâncias inanimadas: boas ações causam renascimento entre os *devas*. Ira, orgulho, engano e ganância são os principais obstáculos à libertação das almas, e ao resistir ou sucumbir a estes, o homem é dono do seu próprio destino. Por se dominar a si próprio e por não causar dano a nenhum ser, até mesmo a insetos prejudiciais, e por levar uma vida ascética, um homem poderá alcançar o renascimento como um *deva*. As regras morais para o devoto são mostrar gentileza sem esperança de retorno, regozijar-se com o bem-estar dos outros, procurar aliviar o sofrimento de outras pessoas e mostrar compaixão para com o criminoso. Acredita-se que a automortificação aniquila o carma acumulado. O Jainismo abarca uma ética asceta, mas este é o ascetismo de um tipo diferente do que aquele baseado na tradição cristã, ser mais passivo e mais fatalista.

XVII. A DIVERSIDADE ENTRE AS RELIGIÕES: HINDUÍSMO

O Hinduísmo é outra religião que, na sua diversidade extrema, não consegue cumprir com o teste de critério monoteísta de religião que pode ser encontrado em vários países ocidentais. Na sua forma clássica, o Hinduísmo pode ser representado como uma forma não-dualística de panteísmo, em que Braman é o absoluto, mas impessoal divino, o espírito, que é inerente a todos. Brahma é visto como transcendente ao bem e ao mal. Ele é apresentado não tanto como um criador, como uma força penetrante a partir da qual todas as coisas emanam e para a qual todas as coisas retornam. Ele não é só omnipresente em todas as coisas mas

também ele é todas as coisas. A alma libertada torna-se una com ele e se dá conta de que nada mais existe. No entanto, esta forma de divindade é alheia às concepções de divino que se encontram no monoteísmo Cristão. Além disso, descobriu-se, juntamente com outras representações de deidades plurais, que mudarem e transformarem-se de uma para outra representa os aspetos politeístas do Hinduísmo. Dada a tolerância dentro do Hinduísmo para com as proposições e afirmações que, de acordo com lógica ocidental são internamente contraditórias, seria impossível afirmar que o Hinduísmo é especificamente panteístico ou politeísta: é claramente ambos. Em qualquer dos casos, este não passa no teste de ser um sistema monoteísta que postula um deus criador, uma cosmologia dualística e a necessidade de adoração explícita desse Deus, tal como são as concepções do que uma religião deveria ser, que poderiam ter sido disseminadas a partir daquelas pessoas que estão familiarizadas somente com as tradições judaicas, cristãs e islâmicas.

XVIII. HINDUÍSMO: A ESCOLA SANKHYA

O Hinduísmo é uma religião de grande diversidade interna. Seis escolas filosóficas antigas e divergentes são reconhecidas como ortodoxas. Uma dessas, a Sankhya, não é nem teísta nem panteísta. Como o jainismo, Sankhya ensina que a matéria primordial e a alma individual são ambas não criadas e indestrutíveis. A alma pode ser liberada por meio de saber a verdade e por controlo das paixões. Em alguns textos, Sankhya nega a existência de uma divindade suprema pessoal, e em qualquer caso, qualquer conceito de divindade é considerado como sendo supérfluo e potencialmente contraditório, já que o trabalho com o carma governa os assuntos do homem até esse ponto em que ele próprio pode determinar que deve procurar a liberação. Quatro objetivos de Sankhya são semelhantes aos do budismo: conhecer sofrimento do qual o homem deve libertar-se, causar a cessação do sofrimento, perceber a causa do sofrimento (não diferenciar alma de matéria), e aprender o meio de liberação, nomeadamente, distinguindo conhecimento. Como outras escolas, Sankhya ensina o princípio kármico: o renascimento é uma consequência das ações da pessoa, e salvação é escapar do ciclo de renascimentos.

A Sankhya abrange uma forma de dualismo. Isto não é o dualismo Cristão de bem e mal, mas uma mudança radical de distinção entre alma e a matéria. Ambas são itens não criados, que existem infinitamente. O mundo resulta da evolução da matéria. A alma, no entanto, é imutável. A alma sofre porque está cativa da matéria, no entanto, este cativo é uma ilusão. Uma vez que a alma está consciente de que ela não faz parte do mundo material, o mundo deixa de existir para essa alma em particular, e aí ela é livre. De acordo com a teoria Sankhya, a matéria sofre evolução, dissolução e quietude. Ao evoluir, a matéria produz

intelecto, individualidade, os sentidos, carácter moral, vontade, e um princípio que sobrevive à morte e que sofre transmigração. Por estar ligado à alma, o organismo físico torna-se um ser vivo. Só neste contexto se realiza a consciência: nem a própria matéria por si só, nem a alma por si só são conscientes. Embora a alma seja um elemento vitalizador, ela não é em si a vida que acaba em morte, nem é vida que é transmitida de uma existência para outra. Apesar de esta não agir ou sofrer, a alma reflete o sofrimento que ocorre, tal como um espelho reflete imagens. Ela não é o intelecto, mas é uma entidade infinita e desapaixonada. As almas são inúmeras e distintas umas das outras. O objetivo é a alma libertar-se da ilusão e por isso do cativeiro. Uma vez libertada, a condição da alma é equivalente ao Nirvana no Budismo. Tal libertação poderá ocorrer antes da morte, e a tarefa do liberado é ensinar outros. Depois da morte, há uma possibilidade de libertação total sem ameaça de renascimento.

Sankhya não faz nenhuma objeção à crença em divindades populares, mas estas não são parte da sua ordem operativa. É o conhecimento do universo que produz a salvação. Neste sentido, é o controlo das paixões, e não a conduta moral, que é central. Boas obras podem produzir apenas uma forma inferior de felicidade. Nem é sacrifício eficaz. A subordinação da moral para um lugar de valor mais baixo do que esse conhecimento e a depreciação de boas obras são conceitos diferentes das exigências do Cristianismo e representam uma forma diferente de religiosidade. Nem a ética nem rituais são de grande importância para o Sankhya no esquema das coisas. Aqui, também, há evidentemente um forte contraste com o Cristianismo, em que a ética e os rituais constituem, embora em graus diferentes, com diferentes denominações, componentes vitais de todo o sistema de crença e de culto.

XIX. A DIVERSIDADE ENTRE AS RELIGIÕES: POLITEÍSMO

Tomando-se em conta exemplos acima mencionados de sistemas de crenças religiosas, é evidente que a crença num Ser Supremo seria um critério inadequado para religião. Apesar do preconceito persistente, desfasado de alguns comentadores Cristãos, este ponto seria imediatamente endossado por comparações feitas por estudiosos de religiões e sociólogos. O estatuto de religião não pode ser negado ao Budismo, ao Jainismo ou ao Hinduísmo, apesar da sua ausência de qualquer noção de um Ser Supremo ou deus-criador. Se estes exemplos de sistemas de crenças panteísticos e ateístas, mas nenhum destes sendo indiscutivelmente religioso, contrastam com ideias cristãs de como uma religião deveria ser, assim também fazem as crenças religiosas politeístas, mesmo que estas sejam menos facilmente apresentadas de uma forma organizada e coerente. O Taoísmo, agora geralmente considerado como uma religião nos livros de texto de religião comparativa, é um desses casos. Em contraste com religiões reveladas, o Taoísmo traz na sua natureza o culto, misticismo, fatalismo, política

de tranquilidade, magia e culto aos antepassados. Durante séculos, este foi oficialmente reconhecido na China como uma religião organizada, com templos de culto religioso e clero. O taoísmo considerou as concepções de seres sobrenaturais, incluindo o Imperador Jade, Lao-Tzu, Ling Po (marechal de seres sobrenaturais) e os Oito Imortais do folclore Chinês, o Deus da Cidade, o Deus da Lareira, entre outros, juntamente com uma quantidade inumerável de espíritos. Falta ao Taoísmo, no entanto, um Criador supremo, um deus-salvador do tipo Cristão e uma teologia e cosmologia articuladas. O caso do Taoísmo ilustra o facto de que as religiões não surgem completamente prontas como sistemas de crenças, prática e organização. Elas passam por processos de evolução em todos estes aspetos, às vezes abarcam elementos inteiramente discordantes com as concepções anteriores. Acréscimos de mito e ritual e mudanças de organização tem sido normal na história da religião, e alguns destes novos elementos são por vezes apenas parcialmente assimilados e nem sempre se mostram compatíveis com os outros.

XIXA. A DIVERSIDADE ENTRE AS RELIGIÕES: UM EXEMPLO MODERNO

A variedade de concepções de divino, culto, salvação e outros assuntos religiosos tornam-se ainda mais aparentes quando ultrapassam as maiores tradições religiosas antigas e chegam às religiões modernas. Novos movimentos religiosos não só são numerosos, mas também são amplamente diversos entre si. Alguns derivam das tradições Cristãs, alguns têm origens orientais, outros procuram ressuscitar tradições místicas, no entanto, outros adotam o espiritualista metafísico de ensinamentos da «Nova Era». Para propósitos imediatos, simplesmente para enfatizar o âmbito de expressões de religiosidade, podemos considerar uma determinada religião nova que difere de todas estas — Scientology. Em alguns aspetos, Scientology não parece ser diferente do Budismo, do Jainismo e da tradição Sankhya do Hinduísmo, mas a premissa sobre a qual a sua soteriologia assenta são as técnicas terapêuticas práticas e sistemáticas. Esta oferece aos adeptos um caminho graduado de esclarecimento espiritual. Propõe-se a libertar os adeptos dos efeitos adversos de traumas, já seja que os tenham experimentado no presente ou em vidas passadas. É livre de dogmas religiosos, e embora Scientology reconheça, em termos abstratos, como «oitava dinâmica», a existência de um ser supremo, há poucas tentativas de tentar descrever os seus atributos. Este ser não é objeto de súplica ou devoção. O Homem é considerado uma entidade espiritual, um *thetan*, que ocupa corpos humanos materiais em vidas consecutivas. Embora não faça parte do universo físico, diz-se que o *thetan* se misturou a isso, e no processo adquiriu uma mente reativa que responde de forma irracional e emocional a qualquer coisa que recorde como sendo doloroso e uma experiência traumática. A salvação é o processo pelo qual essa mente

reativa é reduzida e finalmente eliminada, permitindo que o indivíduo viva para o seu pleno potencial. Assim, enquanto no esquema das coisas do Budista cármico, diz-se que as ações passadas não recordadas existem irrevogavelmente para determinar as experiências da vida presente, defende-se que as técnicas de Scientology são realizadas para capacitar o indivíduo a recordar, confrontar e superar os efeitos maléficos de acontecimentos do passado. O objetivo final é que o thetan exista fora do âmbito físico e por assim fora do corpo — uma condição que tem analogias com a conceção Cristã de salvação da alma, embora seja uma condição alcançada por procedimentos muito diferentes e expressa em termos muito distintos.

Scientology difere radicalmente dos esquemas soteriológicos dos Cristãos e do Budismo, na questão de se propor a padronizar e racionalizar as técnicas que conduzem à salvação. Esta aplica métodos técnicos modernos para atingir metas espirituais na tentativa de introduzir uma certeza e um sistema pragmaticamente justificado em exercícios espirituais. Emergindo num período em que o mundo secular tem sido cada vez mais dominado pela ciência, Scientology também está comprometida com a ideia de que o homem precisa de pensar racionalmente e de controlar as suas emoções perturbadoras como um meio para o esclarecimento e salvação espirituais. Esta representa uma corrente importante na diversidade de expressão religiosa contemporânea na nossa cultura religiosa pluralista.

XX. A DIVERSIDADE DENTRO DAS TRADIÇÕES RELIGIOSAS

A diversidade entre as religiões é complementada com a diversidade *dentro de* religiões, e isto até mesmo dentro de uma autêntica tradição ortodoxa, que é o mesmo que dizer, sem tomar em consideração as várias manifestações de dissidência a que já tivemos ocasião de aludir. Deve-se reconhecer que a uniformidade não é um primeiro desejo para a religião, e que mesmo no Cristianismo, que tem gozado de uma forma sistemática com padrões muito mais estruturados de doutrina e organização do que qualquer outra religião, não obstante sustenta formulações imprecisas, ambiguidades, incoerências e até contradições de doutrina. De facto, a linguagem religiosa tradicional do Cristianismo nem sempre elimina ambiguidades, mas às vezes nem sequer procura mantê-las. Tais funções da linguagem não são apenas, nem necessariamente nem primariamente, para denotar propriedades. Tem funções igualmente importantes em reunir respostas emocionais e prescrever valores e posições. O cognitivo, emotivo e avaliativo estão inextricavelmente interligados de uma forma muito diferente às formas de pensamento cientificamente informado. Em consequência desta multifuncionalidade, a linguagem da religião, quando vista cientificamente ou investigada legalmente, frequentemente tem uma falta de clareza, definição e especificidade. Pode ser que isso seja visto como normal na religião, mesmo quando, como no caso do Cristianismo,

fez-se um esforço intelectual durante séculos para articular doutrinas religiosas de uma forma coerente.

XXI. A DIVERSIDADE RELIGIOSA E EVOLUÇÃO

O facto de que as religiões evoluem contribui em certa medida para a diversidade interna de uma tradição ortodoxa. Tal evolução é diretamente evidente nas escrituras judaico-cristãs, e sem o reconhecimento desse processo há uma dificuldade em conciliar a divindade tribal vingativa, registrada no Antigo Testamento dos antigos Israelitas com a maior espiritualidade concebida e o ser universal dos escritos do profetas posteriores e o Novo Testamento. Tentativas de fazer estes pontos de vista divergentes de divindades serem compatíveis, tem dado origem a disputas entre as igrejas e movimentos, e entre teólogos. As suposições básicas de teólogos Cristãos têm vindo a mudar ao longo dos séculos, mas não há nada como um consenso entre eles, enquanto entre os Cristãos laicos há atitudes muito mais amplamente diversas que podem ser encontradas a respeito de todos os fundamentos da fé. Algumas dessas atitudes são características de posições mais gerais de séculos passados, e a sua persistência entre alguns laicos torna evidente a necessidade de uma apreciação do fenómeno da evolução religiosa, se se quiser compreender a diversidade no período da tradição ortodoxa. Assim, para fornecer exemplos, Cristãos mais liberais, autodenominados como «esclarecidos», hoje em dia, já não acreditam no inferno ou no Diabo, mas há muitos Cristãos que acreditam, e não são só aqueles denominados como «fundamentalistas». Ou mais uma vez, nos séculos XVIII e XIX, a maioria dos Cristãos professava a fé na ressurreição literal do corpo, mas hoje em dia apenas uma minoria de crentes ortodoxos parece estar de acordo a este objeto de fé. No entanto, Cristãos contestaram durante séculos o tempo profetizado do início do milénio, se isso precedia ou vinha depois do segundo advento de Cristo, enquanto muitos parecem ter abandonado esta perspectiva.

XXII. OPINIÕES TEOLÓGICAS E CRENÇAS RELIGIOSAS

Se uma tolerância de diferentes religiões aumentou, um fator que talvez tenha feito incidentalmente que tolerância de outros fosse difícil de ocultar, foi a crescente disparidade entre as crenças entre os teólogos e alguns daqueles laicos mais comprometidos à mesma denominação religiosa. Uma secção de laicos continuam a afirmar a inspiração literal das escrituras, enquanto outros, menos seguros da inspiração verbal, acreditam, nada menos, na autenticidade do que eles compreendem do que as escrituras transmitem. O clero, também, apesar de muitas vezes menos remoto aos crentes laicos comuns do que aos teólogos profissionais e académicos, hoje em dia muitas vezes rejeitam os princípios centrais da fé.

Nas últimas décadas tem havido bispos anglicanos [i.e. Igreja Episcopal] que declararam abertamente a dissidência a tais itens básicos da fé cristã, como o nascimento virginal, a ressurreição de Jesus e a sua segunda vinda. Algumas pessoas dentro da mesma denominação, foram profundamente perturbadas e escandalizadas. Os teólogos foram mais longe, alguns deles discutem a existência de um ser supremo do tipo tradicionalmente aclamado pela Igreja Cristã. Esta corrente tem sido considerada por alguns dos teólogos mais célebres e distintos dos tempos modernos, em particular, encontram-se nos escritos de Dietrich Bonhoeffer e Paul Tillich, mas pode ser mais facilmente representada na sua forma mais popular e expressão influente por J. A. T. Robinson, Bispo de Woolwich. Em 1963, o Bispo resumiu esta tendência do pensamento Cristão no seu livro best-seller, *Honest to God [Juro por Deus em tradução livre]*. Ele estabeleceu os argumentos para o abandono da ideia de Deus como um ser pessoal que existia «lá fora» e ele desafiou toda a ideia do «teísmo Cristão». Ele citou Bonhoeffer:

«O Homem aprendeu a lidar com todas as questões de importância sem o recurso a Deus como uma hipótese funcional. Em questões que concernem a ciência, arte e até mesmo a ética, compreende-se que raramente se atrevem a pender a isso. Mas durante os últimos cem anos, ou algo assim, tem sido cada vez mais verdade às questões religiosas também: está a tornar-se evidente que tudo corre bem sem “Deus” tal como antes.» [p. 36]

De Tillich, o Bispo citou o seguinte:

«O nome desta profundidade e base infinita e inesgotável de todos os seres é Deus. Essa profundidade é o que a palavra Deus significa. Se essa palavra não tiver significado para você, traduza-a e fale da profundidade da sua própria vida, a fonte do seu próprio ser, da preocupação máxima que você leva a sério sem reservas... Aquele que sabe acerca de profundidade sabe acerca de Deus.» [p. 22]

Por si mesmo, o Bispo diz:

«... como ele [Tillich] diz: o teísmo como é normalmente compreendido “fez de Deus um uma pessoa divina, completamente perfeita que preside a todo o mundo e à humanidade”» [p. 39] «... Estou convencido de que Tillich tem razão em dizer que o protesto do ateísmo contra tal pessoa mais elevada é correto.» [p. 41]

«Não seremos mais capazes de convencer os homens da existência de um Deus “lá fora” a quem têm de chamar para dar ordem às suas vidas do que persuadi-los a levar a sério os Deuses do Olimpo.» [p. 43]; «dizer que “Deus é pessoal” é dizer que a personalidade é de *suprema* importância na constituição do universo, que em relações pessoais tocamos no sentido final da existência como nenhum outro.» [pgs. 48–9]

Distinguindo, como teólogos fazem, entre a realidade e a existência, o Bispo afirmava que Deus era, em última análise, real, mas que ele não existia, visto que para existir implicava ser limitado no tempo e no espaço, e assim ser parte do universo.

Se a ideia de um ser supremo foi desafiada, a compreensão tradicional de Jesus também foi. Uma reinterpretação do Novo Testamento e da pessoa de Jesus também esteve em andamento no pensamento em círculos teológicos avançados do século XX. Em 1906, Albert Schweitzer tinha publicado uma obra sob o título traduzido em inglês como *The Quest of the Historical Jesus [A Procura do Jesus Histórico]*, em que ele apresentou Jesus como um profeta judeu com ideias um pouco enganadas e sendo muito uma criatura do seu tempo. Uma «desmitificação» mais radical e crítica foi levada a cabo por Rudolf Bultmann que, no início da década de 1940, mostrou como os Evangelhos estavam completamente sujeitos aos mitos no momento em que foram escritos. Ele procurou demonstrar como alguns dos conceitos usados nos Evangelhos poderiam ser aceites pelo homem do século XX. Ele viu a mensagem para a humanidade contida no Novo Testamento muito em termos da filosofia existencialista alemã: o Cristianismo tornou-se um guia para a vida moral do indivíduo, mas ele o viu como não sendo já mais credível como um corpo de ensinamentos sobre a criação de Deus e o seu governo do mundo. O trabalho de Bultmann fez surgir novas dúvidas sobre a afirmação tradicional de que Jesus foi Deus em carne e osso e a partir daí espalhou a dúvida sobre todo o ensinamento Cristológico da Igreja. Esse relativismo encontrou mais expressão numa obra intitulada *The Myth of God Incarnate [O Mito de Deus Encarnado em tradução livre]* (editado por John Saloia) e publicado em 1977, no qual um número dos teólogos Anglicanos mais ilustres contestaram a doutrina ortodoxa tradicional Cristã, estabelecida no Conselho de Calcedónia [451 A.C.] da relação de Deus para com o homem Jesus. Teólogos modernos achavam difícil de acreditar que Deus tinha-se tornado o homem da forma que a Igreja tinha ensinado nos quinze séculos anteriores.

Estas várias correntes de argumento teológico — a rejeição considerada do conceito de um Deus pessoal; o abandono do teísmo, a recente ênfase no relativismo da Bíblia, e o desafio

de conceitos aceites da natureza de Cristo e sua relação com o divino — tudo equivale a um grave desvio da compreensão recebida do Cristianismo e da fé da maioria dos crentes laicos. Desta forma, emitir opiniões até mesmo de fontes Cristãs que dizem respeito à natureza da religião, colocaria agora em questão o critério Cristão de uma forma implícita pelo qual a religião tinha sido previamente definida.

XXIII. RELIGIÃO E MUDANÇA SOCIAL

Dada a necessidade de mudança na sociedade moderna, seria surpreendente se qualquer instituição social fosse imune às consequências do processo. Embora firmemente entrenchada na esfera de atividade social voluntária, a religião tem certamente respondido, emergindo cada vez mais em formas variadas e com preocupações de mudança. Como a população geral do mundo ocidental tornou-se mais educada, as religiões modernas têm tendência a enfatizar menos os aspetos concretos dos episódios históricos literais de história religiosa, e se os invoca em absoluto, têm feito isso como metáforas poéticas ou simbólicas. Houve uma ênfase menor, mesmo dentro das correntes dominantes das tradições Cristãs, nas doutrinas sobre Deus, criação, pecado, encarnação — o reembolso ou condenação eterna, e uma maior ênfase numa variedade de problemas diferentes. No nível prático, e particularmente nas principais denominações cristãs estas publicações estão ancoradas no crescimento de aconselhamento pastoral que se desenvolveu a partir de meados do século XIX, que agora se manifesta de muitas novas formas especializadas de ministério pastoral. A capelania industrial (incluindo o já extinto movimento do sacerdote trabalhador); ministério em hospitais e prisões; orientação especializada em aconselhamento matrimonial; terapia e cura Cristãs; reabilitação de toxicod dependentes e alcoólatras; problemas sexuais; e atitudes a serem trabalhadas, são indicadores quotidianos de diversos interesses práticos que estimulam o empenho contemporâneo religioso e espiritual. No nível mais teórico, eles foram complementados por um encorajamento renovado de uma ética de responsabilidade pessoal, preocupação com justiça social, a busca da satisfação pessoal e o fortalecimento e a aplicação da religião como uma fonte de pensamento positivo.

Estas novas orientações encontraram sua expressão tanto nas expressões ortodoxas como nas dissidentes do Cristianismo, mas o que também ocorreu na sociedade ocidental tem sido a difusão, não só de alguns dos principais credos do Oriente, levados adiante em grande parte inicialmente por imigrantes, mas também de movimentos derivados daquelas religiões, algumas delas especialmente modificadas em forma e expressão, para apelar a uma

constituição ocidental. Há, adicional a estes, movimentos que se baseiam alegadamente no antigo paganismo, outros que invocam uma eclética variedade de tradições místicas como fontes, das quais tiraram a sua inspiração. No entanto, outros movimentos procuram despertar e disseminar a prática de oculto de artes. De toda esta variedade devem ser adicionadas novas religiões que partilham de alguma da orientação científica da sociedade contemporânea, e que usam sua ciência para fins que só podem ser descritos como espirituais. Na origem, há também aquelas seitas cristãs mais tradicionais, algumas das quais uma vez incitaram a ansiedade entre os Ortodoxos, e por vezes a hostilidade das autoridades, mas que hoje em dia cada vez mais, e necessariamente, vêm a ser toleradas e aceites como parte do mosaico religioso da sociedade contemporânea; que já não são tão intensamente o foco da atenção ou ansiedade, reflete o facto de que, no contexto da presente diversidade religiosa, elas já não aparecem como estranhas ou como distorcidas, como eram vistas no passado.

XXIV. SEITAS TRADICIONAIS

Estritamente falando, os movimentos para serem considerados como seitas são aqueles que constituem «crentes separados», que é o mesmo que dizer, corpos que, devido às diferenças de doutrina, prática ou organização, estão em cisma da corrente dominante da(s) igreja(s), a ampla tradição de que, no entanto, eles partilham em grande medida. Este é o elemento de comunhão e a diminuição ao longo do tempo da significância das suas diferenças, o que permitia que algumas seitas prévias se graduassem para a posição de serem consideradas como denominações. As denominações geralmente partilham uma paridade próxima de estima uma com a outra. Elas vêm a ser reconhecidas tal como as questões em que há tensão com a sociedade em geral — tal tensão é típica da circunstância de movimentos designados como seitas — venham a ser resolvidas ou dissipadas. Assim, os Batistas, os Discípulos de Jesus Cristo, a Igreja do Nazareno, e em alguns aspetos, até mesmo os Metodistas, todos exemplificam corpos que atravessaram o processo de seita–denominação. O reconhecimento gradual de todos os estatutos denominacionais de movimentos particulares também indica o crescimento da tolerância na sociedade em geral à medida que, pouco a pouco, as restrições legais (na Europa) sobre estes movimentos e o opróbrio social que eles sofreram ficam atenuados.

Nem todas as seitas evoluirão para as denominações, no entanto, e isso depende muito das circunstâncias de origem e do tipo de orientação em relação ao mundo que caracteriza o seu ensinamento. As seitas que, como as Testemunhas de Jeová e os Cristadelfianos, fazem com que o princípio do segundo surgimento de Jesus seja o foco primário de suas crenças,

é provável que permaneçam em tensão sectária com a sociedade em geral, especialmente se eles procurassem um vigoroso programa evangelizador. Assim são, também, as seitas tais como Confrades Exclusivos (i.e. Plymouth) que (embora também apoiem a crença anterior do retorno de Cristo) fazem com que a sua preocupação central seja afastar-se da sociedade em geral, o que é considerado inerentemente mau, e entrem na sua própria comunidade exclusiva. A tensão existente entre seitas como estas e as autoridades e, às vezes, entre as seitas e o público em geral, não tem tendência a concentrar-se em qualquer questão de direito penal, mas na recusa dos seguidores em participar nas responsabilidades cívicas habitualmente exigidas aos cidadãos. Assim, eles têm tipicamente feito objeções ao serviço militar ou, no caso de algumas seitas, procuram uma isenção de serviço de júri, ou de filiação a sindicatos em países (Grã-Bretanha e Suécia) onde tais filiações, em algumas indústrias, são real ou praticamente obrigatórias. Ao longo do tempo, em país após país, tais direitos da consciência foram gradualmente sendo admitidos, como foi concedido às Testemunhas de Jeová, nos Estados Unidos, o direito à isenção de bater continência à bandeira nacional ou a participarem do canto do hino nacional em assembleias escolares ou noutras ocasiões públicas. Seitas cristãs, nestes e noutros casos, lutaram e muitas vezes ganharam casos nacionais ou, por vezes, em tribunais de justiça: ao fazê-lo elas ampliaram a área de liberdade religiosa. Mas, como com aquelas seitas que por fim chegaram a se tornar denominações, elas eram, especialmente nos seus primeiros dias em que eram movimentos novos, muitas vezes sujeitas a perseguição, discriminação e assédio.

XXV. A OPOSIÇÃO A NOVAS RELIGIÕES

Talvez por causa daqueles que estão em pontos de autoridade, bem como o público em geral na Cristandade ocidental, definirem religião estritamente de acordo com o modelo da tradição recebida da Cristandade ortodoxa, novas religiões têm, ao longo do curso da história, sido sujeitas a uma oposição muitas vezes feroz. É claro que o caso remonta a tempos anteriores à criação do próprio Cristianismo. No mundo Romano, os primeiros Cristãos eram sujeitos de acusações que ainda são familiares — alegava-se que os Cristãos separavam as famílias, eram acusados de ter motivos mercenários, dizia-se que se envolviam em orgias sexuais, e declarou-se que tentavam infiltrar elites sociais em busca de fins políticos sinistros. O carácter exclusivista do Cristianismo atraiu tais alegações, mas esse mesmo traço, junto com o seu zelo proselitista, fez o próprio Cristianismo uma agência sem paralelo de intolerância religiosa que persistiu em alguns países e em maior ou menor medida, até aos tempos modernos. Assim os Quakers experimentaram perseguição selvagem nas mãos das autoridades do

século XVII, em Inglaterra, quando muitos deles foram aprisionados unicamente por causa dos seus votos às suas crenças religiosas. Os metodistas, como uma nova religião na Inglaterra do século XVIII, eram apinhados e espancados e algumas de suas capelas foram derrubadas, por vezes com a conivência ou até mesmo por instigação de magistrados locais. No fim do século XIX, o Exército de Salvação foi o alvo de agitações, nas quais alguns de seus membros foram mortos na Inglaterra, enquanto na Suíça eles eram publicamente acusados de fraude e exploração financeira, e os Mórmones, às vezes aprisionados quando procuravam recrutar novos membros na Escandinávia, sofreram acusações semelhantes. A história evidencia o registo de oposição a novas formas de expressões religiosas e espirituais mesmo em países mais democráticos e supostamente mais tolerantes do mundo ocidental. Contra esse registo histórico, as recentes resoluções de agências internacionais que requerem dos Estados que exerçam e encorajem a tolerância religiosa está em contraste significativo.

XXVI. OS TIPOS DAS NOVAS RELIGIÕES

Embora seja geralmente o caso que maior hostilidade seja muitas vezes provocada por seguidores heréticos do que por aqueles que nunca partilharam uma fé em comum, e em particular, que outrora correligionários que se afastaram experimentaram o maior opróbrio, no entanto, a sociedade contemporânea também demonstra uma intolerância notável e persistente para com algumas das novas religiões que surgiram desde o fim da Segunda Guerra Mundial. Embora alguns destes movimentos possam ser agrupados por «semelhança familiar», diferenças radicais podem ser discerníveis entre outros. Os sociólogos têm procurado estabelecer algumas categorias amplas, menos por virtude dos corpos de ensinamentos do que pelas semelhanças entre os objetivos, suposições e perspectivas diferentes que os movimentos abraçam. Eles têm sumária e amplamente diferenciado entre os movimentos que são descritos como «afirmadores do mundo» daqueles que são «renunciadores do mundo». Os movimentos «afirmadores do mundo» são aqueles que respondem positivamente à cultura secular existente, e que oferecem aos seus adeptos a perspectiva não só de bênçãos espirituais, mas de benefícios materiais e psíquicos por meio de uma maior segurança emocional, terapia, maior competência e talvez também sucesso económico e social. Os movimentos renunciadores do mundo, em contraste, procuram, na medida do possível, retirar seus membros de qualquer espécie de participação com a sociedade em geral e com a cultura secular, e oferecem perspectivas de recompensa na comunidade afastada ou na vida depois da morte, ou por vezes em ambas as coisas. Estas categorias gerais não fazem, evidentemente, jus às subtilezas de nenhuma teoria ou prática do movimento, mas elas

evidenciam uma dicotomia básica de orientação entre as várias centenas de novos grupos religiosos que são encontrados no pensamento jurídico contemporâneo das sociedades ocidentais.

Estas duas orientações fundamentais não são novas na história da religião, como é evidente mesmo com uma familiaridade superficial, por um lado, com os objetivos de sistemas mágicos, e por outro lado, a ética da renúncia ao mundo ascético do Catolicismo medieval ou, na forma variante do Calvinismo do século XVII. Ambas as orientações podem ser encontradas na corrente de pensamento do Cristianismo contemporâneo, apesar da renúncia de todo o mundo ter ultimamente dado lugar a uma corrente mais forte de éthos dos afirmadores do mundo. No entanto, apesar de orientações que eles às vezes partilham com a religião estabelecida, novos movimentos de ambas as tendências sofreram oposição, hostilidade, perseguição e até mesmo a perseguição religiosa nas últimas décadas. Como, em um caso, eles diferem muitas vezes radicalmente em questões de organização, compromisso monoteísta, carácter de práticas de culto, entre outras coisas, eles são prontamente acusados de não serem religiosos ou, no outro caso, como a sua religião persuade os adeptos a se retirar de envolvimento seculares comuns ou de se envolverem em misticismo esotérico, eles são vistos como inimigos da sociedade.

XXVII. NOVAS RELIGIÕES QUE RENUNCIAM O MUNDO

Novos movimentos que renunciam o mundo são principalmente, mas não exclusivamente, variantes ou derivadas do Hinduísmo ou Budismo, as religiões em que esta orientação geral prevalece. Alguns (mas não todos) os corpos dos novos Cristãos fundamentalistas também funcionam dentro da estrutura de um espírito em que o éthos de renúncia do mundo predomina. Adeptos destas religiões tipicamente abandonam os valores ocidentais contemporâneos e materiais. Eles podem assumir um estilo de vida comunal e talvez mesmo comunitário, e em novas religiões que são de origem orientais, os devotos adotam tipicamente, o que para os ocidentais, são conceitos estranhos. Eles podem, em alguns casos, aprender uma língua oriental para o culto e renunciam aos costumes ocidentais e convenções em favor de outros tabus e injunções relativas à sexualidade, relações sociais, dieta e até mesmo o vestuário. A Sociedade Internacional de Consciência Krishna (o movimento Hare Krishna) talvez seja o movimento mais conspícuo deste tipo, mas algumas das mesmas disposições podem ser encontradas na Missão da Luz Divina e, eles até mesmo alegam ser cristãos, no Congresso da Unificação da Igreja (o Moonismo).

Alguns dos movimentos renunciadores do mundo tendem, na natureza desta orientação, serem «totalísticos», que é o mesmo que dizer, eles tendem a esperar que os seus adeptos entreguem-se completamente à sua fé e que façam um compromisso total, ordenando todos os departamentos das suas vidas de acordo com a fé que eles abraçaram. Isso é, evidentemente, efetuado com mais facilidade onde o movimento espera que os adeptos adotem um padrão comunitário de convívio. Em muitos aspetos, tal exigência leva consigo uma analogia próxima à dos membros de ordens monásticas (sejam elas cristãs ou Budistas). Há religiões que renunciam o mundo, que não advogam tanto a separação total da sociedade em geral, que é o que a vida comunal alcança. Estes movimentos geralmente providenciam uma visão geral abrangente, e muitas vezes um sistema complexo de metafísica dentro da qual os seus devotos são dirigidos para encontrar respostas intelectuais a perguntas relacionadas com o máximo significado e propósito da vida. Não raro, quanto mais avançados forem os níveis de metafísica, mais os ensinamentos poderão ser secretos e disponíveis apenas para os adeptos. As religiões deste tipo incluem Teosofia, Antroposofia e «Gurdiefismo». A vertente mística poderá nem sempre impedir as atividades para benefício social, no entanto, mesmo se um elemento de afastamento social for também evidente: como as instalações educacionais para crianças deficientes mantidas pelo antroposofistas eloquentemente deixa esse ponto bem claro.

XXVIII. NOVAS RELIGIÕES AFIRMADORAS DO MUNDO

Religiões afirmadoras do mundo encontram intolerância mesmo quando tendem, em geral, endossar valores seculares esclarecidos. Apesar das suas orientações geralmente positivas em relação ao mundo, elas também poderão ter uma missão de promover a reforma social, particularmente naqueles departamentos da vida tais como cuidados de saúde, educação e liberdade religiosa, que são o foco dos seus próprios valores distintivos. O ponto crucial da oposição que elas encontram, é que este tipo de religião é apresentada em si como um meio de se realizar benefícios do tipo que estão associados com o sucesso quotidiano, na saúde, competência, trabalhando de eficiência pessoal, inteligência aplicada, e provavelmente até mesmo na riqueza — em geral, uma experiência melhor da vida no mundo. Para os tradicionalistas tais coisas são consideradas como demasiado mundanas para serem tomadas como religião — daí a acusação de que movimentos deste tipo «não são religiões em absoluto». Estas religiões geralmente descartam a corrente tradicional e os aspetos emocionais do Cristianismo. Elas são caracterizadas por uma abordagem mais sistemática e racional ao espiritual e de supervisionar a continuidade entre o

conhecimento espiritual e o melhoramento quotidiano de circunstâncias pessoais. É claro que, como religiões diferentes, elas empregam técnicas diferentes pelas quais libertam as energias espirituais, e explicam as suas histórias de sucesso em termos diferentes e com referência ao seu próprio corpo de doutrina. Mas sociologicamente, e certamente da perspectiva de liberdade religiosa e direitos humanos, estas religiões oferecem às pessoas uma interpretação distintiva da vida e do espírito. Eles normalmente reivindicam uma sanção pragmática ao oferecer um método de alcançar estados espirituais mais elevados, cujos efeitos se manifestam nos benefícios psíquicos e materiais quotidianos. Alguns dos primeiros exemplos de religião afirmadora do mundo usaram uma visão geral Cristã, em termos de propor a sua orientação — a Ciência Cristã e vários corpos do Novo Pensamento, tal como Unidade e Ciência Divina, que são exemplos disto. Religiões mais recentes que podemos contar como afirmadoras do mundo não provêm da tradição cristã. Entre estas poderá estar incluída Scientology, enquanto em outros casos a orientação à afirmação do mundo tem sido derivada da religião oriental, como no caso de Soka Gakkai (Nichiren Budismo) e Meditação Transcendental do Maharishi.

XXIX. O ÉTOS DO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO DAS NOVAS RELIGIÕES

Tem ocorrido em décadas recentes o crescimento da quantidade de religiões que são afirmadoras do mundo e que renunciam o mundo (e de outras menos facilmente categorizada nestes amplos termos dicotómicos). As religiões que renunciam o mundo vêm surgido em protesto contra o que eles têm como a tendência para ver como uma sociedade ocidental crescentemente materialista, consumista e hedonista. Algumas delas devem as suas orientações à tradição ascética do Cristianismo, outras acharam alguma afinidade nas questões ambientais, no entanto, outras baseiam-se no mesmo estado de ânimo que deu origem à cultura «hippy» da década de 1960. Em contraste, as orientações que afirmam o mundo manifestam forte estabilidade contemporânea com a cultura secular, e com algumas das disposições de mudança evidente no Cristianismo do século XX. Como os interesses religiosos têm mudado desde a preocupação com a vida depois da morte, que era o foco dominante do Cristianismo nos séculos precedentes, os novos movimentos religiosos chegaram também para dar ênfase à ideia de salvação neste mundo e na vida presente. O melhoramento da vida, a busca da felicidade e a realização do potencial humano tornaram-se respeitáveis e objetivos amplamente aceites e não é surpreendente que novas religiões os deveriam ter abraçado. Num mundo de escassez, desastres naturais, fome e níveis mais baixos de tecnologia, o ascetismo

religioso era uma ética que combinava com a situação. Isso complementou as necessidades de uma sociedade produtora em que trabalho duro e poucos retornos tinham de ser aceites, na qual, gratificações tinham de ser adiadas (muitas vezes a uma hipótese de vida após a morte) de modo que o capital pudesse ser acumulado. Mas numa sociedade orientada para o consumo de drogas, em que a tecnologia tinha produzido maiores expectativas de riqueza e benefício a ser experimentado, a ética asceta seria contrária à necessidade de induzir as pessoas a reforçar a economia consumista, por procurar entretenimento e bem-estar material. À medida que o asceticismo tradicional do Cristianismo tornou-se antiquado, as orientações de novos padrões de espiritualidade religiosa vieram a refletir o novo éthos social. A moeda contemporânea de valores hedonistas na sociedade secular tem-se refletido cada vez mais, mesmo na corrente dominante da religião. O otimismo e a ênfase ilimitada no benefício, considerados fora da corrente dominante, pela Ciência Cristã, foram seguidos dentro das principais denominações, por meio de defesa do pensamento positivo por Norman Vincent Peale, um Protestante, pelo Monsenhor Fulton Sheen, um Católico, e pelo Rabino Joshua Liebman. Décadas mais recentes têm sido testemunhas do desenvolvimento da Teologia da Prosperidade como uma legitimação dos benefícios que os Cristãos devem esperar das orações da religião. Técnicas psicológicas para aumentar o autocontrolo, autoconsciência, automelhoramento, melhorar a vida e dar uma maior capacidade para o enriquecimento espiritual, tornaram-se parte do repertório de muitos movimentos religiosos, à medida que a sociedade se afastava da aceitação das teologias abarrotadas de pecado, que outrora eram o tema central da doutrina Cristã.

XXX. RELIGIÃO E MORAL

Tal como algumas das novas religiões têm aceitado o éthos da sociedade moderna consumista, reconhecendo a busca da felicidade nesta vida como legítima e, de facto, como um objetivo louvável para a humanidade, eles também definiram proporcionalmente uma mudança de relação entre a vida espiritual e ditames morais. Esta é uma das facetas de mudança na religião com a que as autoridades e grande parte do público em geral, ainda presos na urdidura do tempo dos pensamentos morais tradicionais cristãos, ainda têm de se conformar. No entanto, deve ser óbvio que as diferentes religiões têm mantido posições muito diferentes em relação a regras de comportamento. As religiões têm variado amplamente na natureza das regras morais que têm ditado, no vigor e na constância das exigências para a sua aplicação, e no rigor das sanções ligadas a elas. No Judaísmo ortodoxo, as regras que governam as minúcias do ritual e muitas contingências da vida diária que não são totalmente regulamentadas,

por exemplo, na tradição cristã. No Islão, as regras religiosas afetam diversas situações e proporcionam um sistema de regulamentação para a sociedade, por vezes estabelecendo controlo social muito mais rigoroso, e outras vezes mais permissivo, do que é encontrado no Cristianismo. Assim, o Alcorão é invocado para sustentar, por um lado, as graves punições sancionadas por crimes sob a lei de Sharia, e por outro lado, as relativamente flexíveis facilidades para os homens de terem até quatro esposas, e a facilidade com que podem obter o divórcio.

O Budismo Theravada fornece mais contraste. Aqui, há regras para monges, ao mesmo tempo que poucas regras gerais são seguidas pelos laicos. O dever de um Budista laico é não matar, roubar, mentir, cometer atos sexuais errados, ou de tomar bebidas intoxicantes. Para além disto, o Buda deu conselhos morais em relação à casa, comportamento em relação a amigos e como cuidar do cônjuge, mas estas são as exortações que poderão ser chamadas de senso comum social. O indivíduo é estimulado a ser prudente, parcimonioso, industrioso, a ser justo para com os serventes, e de escolher os seus amigos, como aqueles que poderiam restringir-lhe de fazer o errado e exortá-lo à conduta correta. Tais virtudes são, no entanto, impostas como autointeresse esclarecido, não são cobertas por um conceito de pecado tal como é considerado no Cristianismo. O desrespeito a estas virtudes não atrai punições especiais exceto no sentido de produzir mau carma. A religião não dita nenhuma outra sanção, e não há nenhuma divindade irada. Visto que se considera que as ações determinam o status em alguma reencarnação futura, os atos bons são aconselháveis como estando em conformidade com o caminho de oito vertentes do esclarecimento, visto que eles levam a renascimentos em melhores circunstâncias, e putativamente à transcendência final de todos os renascimentos e à obtenção do nirvana. Assim, embora o Budismo certamente ensine valores éticos, o indivíduo tem uma liberdade considerável, em termos do seu comportamento moral, e não está sujeito nem à censura moral nem às ameaças com que a moral cristã é imposta. Em outras sociedades, o regulamento moral não é derivado de raízes explicitamente religiosas: por exemplo, a ética Confúcio e o código do samurai poderão ter informado a qualidade moral da sociedade japonesa tão completamente quanto, ou mais completamente do que, as várias escolas do Budismo Mahayana que estão em vigor no Japão. A pessoa tem de concluir que não há nenhuma relação *normal* entre um sistema de doutrina religiosa e um código moral. O conjunto de religião e moral no Cristianismo, os mecanismos pelos quais o comportamento moral é imposto e as consequências que este prediz para a violação das suas regras morais constituem um padrão de relacionamento, mas tal padrão não é típico dos outros sistemas religiosos e não se pode assumir, como os membros das sociedades Cristãs

estiveram algumas vezes dispostos a assumir, que este é um modelo necessário ou superior pelo qual outros acordos devem ser julgados.

XXXI. O LEGADO MORAL DO CRISTIANISMO

O papel da moral do ensinamento no Cristianismo tradicional contrasta significativamente com o que é encontrado em outras religiões importantes. Entre os seus vários níveis de injunções éticas estão incluídos um código de proibições elaborado, cuja transgressão é indiciada como pecado. Os mandamentos básicos da época inicial do Judaísmo em relação a ofensas graves, do tipo que são comuns a várias tradições religiosas, foram ampliados no Cristianismo por ditames mais precisos com um carácter mais detalhado, especialmente em relação à sexualidade e isto veio de Jesus e Paulo. Houve também conselhos de perfeição de um tipo talvez irrealizável («Sede pois perfeito» e, mais especificamente, exige que se deve amar os inimigos; perdoar outras «setenta e sete vezes»; que se deve «Dar a outra face», «não deixe para amanhã o que pode ser feito hoje», etc.). O conceito de pecado tornou-se central ao código moral Cristão. O Homem foi concebido como sendo inerentemente pecaminoso e a maioria dos seus desejos naturais, a sua busca por gratificação, realização, prazer pessoais, e até mesmo pelo melhoramento da sua própria vida neste mundo eram facilmente vistos como pecado ou como coisas que induziam ao pecado. A partir da sua tendência pecaminosa inerente, apenas a virtude exemplar e o super-sacrifício humano de Cristo podia redimir-lho. Ele teria uma dívida para com Cristo que, não importa o que fizesse, não podia pagá-la adequadamente. Como pecador, mesmo se se tivesse arrependido e redimido por Cristo, ele continuaria a carregar o fardo permanente de culpa. A culpa na verdade era o mecanismo que manteve toda a economia da moral. A instituição da confissão auricular, o desenvolvimento de um procedimento elaborado para penitências e, mais tarde, a elaboração na época medieval do conceito de purgatório, são a evidência da gravidade dos sintomas com que a Igreja considerava o pecado, e os esforços que fez para inculcar sentimentos de culpa. Os surtos espasmódicos, na Idade Média, de autoflagelação indicam até que ponto esse sentimento de culpa tinha penetrado na consciência do mais devoto dentre os laicos. Mesmo hoje em dia, a autoflagelação está longe de ser desconhecida em algumas organizações dentro da Igreja Católica Romana. Ao se declarar vigorosamente contra o pecado, a Igreja Católica Romana, não obstante, também reconheceu a fragilidade inerente da humanidade e acomodou isso pela instituição do confessional, que operava como um dispositivo para aliviar algum grau de culpa. O Protestantismo, em contraste, rejeitou tal mecanismo de alívio de sentimentos de culpa, tornando-se, particularmente

na sua expressão Calvinista, num sistema mais opressivo em que se requeria àqueles que aspiravam ser eleitos de Deus que não cometessem pecado. Intensificando a angústia pessoal de pecadores, o Calvinismo leva o crédito de ter desenvolvido um sistema de teologia e uma doutrina de salvação que levou a uma internalização mais intensa de controlo moral e à formação da consciência.

Foi só no século XIX que a preocupação Cristã com o pecado começou significativamente a amainar. De forma constante no curso desse século, a preocupação Cristã com o inferno e a condenação eterna retrocedeu, mas por esta altura, a moralidade secular e a exigência de decências cívicas tinha adquirido uma influência autónoma na vida pública. No início do século XX, a severidade da moral exige que o período anterior fosse firmemente moderado, até que na década de 1960 as antigas restrições morais, particularmente na área de comportamento sexual, deram lugar à permissividade moral. Esse processo foi talvez facilitado usando o desenvolvimento de técnicas do controlo da natalidade, e pela mudança, em muitas outras esferas da vida, da dependência das limitações morais à dependência de controlos tecnológicos. Assim, é evidente que o modelo postulado da relação entre a religião e moralidade tem estado muito longe de ser uniforme, até mesmo no caso do Cristianismo. Tampouco essa medida de variabilidade surge apenas com as mudanças que ocorrem ao longo do tempo. Também poderá ser exemplificada entre as denominações contemporâneas. As atitudes morais da história encontradas entre os evangélicos atuais continuam a manifestar uma grande preocupação com o pecado pessoal em muitas áreas de conduta, mas a ideia do pecado veio a ser considerada quase como fora de moda por muitos religiosos liberais, muitos dos quais indiciam as deficiências do sistema social como sendo responsáveis pelo comportamento errante dos indivíduos. Alguns destes religiosos liberais rejeitam completamente as reivindicações de um código moral absoluto, preferindo se comprometer com a situação ética, cujo envolvimento deve muitas vezes conflitar radicalmente com aqueles recebidos pelos preceitos morais cristãos tradicionais. Outra orientação, bem diferente, é notada na Ciência Cristã, na qual o pecado é considerado apenas como erro que procede de uma falsa apreensão da realidade, e que, juntamente com a doença, pode ser eliminado, assim acreditam os Cientistas Cristãos, por uma mudança nas formas de pensar do material para o espiritual. Dada essa diversidade de concepções de pecado dentro do Cristianismo contemporâneo e as disposições muito variadas de moral que são encontradas aí, é claramente inadequado esperar encontrar refletido em novas religiões, as injunções morais supostamente semelhantes às das igrejas cristãs. Novas religiões chegaram a existir numa época muito diferente daquela em que as denominações Cristãs emergiram

e foram formadas. A sociedade em si é totalmente diferente e o ambiente social, económico, e acima de tudo tecnológico está sujeito a uma mudança profunda e acelerada. O que as pessoas sabem, o que querem e o âmbito das suas responsabilidades pessoais são, de um tipo fundamentalmente diferente e estão numa escala diferente do que se julgava normal nos séculos passados. Novas religiões, se quiserem atrair os adeptos que querem atrair, devem inevitavelmente não se conformar com os estereótipos tradicionais. Isso não as torna nem um pouco menos religiosas.

XXXII. COMO DEVE SER UMA RELIGIÃO?

As crenças religiosas e os seus valores morais geralmente podem ser acomodados dentro de estruturas organizacionais, procedimentos e a sua expressão em símbolos em particular. Na sociedade ocidental, as formas de instituições Cristãs tornaram-se tão bem estabelecidas que muitas vezes é mais fácil mesmo para os laicos seculares suporem que uma religião deve ter estruturas e símbolos análogos ao Cristianismo. O modelo do edifício separado para o culto, uma congregação estável, servida por um sacerdócio residente que tem poder para mediar ou aconselhar, são todos itens a que se espera haver analogias em outras religiões. No entanto, até mesmo uma análise rápida deixa claro que a religião não precisa de procurar este tipo de modelo. As religiões mais importantes do mundo manifestam uma variedade de diversas disposições, por um lado, o sacerdócio, a prática de sacrifício e o sacramento com o uso profuso de meios auxiliares à fé (tal como incenso, dança e imagens), por outro lado, o asceticismo empenhado e a dependência singular da expressão verbal e da oração. Ambos os extremos podem ser encontrados dentro de uma tradição maior, no Hinduísmo ou no Cristianismo, enquanto, na sua expressão ortodoxa, o Islão é mais uniformemente ascético — as suas manifestações extáticas ocorrem na periferia.

O culto religiosa difere muito em forma e frequência entre as várias religiões. Tem implicações diferentes e toma uma forma distinta em sistemas não-teístas, tais como o Budismo. Visto que não existe nenhuma divindade transcendente, não há motivos para súplica, nem para o culto, não há necessidade de expressões de dependência, humildade e subserviência, nenhum propósito em proclamações de louvor — tudo isso faz parte do culto Cristão. No entanto, o culto Cristão contemporâneo em si é o produto de um longo processo de evolução. A tradição judaico-cristã mudou radicalmente ao longo dos séculos. As exigências de sacrifício animal do Antigo Testamento a um Deus vingativo estão muito longe da prática de devoção, digamos, da corrente dominante do Protestantismo do século XIX. A substituição dos cânticos e os cantos

dos salmos em forma de hinos deu uma aparência diferente ao culto Cristão no curso de um par de séculos. Hoje em dia, o conceito de um Deus antropomórfico diminuiu no Cristianismo, e a partir do ponto de vista da teologia moderna e do culto cristão contemporâneo, em que imagens antropomórficas são abundantes, isso é nitidamente anacrônico. Dificilmente pode ser surpreendente que algumas denominações modernas, aliviadas por tradições antigas (nas quais a pátina da antiguidade é facilmente confundida com a aura de santidade) deveria ter reduzido, se não totalmente abandonado, os vestígios do antropomorfismo do passado. Até mesmo à parte das tendências evolucionárias, no entanto, há uma abundância de diversidade entre denominações Cristãs para estabelecer o ponto de que qualquer estereótipo do que é que faz parte de um culto, trai a diversidade multilateral da religião no mundo de hoje. Assim, a Igreja Romana desenvolveu o uso elaborado de alucinações auditivas, visuais e olfativas no serviço da fé. A liturgia católica, embora condene o uso de dança e de drogas, que têm sido utilizadas por outras religiões, tem rituais elaborados, sacramentos e vestimentas, uma grande riqueza de simbolismo e uma profusão de cerimónias que marcam o calendário e a hierarquia da Igreja e os ritos de passagem para os indivíduos. Em contraste profundo com o Catolicismo Romano estão os Quakers, que rejeitam qualquer conceito de sacerdócio, qualquer encenação de rituais (mesmo em padrões comemorativos que não fazem parte do ritual comum em algumas das denominações Protestantes) e o uso de imagens e vestimentas. A ênfase na adequação e competência de atuações laicas, a rejeição da sacralidade, quer seja por edifícios, locais, estações ou cerimónias religiosas e tais auxílios, como talismãs e rosários, são uma característica em maior ou menor medida da religião Protestante. Os evangélicos rejeitam a ideia de um sacerdócio, e os Quakers, a Igreja da Irmandade, os Cristadelfianos e os Cientistas Cristãos atuam sem um ministério pago. Enquanto a maioria das denominações protestantes retêm uma fração do pão numa cerimónia que fazem com tanta frequência, mais como um ato comemorativo em obediência à escritura, e não como uma atuação com qualquer poder intrínseco. Assim, enquanto em algumas ocasiões ações diferentes tem propósitos semelhantes, noutros casos, como no de partir o pão, aparentemente ato semelhante, adquire um significado distinto, de acordo com os ensinamentos de uma denominação. Onde, como no caso da Ciência Cristã, a deidade é considerada como sendo um princípio abstrato, os atos de culto, embora tendo um propósito religioso familiar de levar o crente a um rapport com uma mente divina, tomam um aspeto bastante diferente das práticas de súplica de denominações que mantêm uma visão antropomórfica de divindade.

Novas religiões — e todas as religiões foram novas em algum tempo — tem a possibilidade de ignorarem ou de descartarem algumas das práticas tradicionais e fés de instituições

antigas e estabelecidas. São mais suscetíveis de o fazer se elas surgem em períodos de desenvolvimento técnico e sociais acelerado e quando padrões de vida de pessoas comuns sofrem uma mudança radical, e quando as suposições sobre instituições de base — a família, comunidade, educação, a ordem económica — estão todas a mudar. Numa sociedade mais dinâmica, com relações sociais cada vez mais impessoais e a influência de novos meios de comunicação e uma difusão de todo o tipo de informação e conhecimento, o aumento da diversidade de expressão religiosa é inteiramente esperado. É improvável que novas religiões na sociedade ocidental encontrem estruturas eclesásticas agradáveis como as que tiveram origem há dois, três, quatro, quinze ou mais séculos. Para dar um exemplo, dado o grau intensificado de mobilidade social, geográfica e diurna da população moderna, não seria apropriado supor que novas religiões fossem se organizar congregacionalmente como dados estáveis e comunidades estáticas. Outras técnicas de comunicação suplantaram o púlpito e as máquinas impressoras, e seria surpreendente, nesta área de atividade tanto como em outras, se as novas religiões não abrangessem instalações maiores do que as da época em que eles conseguiram emergir. Que elas fazem as coisas de forma diferente do tradicional, criam estereótipos de religião, que busquem na sociedade ocidental por sua legitimação, ou que empreguem novas técnicas para o esclarecimento espiritual não as desqualificam como manifestações de religiosidade humana.

XXXIII. CONCLUSÃO

Tal como estudiosos chegaram a reconhecer a diversidade contemporânea entre as religiões na sociedade de hoje, então, se os direitos humanos básicos de liberdade de crença e de prática devem ser mantidos, torna-se essencial que antigos estereótipos sobre o que constitui a religião deveriam ser abandonados. Num mundo culturalmente pluralista, a religião, tal como os outros fenómenos sociais, pode tomar muitas formas. O que é uma religião não pode ser determinado através da aplicação de conceitos extraídos de qualquer tradição em particular. Apenas um grau mais elevado de abstração, superior a cada cultura em particular e a cada religião em particular, pode incluir dentro de um quadro de referência a extensão da diversidade de movimentos religiosos. Tal como os fenómenos concretos de uma religião em particular não podem ser usados para ditar o estilo necessário de outras religiões, então, também, a linguagem empregue precisa, na medida do possível, de não estar contaminada por conotações culturais específicas. É para este fim, e no interesse da equidade nas transações concernentes a religiões, que o inventário probabilístico acima estabelecido [Secção 11] foi desenvolvido. Só com tal dispositivo conscientemente construído, tanto para

reconhecer o carácter evolutivo da religião como para incluir sob categorias independentes nas diversas facetas do pensamento e da prática, é provável que uma grande variedade de religiões contemporâneas recebam a consideração de que é devida.

BRYAN RONALD WILSON

28 de abril de 1995

Oxford, Inglaterra

BRYAN RONALD WILSON

Bryan Ronald Wilson é o Leitor Emérito em Sociologia, na Universidade de Oxford. De 1963 a 1993, foi também Membro do All Souls College e em 1993 foi eleito Membro Emérito.

Durante mais de quarenta anos conduziu pesquisa em movimentos religiosos minoritários em Inglaterra e no exterior (nos Estados Unidos, Gana, Quênia, Bélgica e Japão, entre outros locais). O seu trabalho envolveu a leitura das publicações destes movimentos e, sempre que possível, associar-se com os seus membros em suas reuniões, serviços e lares. Além disso implica atenção constante às obras de outros eruditos e respetiva avaliação crítica.

Ele tem Diplomas como bacharel (Economia) e Doutor da Universidade de Londres e Mestre de Arte da Universidade de Oxford. Em 1984, a Universidade de Oxford reconheceu o valor da sua obra publicada por conferir-lhe o diploma de Doutor em Literatura. Em 1992, na Universidade Católica de Louvain, Bélgica, recebeu o diploma de Doutor Honoris Causa. Em 1994, ele foi eleito Membro da Academia Britânica.

Em várias ocasiões ele exerceu as seguintes nomeações:

Responsável de Contas na Comunidade Britânica (Fundação Harkness) na Universidade da Califórnia em Berkeley, nos Estados Unidos, 1957-8,

Professor Convidado, Universidade do Gana, 1964,

Membro do Conselho Americano de Sociedades Eruditas, na Universidade da Califórnia em Berkeley, nos Estados Unidos, 1966-7,

Consultor de Pesquisa para a Sociologia da Religião para a Universidade de Pádua, Itália, 1968-72,

Membro Convidado da Sociedade do Japão, 1975,

Professor Convidado, Universidade Católica de Louvain, Bélgica, 1976, 1982, 1986, 1993,

Professor Convidado, Universidade de Toronto, Canadá, 1978,

Professor de Sociologia da Religião, e Consultor de Estudos Religiosos para a Universidade Mahidol, Bangucoque, Tailândia, 1980-1;

Membro Convidado, Faculdade Ormond, Universidade de Melbourne, Austrália, 1981;

Professor Convidado, Universidade de Queensland, Austrália, 1986;

Professor Convidado Distinto, Universidade da Califórnia, Santa Barbara, Califórnia, Estados Unidos, 1987;

Durante os anos de 1971-5, ele foi presidente do *Conférence Internationale de Sociologie Religieuse* (a organização mundial para essa disciplina), em 1991 ele foi eleito Presidente Honorário desta organização agora renomeada como *Société Internationale de Sociologie des Religions*.

Membro do Conselho da Sociedade para o Estudo Científico da Religião (Estados Unidos) 1977-9;

Durante vários anos, Editor Associado Europeu, *Jornal para o Estudo Científico da Religião*;

Durante seis anos, Editor da *Análise Anual das Ciências Sociais da Religião*.

Palestrou sobre movimentos religiosos minoritários extensivamente em Inglaterra, Austrália, Bélgica, Canadá, Japão e Estados Unidos, e ocasionalmente na Alemanha, Finlândia, França, Holanda, Noruega e Suécia.

Tem sido convocado na qualidade de testemunha perita em seitas por tribunais de Inglaterra, Países Baixos, Nova Zelândia e África do Sul e forneceu evidência em depoimentos juramentados para tribunais da Austrália e da França. Também chamado para dar evidência

perita por escrito sobre movimentos religiosos para a Comité Parlamentar de Assuntos Internos da Câmara dos Comuns.

Entre outras obras, ele já publicou nove livros dedicados na totalidade ou em parte aos movimentos religiosos minoritários:

Seitas e a Sociedade: A Sociologia de Três Grupos Religiosos na Grã-Bretanha, Londres: Heinemann e Berkeley: Imprensa da Universidade da Califórnia, 1961, reimpresso, Westport, Connecticut, nos Estados Unidos, Greenwood Press, 1978;

Padrões de Sectarismo (editado) Londres: Heinemann, 1967,

As Seitas, Londres: Weidenfeld e Nicholson, Nova Iorque: McGraw Hill, 1970 (também publicado na tradução em Francês, alemão, espanhol, sueco e Japonês);

A Magia e o Milénio, Londres: Heinemann, e Nova Iorque: Harper e Row, 1973;

Transformações Contemporâneas da Religião, Londres: na Imprensa da Universidade de Oxford, 1976 (também publicado na tradução em italiano e japonês);

O Impacto Social de Novos Movimentos Religiosos (editado) Nova Iorque: Rose of Sharon Press, 1981;

A religião em Perspetiva Sociológica, Oxford: Clarendon Press, 1982 (também publicado na tradução em italiano, tradução japonesa em preparação);

As Dimensões Sociais de Sectarismo, Oxford: Clarendon Press, 1990;

Um Momento para o Cântico: Os Budistas Soka Gakkai na Bretanha, [com K. Dobbelaere] Oxford: Clarendon Press, 1994 (tradução japonesa em preparação).

Ele também contribuiu com mais de vinte e cinco artigos sobre os movimentos religiosos minoritários para obras editadas e jornais eruditos em Inglaterra, nos Estados Unidos, França, Bélgica, Alemanha, Holanda e Japão. Ele contribuiu com artigos para a *Encyclopaedia Britannica*, a *Enciclopédia das Ciências Sociais*, a *Enciclopédia da Religião*, e atualmente está a preparar uma contribuição comissionada para a *Enciclopedia Italiana*.

