

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS



**Diálogo Inter-religioso em Bede Griffiths: um modelo de
interespiritualidade hindu-cristã**

Carolina João Andrade

2022

Dissertação especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre em História e
Cultura das Religiões, orientada por Paulo Alexandre Esteves Borges

Índice

Resumo/Abstract	iv
Introdução	1
Parte I	7
1. Percurso biográfico	7
1.1. Infância, Oxford e Eastington	7
1.2. Encontro com Cristo e Vida monástica	13
1.3. Primeiros anos na Índia	18
1.4. De Shantivanam para o Mundo.....	19
2. Contexto religioso	24
2.1. Movimento cristão <i>sannyāsa</i>	24
2.2. Filosofia Perene	28
2.3. Concílio Vaticano II.....	33
3. Teoria Simbólica	37
3.1. Símbolo e pensamento intuitivo	37
3.2. Linguagem religiosa e Mito.....	40
3.3. Além do Símbolo	48
4. Teologia da Complementaridade	51
4.1. Realização na Igreja.....	51
4.2 Realização em Cristo.....	53
4.3. Realização Contemplativa	58
5. Vedānta Cristão	60

5.1. Experiência mística cristã e ponto de encontro com a experiência hindu	60
5.2. Leituras do <i>Vedānta</i>	63
5.3. Encontro com <i>advaita</i>	65
6. O papel do Feminino e a visão para a Igreja	70
 Parte II	 75
 7. Representações do “Oriente” e Olhares sobre o religioso	 74
7.1. “Oriente místico”	75
7.2. A invenção do Hinduísmo.....	79
7.3. Religião: categoria ocidental?	83
7.4. (Des)encontros: <i>Advaita</i> e Cristianismo.....	88
 Parte III	 94
 8. Diálogos Inter-religiosos: Griffiths e outras vozes	 94
8.1. Intra-diálogo, Inter-diálogo	94
8.2. Teologia Comparada.....	98
8.3. Horizonte Pluralista	104
9. Proposta contemplativa: herança de Bede Griffiths	108
 Conclusão	 114
 Bibliografia	 116

Resumo

Na atual sociedade cada vez mais global, onde o “encontro com o outro” constitui uma realidade diária, o tema do diálogo inter-religioso e intercultural revela-se cada vez mais pertinente. No processo de procura por formas de integrar e lidar com a diferença, o exemplo de vida e a obra de Bede Griffiths constituem um modelo de Diálogo inter-religioso entre o “Ocidente” e o “Oriente” que conservam relevância e aplicabilidade na atualidade. Bede Griffiths foi um padre inglês, monge beneditino e *sannyāsi* que viveu na Índia durante quase quatro décadas. Escreveu vários livros nos quais explora a complementaridade entre o Cristianismo e o Hinduísmo, em especial com o sistema *Advaita Vedānta*, e foi responsável pelo *Saccidānanda ashram*, um templo ecuménico em Tamil Nadu. Este trabalho tem como objetivo apresentar as principais ideias teológicas de Bede Griffiths, assim como a sua proposta de Diálogo inter-religioso que assenta numa abordagem contemplativa e interespíritual.

Abstract

In a global society, where the "encounter with the other" constitutes a daily reality, the theme of inter-religious and intercultural dialogue is increasingly relevant. In the process of finding ways to integrate and deal with what is different, the work of Bede Griffiths presents itself as a model of Dialogue between the "western" and "eastern" cultures that still retains relevance and applicability. Bede Griffiths was an English priest, Benedictine monk and sannyāsi who lived in India for nearly four decades, wrote several books which explore the complementarity between Christianity and Hinduism, particularly with the Advaita Vedānta system, and was responsible for the Saccidānanda ashram, a still-functioning ecumenical temple in Tamil Nadu. This work aims to present the main theological ideas of Bede Griffiths, as well as his proposal for interreligious dialogue based on a contemplative and interspiritual approach.

Introdução

Bede Griffiths (1906-1993), padre e monge beneditino, foi uma das figuras proeminentes no campo da interespiritualidade e do Diálogo inter-religioso no século XX, a par de nomes como Raimon Panikkar, Thomas Merton, Thomas Keating, Henri Le Saux.... Nascido em Inglaterra, viveu metade da sua vida no país de origem. Depois dos estudos em Oxford, e de um período de busca turbulenta pela sua vocação, Griffiths converteu-se ao catolicismo, e imediatamente a seguir consagrou-se à vida monástica. O seu interesse pela espiritualidade oriental levou-o a aceitar o desafio de fundar uma comunidade contemplativa na Índia, em 1955, onde permaneceu até ao fim dos seus dias. É durante a segunda metade da vida que Griffiths se dedica à construção daquilo que considera ser o “Cristianismo hindu”, isto é, uma proposta de adaptação da mensagem cristã à realidade indiana, com base no Diálogo inter-religioso e na prática contemplativa, que crê ser, esta última, o ponto de encontro entre as tradições religiosas. No “diálogo” de Griffiths está pressuposto a abertura ao contributo das outras tradições, ao reconhecimento da sua validade, e à necessidade da partilha e assimilação como passos para a aproximação e compreensão da Realidade Última, que precede todas as religiões genuínas. É em espírito de complementaridade, integração e humildade que Griffiths navega nas águas do encontro inter-religioso.

Este trabalho, que é essencialmente introdutório, procura apresentar as ideias principais de Bede Griffiths, com atenção ao contexto e às influências que as enquadram, e de que forma constituem um modelo de Diálogo inter-religioso. Ao referir “Diálogo”, ou qualquer outra expressão análoga, refiro-me principalmente ao encontro hindu-cristão, por ser a área na qual Griffiths tem maior incidência. Ainda que em algumas obras e artigos Griffiths procure incluir outras tradições religiosas, como o Budismo, Judaísmo, Islamismo, Jainismo... contribuindo com breves leituras dos símbolos e textos, o seu contributo é relevante na área de interceção do Cristianismo e do Hinduísmo, em particular com o *Advaita Vedānta*.

A Parte I deste trabalho detém-se com as questões biográficas, com o enquadramento socio-religioso da época, e com os movimentos ideológicos, filosóficos e religiosos que influenciaram o pensamento de Bede. Julgo ser extremamente relevante traçar o seu percurso

peçoal a fim de reconstruir o seu perfil religioso e intelectual, e de contextualizar no tempo e no espaço os acontecimentos de maior relevo. Atrevo-me a dizer que Bede Griffiths não seria aquilo em que se tornou se não tivesse ido para a Índia, uma vez que o contacto e a imersão cultural são, indiscutivelmente, experiências transformadoras. Talvez também não fosse aquilo em que se tornou se não tivesse viajado pelos EUA, Austrália, e vários países europeus, onde teve contacto com um público entusiasta e proativo. É esta a importância dos lugares e das pessoas, marcam “capítulos” no curso de uma vida, e perceber o seu impacto é compreender também a mente que os experiencia. Após a preparação deste “cenário” são apresentadas em quatro blocos as principais ideias de Bede Griffiths. Apresentei-as numa ordem que considero estar encadeada, obedecendo a uma lógica de evolução. No capítulo 3, sobre a Teoria Simbólica, estão presentes as bases de todo o pensamento epistemológico de Griffiths, e é a partir deste que todos os outros pontos se desenvolvem. No capítulo 4, será explicada a Teologia da Complementaridade, que de certo modo define a visão inter-religiosa e dialógica a que Griffiths chega nos últimos anos da sua vida. De seguida, no capítulo 5, será abordada a ideia do “*Vedānta* Cristão”, que representa a proposta concreta de um possível casamento hindu-cristão. Por fim, no capítulo 6 será discutido o papel do “Feminino” na experiência espiritual, quer a nível pessoal, quer como arquétipo presente nas tradições religiosas. É através da ideia de “feminino” que Griffiths desenvolve as ideias sobre o papel que a Igreja deve assumir na contemporaneidade, marcada pelo convívio inevitável entre diferentes grupos religiosos.

A Parte II é dedicada a uma leitura crítica das representações, enunciados e significados atribuídos e associados ao que Griffiths refere como “Oriente”, isto é, a cultura, história e realidade do espaço Índia. É impossível ignorar a proximidade histórica entre a época colonial e a relação que Griffiths detém com a cultura indiana, ainda mais quando este demonstra ter uma série de imagens orientalistas que perpetua no discurso sobre a cultura do “outro”. Porque, numa perspectiva objetiva, o que está em questão é a interação de um homem inglês, católico, educado em Oxford, com a cultura e espiritualidade indiana, pareceu-me ser incontornável introduzir alguns autores que trabalham dentro da área crítica pós-colonial. Nesta parte do trabalho serão discutidas de que forma este tipo de representações chegam até Griffiths e porque é que são mantidas por ele, sendo que o seu trabalho se distancia da agenda estratégica colonialista e as suas fontes sobre o Hinduísmo são de autores e pensadores indianos. Esta discussão levanta a problematização do conceito “Hinduísmo”, e até da categoria de “religião”. Será também

observado os fenômenos de aproximação, transformação e hibridismo que ocorrem no casamento hindu-cristão de Griffiths.

A Parte III é dedicada à introdução de algumas ideias de outros autores sobre o Diálogo Inter-religioso, com especial atenção para o caso hindu-cristão. Num trabalho que se centra em torno do Diálogo, parece-me elementar que se relacione com a de Griffiths abordagens de outros pensadores, quer sejam alguns dos que “conversaram” com ele em vida, como Raimon Panikkar e Wayne Teasdale, quer sejam autores que só tomaram conhecimento da sua obra depois da sua morte. Apresentar a abordagem de outros pensadores permite entender o pensamento de Griffiths à luz de diferentes perspetivas, como é exemplo a “lente” do pluralismo de Kenneth Rose. Esta parte do trabalho inclui ainda um capítulo sobre o legado material e espiritual de Bede Griffiths que chega até aos dias de hoje.

Este trabalho de pesquisa é fundamentado em três tipos de fontes: as obras originais de Bede Griffiths, lidas na língua do autor; artigos e trabalhos académicos, assim como duas obras biográficas, sobre a vida e obra de Griffiths; e obras críticas escritas por autores inseridos no meio académico dentro da área de estudos de teologia, religião comparada, estudos pós-coloniais, história, entre outras. Foram também consultadas algumas obras referências como a Bíblia, o *Rig Veda*, e outros títulos esporadicamente referidos por Griffiths.

A bibliografia original de Bede Griffiths é extensa, contando com mais de 220 artigos publicados, assim como dezenas de palestras e entrevistas gravados em formato áudio e vídeo. Apesar de serem mencionadas dezasseis obras originais na lista bibliográfica do site oficial de Bede Griffiths, existe um acordo entre os autores consultados na consideração de apenas nove títulos:

1. *The Golden String* (1954), uma autobiografia cuja narrativa vai desde a infância até aos anos que viveu em Prinknash. Nesta pesquisa foi utilizada a edição de 2003.
2. *Christ in India: essays towards a Hindu-Christian dialogue*, uma antologia de textos escritos entre 1953-1965 cujo título original era *Christian Ashram*.
3. *Vedanta and Christian Faith*, uma compilação de palestras dadas na Universidade de Madras, em 1968.
4. *Return to the Centre*, escrito em 1972 e publicado em 1976.

5. *The Marriage of East and West*, que é, juntamente com o *Return to the Centre*, dos únicos livros de teor teológico escrito e editado pelo próprio Bede. Publicado em 1982. Foi também utilizada a edição das publicações Medio Media de 2003.
6. *The Cosmic Revelation: The Hindu Way to God*, mais um volume de compilações de palestras dadas em 1979, sendo publicado em 1983.
7. *River of Compassion: A Christian Commentary on the Bhagavad Gita*, é um extenso volume de comentário ao épico *Bhagavad Gita*, publicado em 1987.
8. *A New Vision of Reality: Western Science, Eastern Mysticism and Christian Faith*, também é um agregado de palestras, editado por Felicity Edwards, e publicado em 1989.
9. *The New Creation in Christ: Meditation and Community*, publicado em 1991, encontram-se diálogos em estilo pergunta e resposta, entre Bede e o público.¹

Apenas três títulos são obras escritas e editadas pelo próprio Bede sendo as restantes compilações de palestras e comunicados. As fontes mais consultadas neste trabalho entre os títulos originais de Bede Griffiths foram a autobiografia, *The Golden String*, o *Return to the Centre*, o *The Marriage of East and West*, e *A New Vision of Reality*. A escolha de ter privilegiado este grupo foi tomada por considerar mais relevante as obras escritas e editadas pelo próprio autor, no caso das três primeiras, e no caso da quarta porque considerei que *A New Vision* é o volume mais completo e esclarecedor do pensamento de Griffiths numa fase de vida mais tardia. Os outros títulos também foram lidos e consultados, assim como o volume *Bede Griffiths: Essential Writings*, com a exceção do volume *Vedanta and Christian Faith*. Devido às limitações de espaço, tempo e ao grau de exigência requisitada para o formato de dissertação, excluí do corpo bibliográfico os artigos, palestras, entrevistas e material de correspondência atribuídas a Bede devido à sua extensibilidade. No entanto, são esporadicamente mencionados alguns trechos de cartas e/ou de artigos quando estes surgem citados no corpo de texto de outro autor crítico, e a sua inserção se mostra pertinente. Isto acontece principalmente com os autores Wayne Teasdale e Judson Trapnell, que escreveram obras sobre o pensamento teológico de Griffiths, e que trocaram correspondência com o próprio durante o processo de pesquisa. Acontece também com as obras biográficas de Shirley Du Boulay e de Kathryn Spink, que recorrem às cartas pessoais para reconstruir o seu perfil psicológico e a linha cronológica.

¹ Trapnell, *A Life in Dialogue*, pp. XVI-XVII; Thorbjørnsen, *A Christian Vedanta?*, pp. 11-12.

Em relação à bibliografia sobre a vida, obra, e teologia de Bede Griffiths, foram consultados autores cuja obra foi contemporânea de Bede Griffiths, como é o caso dos quatro autores mencionados no parágrafo acima. *An Introduction to His Interspiritual Thought* de Teasdale, e *A Life in Dialogue* de Trapnell são duas obras incontornáveis neste estudo, não só porque os autores conheceram de perto Griffiths, como tiveram a oportunidade de esclarecer tópicos que não se encontravam explícitos na obra escrita. Apesar de ambos os livros explorarem o pensamento teológico, considero a obra de Teasdale bastante mais sistemática, objetiva e crítica em comparação com a de Trapnell, que apesar de ser também uma referência imprescindível, em especial na temática da Teoria Simbólica, tem tendência para se limitar ao “olhar” de Bede Griffiths, abstendo-se de desafiar a sua visão. Com Teasdale existe um espírito de profundo respeito, mas não um encantamento que por vezes permeia o discurso de alguns autores sobre Bede. Similarmente, existem também as duas obras biográficas de relevo, *Beyond the Darkness*, de Shirley Du Boulay, e *A Sense of Sacred* de Kathryn Spink. A primeira é extremamente esclarecedora, e faz recurso de uma seleção bibliográfica adequada, complementada com a correspondência de Bede Griffiths trocada desde os seus anos universitários. Pelo contrário, a de Spink não possui notas de rodapé, nem referências bibliográficas, uma vez que a sua escrita é feita a partir do testemunho direto de Griffiths, e por isso um livro escrito a partir de conversas pessoais, o que faz com que a biografia ganhe um tom mais refletivo. Ainda que a primeira biografia seja mais academicamente adequada, penso que o complemento dos dois géneros acrescenta valor na compreensão do perfil de Bede Griffiths. Foram particularmente úteis algumas teses e dissertações académicas mais recentes, como «*A Christological Interpretation of “The Golden String” of Bede Griffiths’ Spiritual Journey*» (2011) de Beatrice Green, «*A Christian Vedanta? Bede Griffiths and the Hindu-Christian Encounter*» (2007) de Pål Thorbjørnsen, «*Religious Dialogue as Hermeneutics: Bede Griffiths’s Advaitic Approach to Religions*» (2001) de Kuruvilla Pandikattu, e *Advaita, Christianity and the Third Space: Abhishiktananda and Bede Griffiths in India* (2020) de Jonathan Gordon Smith, obras que exploram a interação de Griffiths com a cultura filosófica e espiritual vedântica de forma crítica, e que são fundamentais para o trabalho que pretendo expor. Foram também consultados uma série de artigos académicos que se encontram referidos na lista bibliográfica final.

Uma vez que esta pesquisa utiliza como fontes principais a obra escrita de Bede Griffiths, será necessário um breve aviso sobre o teor da mesma. Griffiths não era um teólogo acadêmico, nem escrevia para outros autores, pensadores, acadêmicos ou teólogos. Os artigos que escrevia eram publicados em revistas religiosas, o reconhecimento dos livros era ao nível popular, e mesmo as críticas que recebia eram de núcleos religiosos, e não de acadêmicos. Que Bede Griffiths se tenha tornado num interesse acadêmico é um fenómeno mais recente. Um problema recorrente ao longo da leitura da sua obra escrita é a quase total ausência de referências bibliográficas das obras e autores sobre os quais discorre Além disto, nota-se ainda um problema de sistematização conceptual, sendo recorrente que existam entre obras, e por vezes dentro da mesma, alguma inconsistência, ambiguidade e fluidez no uso de certos conceitos. Apesar de ser perceptível uma linha evolutiva e autorreflexiva no pensamento, e apesar de Griffiths ser um intelectual e demonstrar uma grande capacidade de absorção, reflexão e comunicação, parece não existir uma grande preocupação com a estruturação e sistematização das suas ideias, como aliás é notório numa passagem de *Beyond the Darkness* quando se transcreve o comentário de Griffiths ao ler a dissertação de Trapnell sobre o seu pensamento simbólico: “*This fellow really knows my mind better than I do*”.² A sua escrita provém essencialmente de um lugar de experiência prática e pessoal.

Por fim, numa nota de aspeto formal, mantive ao longo do corpo de texto os sinais diacríticos nas palavras em sânscrito, exceto nas passagens de citação direta, ou de menção de títulos de artigos/obras, procurando respeitar a integralidade do texto mencionado.

² Du Boulay, *Beyond the Darkness*, 1998, p. 248.

Parte I

1. Percurso biográfico

1.1. Infância, Oxford e Eastington

Alan Richard Griffiths nasce a 17 de dezembro de 1906, em Walton-on-Thames, no sudeste de Inglaterra, como quarto e último filho de uma família «típica» anglicana de classe média³. Passados quatro anos desde o seu nascimento, a família viu-se obrigada a mudar para um cenário mais rural e humilde, em New Milton, Hampshire, devido à perda do negócio de Walter Griffiths, pai de Alan, que intrujado pelo companheiro de negócio, assinou um documento de resignação de todas as atividades, perdendo conseqüentemente todo o dinheiro que possuía.⁴ Apesar das dificuldades financeiras, Alan descreve uma infância feliz, alheio às limitações económicas da família e à guerra, na liberdade e segurança que a vida no campo proporciona, e num clima de harmonia e ordem que atribui inteiramente aos esforços da mãe, Lilian. É descrito pela irmã como o «Benjamim da mãe»⁵, e de facto Alan mantém uma relação próxima e terna com Lilian até ao momento da sua morte repentina num acidente de carro, em 1938.⁶ Se descreve a mãe como uma mulher trabalhadora, religiosa e discreta, traça um perfil do pai praticamente antagónico: um homem que por «viver no passado» nunca recuperou do golpe sofrido e não conseguiu voltar a providenciar o sustento para a família (eles viviam essencialmente dos modestos rendimentos de Lilian), que passava largas horas em discussões frívolas sobre política e religião, e que apesar de ter um temperamento afável e ingénuo, não era um marido cooperante e amigo da sua mulher.⁷

Desde cedo que Lilian investe na educação do filho mais novo: aos quatro anos coloca-o a aprender Francês, aos sete já dominava o Latim,⁸ e quando entra na escola Christ's Hospital, em 1919, cuja admissão é por exame, o seu desempenho confere-lhe a primeira posição entre os

³ Griffiths, *The Golden String*, 2003, p. 11.

⁴ Du Boulay, *Beyond the Darkness*, 1998, p. 3.

⁵ Spink, *A Sense of the Sacred*, 1989, p. 37.

⁶ *Ibid.*, p. 98.

⁷ *Golden String*, p. 12.

⁸ *A Sense of the Sacred*, p. 38.

100 jovens admitidos.⁹ Apesar de assiduidade à missa dominical, Alan não recebe formação religiosa, e mesmo na escola, onde a influência protestante era dominante, recorda a sua participação nos serviços diários como a de quem cumpre uma rotina escolar obrigatória.¹⁰ A primeira paixão de Alan é a literatura, mostrando-se desde cedo um leitor voraz: «*We lived in large day rooms where fifty boys were left free to read or play, but no amount of noise could disturb my reading. At night I used to take a book into the bathroom, which was the only place where a light could kept on with impunity (...)*».¹¹ As primeiras leituras extensas começam aos onze anos de idade, com autores como Charles Dickens e Walter Scott, mas é apenas aos quinze anos quando se aventura por Henry Fielding, Jane Austen, pela poesia romântica de Thomas Hardy e de William Wordsworth, assim como pelas tragédias de Shakespeare, que Alan reconhece que começa a desenvolver o seu pensamento próprio («*(...) I began to think for myself*»)¹² No espírito romântico Alan encontrou um profundo amor pela Natureza e pelo Belo, que não só ressoou com o universo da sua infância, como ganhou uma nova dimensão depois daquilo que foi a experiência mais marcante da sua juventude, o momento em que considera que lhe foi dado o «*golden string*», uma imagem importada do poema *Jerusalem* de William Blake, que evoca no início da sua autobiografia:

*I give you the end of a golden string:
Only wind it into a ball,
It will lead you in at heaven's gate
Built in Jerusalem's wall.*¹³

Este episódio tão marcante ocorre num final de tarde em 1924. Alan tinha dezassete anos e caminhava sozinho pelo bosque, como era seu hábito. De forma inesperada, sente-se intensamente avassalado pela beleza do canto dos pássaros e dos espinheiros-brancos em flor, e o arrebatamento que sentiu foi de tal ordem que era como se testemunhasse o esplendor da natureza pela primeira vez. Até ao momento em que o pôr-do-sol cobriu a paisagem de sombra e silêncio, interrompido apenas por uma cotovia que pousou num ramo acima da sua cabeça,

⁹ *A Sense of the Sacred*, p. 39.

¹⁰ *Golden String*, p. 15

¹¹ *Ibid.*, p. 17.

¹² *Ibid.*, pp. 14- 18.

¹³ *Ibid.*, p. 1.

coroando a quietude do crepúsculo com o seu canto, Alan sentiu-se invadido pela certeza da presença divina.¹⁴

I remember now the feeling of awe which came over me. I felt inclined to kneel on the ground, as though I had been standing in the presence of an angel; and I hardly dared to look on the face of the sky, because it seemed as though it was but a veil before the face of God. (...) It came to me quite suddenly, as it were out of the blue, and now that I look back on it, it seems to me that it was one of the decisive events of my life. Up to that time I had lived the life of a schoolboy, quite content with the world as I found it. Now I was suddenly made aware of another world of beauty and mystery such as I had never imagined to exist, except in poetry.¹⁵

Esta experiência torna-se uma referência que molda a sua forma de olhar o mundo, caracterizado pela procura constante da dimensão sagrada da vida. Na autobiografia publicada em 1954, *The Golden String*, é com este episódio que Griffiths dá início à narrativa, sugerindo uma equiparação entre o evento e a imagem poética de Blake. Pode-se dizer que a experiência do inefável, o sentimento de comunhão e união com o meio, e a certeza da presença de um divino transpessoal, foram experiências chave que definiram desde cedo a compreensão espiritual de Griffiths, e que mais tarde facilitaram a sua aproximação à linguagem mística encontrada tanto no Cristianismo, como noutras tradições espirituais com que mais tarde toma contacto, em especial a do *Advaita Vedānta*.

Porém, nesta época, Alan não se identificava como religioso ou como crente na figura do Deus cristão. Leituras como *The Way of the Flesh* de Samuel Butler convenceram-no da incompatibilidade narrativa dos Evangelhos,¹⁶ e a visão cética em relação ao Cristianismo, religião que via como artefacto do passado, manteve-se até aos tempos de Oxford.¹⁷

Ainda em Christ's Hospital, o sucesso de Alan valeu-lhe uma bolsa de estudos para Oxford, que começou no valor de 50 libras, e foi aumentada no ano seguinte para 150, o que permitia que o jovem cobrisse as despesas escolares, mas não alterou a sua situação modesta.¹⁸ Entra em Magdalen College em 1925, e apesar de não ter sido a sua primeira escolha,¹⁹ Alan

¹⁴ *Golden String*, p. 1-2.

¹⁵ *Ibid.*, p. 2.

¹⁶ *Ibid.*, p. 19.

¹⁷ *Ibid.*, p. 26

¹⁸ *Ibid.*, p. 23.

¹⁹ A primeira escolha foi New College, uma das melhores opções para quem queria seguir *Classics*, como era o caso de Alan. Magdalen tinha a reputação de ser frequentada por jovens de classe alta, pouco envolvidos academicamente

rapidamente encontra um círculo com que se identifica: associa-se ao *Labour Club*, à fundação *Peace Union*, e ao movimento *No More War*, e nesta breve fase ativista envolve-se com a causa da greve mineira de 1926.²⁰ Identificava-se como socialista, pacifista e anti-imperialista, posições pouco populares na escola que frequentava, mas rapidamente o desencantamento que sentia pela industrialização, pelo intelectualismo, pelo cientismo, ganhou dimensões maiores do que as que o jovem conseguia tolerar, e Alan passa a aproveitar todas as oportunidades para se refugiar no campo e nos autores românticos. Este desencantamento leva-o a mudar de área de estudos, trocando o programa de *Classics*, que o obrigaria a leituras no campo filosófico, pelo curso de literatura inglesa.²¹ Esta decisão foi tomada pela convicção de que «(...) *wisdom was to be found, not in philosophy, nor in any form of religion, but in an experience which gave one a direct insight into the inner meaning of life.*».²²

É em Magdalen College que conhece Hugh Waterman e Martyn Skinner, com quem cria uma forte amizade, assente na partilha dos mesmos valores éticos e estéticos, que se revela duradoura até ao fim da sua vida. A outra ligação significativa dos tempos de Oxford é a que constrói com o seu tutor, C. S. Lewis, que ainda que nasça nas linhas hierárquicas da universidade, torna-se numa amizade entre homens iguais, a ponto de Lewis descrever Alan como «*one of the greatest dialecticians of my acquaintance*» no seu livro *Surprised by Joy*, que aliás dedica a Bede Griffiths.²³ Quando conhece Lewis nenhum dos dois era cristão, e ainda que este tivesse passado pela mesma fase romântica em que Alan se encontrava, possuía uma matriz de pensamento racional, com tendência filosófica, e este contraste no modo de pensar foi o combustível que alimentou a relação intelectual entre os dois.²⁴ É através da discussão de ideias com estes e outros companheiros, e de várias leituras, que Alan começa a simpatizar com a religião cristã, e mais tarde se converte juntamente com eles, mas tal não acontece até que findem os seus estudos.

e mais vocacionados para o desporto. Griffiths mais tarde recorda «*I hardly remember a single night of my first two years when yelling and singing and the sound of hunting horns or the breaking glass would not have been heard somewhere.*». *Beyond the Darkness*, p. 17.

²⁰ *Golden String*, pp. 23-24.

²¹ *Golden String*, p. 25; *Beyond the Darkness*, p. 22.

²² *Golden String*, p. 28.

²³ *A Sense of the Sacred*, p. 58.

²⁴ *Golden String*, pp. 25-26.

Pela altura em que conclui o curso em Oxford, em 1930, Alan, Martyn e Hugh, que ganharam o hábito de se aventurar em excursões e acampamentos pela Inglaterra rural, decidiram concretizar aquilo que refletia a posição manifestamente anti-industrial partilhada pelos três: a experiência de vida comunitária em Eastington, uma pequena aldeia com apenas vinte habitantes, em Cotswolds. O abandono da vida urbana significou também o abandono de todas as comodidades modernas, desde eletricidade, transportes como o carro ou o comboio, água canalizada, produtos importados como café, chá e açúcar, e de todos os objetos provenientes do universo industrial, como o jornal, o candeeiro de óleo e até a bicicleta.²⁵ Mais tarde, Griffiths admite que a atitude de rebelião dos jovens teve uma nota irónica: a compra da casa em Eastington foi financiada pelo pai de Martyn, dono de uma das indústrias de construção de maior sucesso na área.²⁶ Não obstante, foi uma lição valiosa que lhes deu a noção das dificuldades da sobrevivência no campo, e que constituiu uma amostra daquilo que é a experiência básica da maior parte da Humanidade. Apesar de terem existido conflitos entre os três (os testemunhos de Martyn e de Hugh relatam o temperamento por vezes inflexível e algo radical de Alan, especialmente na sua proposta de erradicação de tudo o que fosse símbolo da modernidade),²⁷ a experiência de Eastington foi bem sucedida em dois aspetos: conseguiram tornar-se verdadeiramente autossustentáveis, através do cultivo de vegetais e dos produtos lácteos da vaca que possuíam,²⁸ tudo o resto, como cereais e loiça, era comprado ou trocado com os vizinhos; e no clima de partilha e de irmandade entre os três, quer em termos financeiros, na execução de tarefas domésticas, e ainda na abertura com que recebiam as questões, receios e alegrias uns dos outros. A prova disso foi, apesar dos desentendimentos, terem continuado uma correspondência mútua nos sessenta anos seguintes.

Griffiths destaca três grandes influências literárias que marcaram esta fase: a *Ética e Política* de Aristóteles; a literatura inglesa do século XVII; e a Bíblia. Em Aristóteles, Alan encontrou uma abordagem realista do estudo do comportamento humano, diferente do idealismo platónico com que até aí se identificava.²⁹ A literatura seiscentista marca um período de conflito entre a tradição e a inovação, uma “batalha” que determinou os valores do espírito inglês que

²⁵ *Golden String*, p. 65.

²⁶ *Ibid.*, p. 32

²⁷ *Beyond the Darkness*, p. 51.

²⁸ *Golden String*, p. 62.

²⁹ *Ibid.*, p. 68.

Griffiths tanto admirava.³⁰ Foi neste clima de enamoramento com a visão realista e tradicionalista que os três jovens começaram a ler em conjunto a Bíblia, numa primeira instância apenas pelo interesse literário.³¹ O contacto com a natureza e a envolvimento com os ciclos naturais, aproximou-os da linguagem e da realidade descrita nas Escrituras. O Antigo Testamento deixou de ser algo do passado – os lugares, as pessoas e os ritmos eram semelhantes àqueles que os rodeavam.³² Griffiths faz um comentário bastante espirituoso quando reflete sobre a dificuldade em aceitar as descrições sobrenaturais presentes na Bíblia: seria bastante bizarro imaginar uma cena como a Anunciação em contexto urbano, em Londres ou Birmingham, mas no cenário campestre em que vivia, admite conseguir conceber a cena de forma plausível.³³ E afinal, a rejeição imediata dos acontecimentos sobrenaturais não seria mais um dos preconceitos incutidos pela mentalidade racionalista que tanto criticava? ³⁴ Decide ler os Evangelhos da mesma maneira que leu a *Apologia* de Sócrates e as *Confissões* de Agostinho:

*If there were elements in the teachings which I could not properly understand, I was prepared to accept them as I accepted them in Plato or St. Augustine. I could wait until further light was given.*³⁵

Contudo, há que referir que a crítica literária de Alan não era do tipo literal. A avaliação da validade dos textos era medida consoante o grau de beleza simbólica que comportavam, uma vez que entendia que era através da linguagem poética que se comunica a Verdade ao íntimo humano.³⁶ A leitura da Bíblia demonstrou ser transformadora para todos os elementos do grupo, como vemos pela sugestão de Hugh que rezassem em conjunto, orientados pelo *Book of Common Prayer*, e que jejuassem às Sextas-feiras.³⁷

Contudo, a experiência de vida comunitária termina antes que complete um ano, quando os companheiros de Alan expressam o desejo de encontrarem uma esposa, e de tomarem responsabilidade “real” pelas suas vidas.³⁸ Ambos casam e mudam-se para quintas, enquanto

³⁰ *Golden String*, p. 70.

³¹ Green, *A Christological Interpretation of “The Golden String” of Bede Griffiths’ Spiritual Journey*, 2011 p. 39.

³² *Golden String*, p. 71.

³³ *Ibid.*, p. 80.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, p. 79.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, pp. 85-86.

³⁸ *Beyond the Darkness*, p. 50. A visão que Hugh teve da experiência não era tão romantizada com a de Griffiths, talvez porque dos três era o que tinha menos vocação ascética. Mais tarde, confessa numa carta a Martyn que

Griffiths regressa a casa e arranja emprego como tutor, o que lhe permite tempo de sobra para prosseguir as suas leituras.³⁹

1.2. Encontro com Cristo e Vida monástica

A sua fase romântica terminou antes que concluísse os seus estudos em Oxford. Por recomendação de C.S. Lewis, seu tutor e mais tarde amigo, Alan começou a ler filósofos como Descartes, Espinoza, Marco Aurélio, Berkeley e Kant.⁴⁰ A descoberta da possibilidade de pensar *Deus* racionalmente, sem abdicar da dimensão emocional, como constatou em Espinoza,⁴¹ foi decisiva para prosseguir no caminho filosófico. Berkeley trouxe a noção da separação entre a Criação e o Criador, com a qual Alan concordava mais do que com o panteísmo de Espinoza, e vem a descobrir que esta noção tem origem no pensamento cristão.⁴² Coleridge, que compila as noções kantianas das realidades fenoménica e numérica, com o mundo das formas e das ideias de Platão, traça uma relação intrínseca entre a mente e o mundo.⁴³ Estas noções são compatíveis com a experiência pessoal de Alan, que diz claramente que na época “*an idea of God which had no relation to my own experience would have had no interest to me.*”⁴⁴ Ao contrário do que acontecera antes, as leituras deste período encaminhavam-no, juntamente com C. S. Lewis, para uma visão cristã. A leitura das *Confissões*, da *Divina Comédia*, e da *Summa Theologica*, em paralelo com as ideias filosóficas acima mencionadas e com a vivência de Eastington tornaram-no recetivo ao Cristianismo. Mais do que uma aproximação ao pensamento cristão, a Igreja Católica, por ser a mesma igreja de homens como Agostinho, Dante e Aquino, por quem sentia a maior admiração, passa a ser vista como uma instituição merecedora de respeito intelectual.⁴⁵

É neste seguimento que assiste pela primeira vez a uma missa católica, mas a experiência não foi positiva: «*The service was almost completely unintelligible to me. (...) The ringing of the*

embora tivessem simplificado as suas vidas em Eastington e reduzido as necessidades e confortos, o facto era que levavam uma vida agradável e estável, com a rede de segurança financeira do pai de Martyn, e que por isso sentia que levavam uma vida de privilégio.

³⁹ *Golden String*, p. 86.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 41.

⁴¹ *Ibid.*, p. 41.

⁴² *Ibid.*, p. 46.

⁴³ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 52.

bells and the smoke of incense and the muttering of unintelligible words created an atmosphere of mystery which was both attractive and repulsive.».⁴⁶ O estranhamento sentido num primeiro contacto com o catolicismo funcionou como impulsor da decisão de se dedicar à Igreja Anglicana, e seguir a vocação sacerdotal. Aquilo que poderia ter sido uma decisão precipitada foi evitada pelo diretor de Cuddesdon College, a quem Alan se dirige para formalizar a sua intenção de tomar votos, que o aconselha a passar uma temporada na missão de apoio aos pobres de Bethnal Green, em Londres.⁴⁷

Ainda que gostasse do trabalho em Bethnal Green, Alan sentia-se oprimido pelo ritmo efusivo e pela modernidade londrina, e mesmo procurando refugiar-se em locais como a National Gallery e Saint Paul Cathedral, e nos serviços nas igrejas anglo-católicas, ainda que aumentasse os períodos de jejum e de oração, nada lhe dava a sensação de continuidade com a paz que tinha experienciado em Eastington.⁴⁸ Foi neste clima de conflito pessoal e confusão sobre o seu futuro que Alan volta a passar por uma experiência religiosa transformadora. Num dia em que se encontrava particularmente angustiado, decide rezar numa pequena capela no último andar da casa onde morava. Naquilo que descreve como um episódio “*getsemanesco*”, pelos sentimentos de desespero, confusão e desalento que entregou em oração, Alan tem uma realização espiritual: apercebe-se que tinha até então vivido uma religiosidade comandada pela sua vontade pessoal e pela razão («*I acknowledge no real authority over myself. My religion was based on my own reason and my own will (...)*».⁴⁹ Por um lado, sente um instinto que lhe dita que passe a noite em oração, por outro, não deixa de pensar que o seu comportamento e as suas emoções são absurdas; na verdade, este era um tipo pensamento que acompanhava Alan no seu dia-a-dia, atormentava-o o receio de que as pessoas à sua volta considerassem a sua devoção, o hábito do jejum e a oração como excessivos e sinais de uma mente desequilibrada.⁵⁰ Num momento catártico, entrega-se com fervor à oração, afastando os pensamentos analíticos, e passa o resto da noite a meditar na paixão de Cristo, em particular na cena do jardim de Getsémani. Quando amanhece e se prepara para sair do quarto, é surpreendido por uma «voz interior» que lhe diz: «*You must go to a*

⁴⁶ *Golden String*, p. 91.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 96.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 97.

retreat.».⁵¹ Alan nem sabia ao certo o que era um retiro, mas dirigiu-se de imediato a uma igreja onde o informaram que, numa surpreendente coincidência, decorreria um retiro nessa manhã. Este encontro era direcionado para seminaristas, mas acolheram-no sem entraves.⁵² O retiro constituía uma série de palestras sobre as doutrinas do Pecado Original, a Redenção, a Encarnação e a Trindade. Como se estivesse a ouvir estas ideias pela primeira vez, tudo lhe fez sentido e foi acolhido sem estranhamento. Teve a sua primeira experiência de confessorário, que descreve como emotiva. E quando terminou o retiro e saiu para o exterior, sentiu dissipar-se a opressão que nos últimos meses sentira: “*I found the world around me no longer oppressed me as it had done.*”⁵³

Contudo, este episódio não resolveu os conflitos que Alan sentia entre a sua interioridade e a realidade urbana. O desejo de jejuar, de passar as noites em oração (refere o sentimento de culpa quando dormia no colchão),⁵⁴ intensificam-se, e de novo, visitava-o o receio de se tornar desequilibrado ao aceder aos ímpetos de mortificação. No entanto, sente que é através destas práticas que mantinha a chama da Fé acesa. E não conseguindo amainar a efusão deste dilema junto de nenhuma autoridade anglicana, porque ninguém lhe dava respostas concretas,⁵⁵ refugia-se nos textos dos padres do deserto, em especial São Basílio e São Gregório de Nazianzo, e inspirado por estes toma a decisão de voltar a afastar-se da sociedade para viver como ermita, voltando para Cotswolds.⁵⁶ Arranja um anexo de duas divisões junto a uma família de camponeses a quem comprava a alimentação básica.⁵⁷ A sua rotina era dividida entre ciclos de oração, leitura, meditação e retiro na natureza, e isolado teve toda a liberdade para jejuar, mas contra as suas expectativas não encontra no campo a paz que anteriormente tinha vivido. Mais uma vez confuso com a sua vocação, entrega-se à oração fervorosa, à espera de respostas. Em Eastington tinha renunciado aos confortos materiais; na noite antes do retiro renunciou à razão, e agora chegava o momento em que finalmente renunciava a si mesmo.⁵⁸ Chegara a altura, descreve Griffiths, de renunciar à vontade de viver só para si e em busca do seu bem-estar, insistindo em percorrer um caminho isolado numa falsa sensação de controlo pelo seu futuro—

⁵¹ *Golden String*, p. 99.

⁵² *Ibid.*, p. 100.

⁵³ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 103.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 104-105.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 106.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 107.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 111.

apercebeu-se da necessidade de delegar o seu destino a Deus, e abandona a postura ansiosa de escolher o seu próximo passo. A partir desse dia passa a trabalhar no campo, e a fazer as refeições com a família vizinha, o que lhe trouxe o equilíbrio mental e emocional que lhe faltava.⁵⁹ Foi neste período que começou a ler *Development of Christian Doctrine*, de J. H. Newman, a obra que foi decisiva na conversão ao catolicismo. A abordagem histórica conseguiu dissipar o ceticismo herdado em relação à Igreja Católica. Aliás, o facto de Newman ser anglicano quando começou a escrever o livro, e católico quando o terminou, teve bastante impacto em Griffiths.⁶⁰

Os eventos seguintes desenrolaram-se com uma facilidade contrastante com a do período anterior. A 24 de Dezembro de 1932 é batizado na Igreja Católica, e depois de uma primeira visita de seis semanas à abadia de Prinknash, decide ingressar na vida monástica. Como noviço beneditino, recebe o nome “Bede”, a 20 de dezembro de 1933. Passado um ano faz a Profissão Simples, que consiste nos votos de pobreza, castidade e obediência, e em 1937 professa solenemente com os votos de “estabilidade, conversão de vida e obediência vital”.⁶¹ Em março de 1940 é ordenado padre, com 33 anos.⁶² Alan antevia a abadia como um lugar de silêncio e de relações interpessoais mínimas, mas por ter sido nomeado responsável pela receção de hóspedes teve a oportunidade de conhecer e dialogar com muitas pessoas, a um nível mais profundo do que a vida fora da abadia permitiria.⁶³ A rotina rigorosa ocupava a maior parte dos dias,⁶⁴ dividida tripartidamente em cerca de cinco a seis horas de oração, cinco de trabalho manual e quatro dedicadas às Escrituras ou outros textos espirituais,⁶⁵ o que não impediu que Bede mantivesse uma correspondência assídua com Martyn, Hugh e Lewis.⁶⁶

Em 1947, um grupo de 24 irmãos de Prinknash, escolhidos pelo abade Wilfried e descritos como «*the cream of the community*», foram transferidos para a abadia de St. Michael em Farnborough.⁶⁷ Bede é enviado para executar as funções de Prior, ainda que na prática o seu

⁵⁹ *Golden String*, p. 113.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 120.

⁶¹ *Ibid.*, p. 136.

⁶² *Beyond the Darkness*, p. 75. No *Golden String* Griffiths antecipa as datas corretas. Du Boulay usa como fonte os arquivos de Prinknash.

⁶³ *Golden String*, pp. 140-141.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 143.

⁶⁵ *Beyond the Darkness*, p. 71.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 79.

⁶⁷ *A Christological Interpretation of “The Golden String”*, p. 43.

papel seja de representante do abade de Prinknash.⁶⁸ Apesar das dificuldades devido à inexperiência administrativa de Bede e à falta de homens devido à fundação da abadia de Pluscarden, também sob a alçada de Prinknash, os anos em Farnborough foram particularmente felizes: Bede estabelece boas relações com os irmãos, e consegue criar uma dinâmica de abertura na abadia, quer pelo acolhimento de todo o tipo de pessoas,⁶⁹ quer na liberdade do plano de estudos que promove. Para além de retomar a leitura de obras do cânone oriental («(...) *I now began to study the history of Chinese and Indian philosophy systematically, and to obtain all the texts which I was able to do in English translations*»),⁷⁰ começa também a escrever com regularidade para periódicos como o *PAX* a respeito do diálogo inter-religioso,⁷¹ e a sua popularidade começa a crescer fora das paredes monásticas.⁷²

A transferência de Bede para a abadia de Pluscarden, em 1951, foi inesperada. A justificação oficial apontou para o perfil pouco pragmático de Bede, condição necessária na gestão de um projeto de fragilidade financeira, no entanto, existem versões alternativas: a destituição súbita poderá ter sido consequência de queixas pela hospitalidade indiscriminada, ou pela inclusão controversa de textos do cânone oriental na seleção das matérias de estudo, ou ainda pela personalidade carismática e independente de Bede, que não era desejável em alguém que estava sob as ordens de uma casa-mãe.⁷³ Apesar de não o ter expressado publicamente, esta mudança não foi do agrado de Bede, que era particularmente sensível ao clima frio (Pluscarden é o mosteiro beneditino mais a norte no mundo),⁷⁴ e juntando às motivações e à forma como foi conduzida a sua transferência repentina, Bede passa por um breve período de desencantamento pela vida monástica.⁷⁵ Não obstante, continua as contribuições para outros periódicos como *The Tablet*, um semanário internacional,⁷⁶ e mantém ótimas relações com a comunidade. É durante este período que ocorrem dois eventos que mudariam para sempre a sua vida. O primeiro é a escrita e publicação da autobiografia *The Golden String* (1954), que mais tarde se torna um livro

⁶⁸ *Beyond the Darkness*, p. 93.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 92. A receção indiscriminada de hóspedes origina conflitos. Bede acredita e pratica o ensinamento de São Bento de receber qualquer pessoa como se fosse Cristo; no entanto, a receção de pessoas com distúrbios mentais, toxicodependentes e até mulheres fascinadas pelo carisma de Bede, começavam a perturbar a harmonia da abadia.

⁷⁰ *Golden String*, p. 167.

⁷¹ *Beyond the Darkness*, pp. 88-89.

⁷² *Ibid.*, p. 92.

⁷³ *Ibid.*, p. 94.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 97.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 99.

de culto. É curioso que, apesar do discurso pormenorizado e intimista ao longo de toda a obra, Griffiths não menciona a sua estadia nem em Farnborough, nem em Pluscarden. O segundo acontecimento é o reencontro com o padre Benedict Alapatt, também beneditino, que o convida para colaborar na fundação de uma comunidade monástica na Índia.⁷⁷

1.3. Primeiros anos na Índia

A preparação da viagem para a Índia não foi um processo fácil. Primeiro, foi necessária a permissão do abade de Prinknash, cuja hesitação poderá ter justificação na reputação rebelde de Alapatt.⁷⁸ A permissão foi conseguida com alguma insistência de Bede, e apenas na condição de que Prinknash não se responsabilizaria pelo projeto, que fossem acolhidos pelo Arcebispo indiano, e que a sua estadia fosse temporária.⁷⁹ Depois de obtida a licença de exclausuração, partem em março de 1955, e chegam a Bombaim um mês depois.⁸⁰ Constroem um modesto mosteiro de tijolo em Kengeri, perto de Bangalore, ao qual chamaram *Nirmalashram* (o nome sânscrito referente a Nossa Senhora), ao estilo ocidental, na arquitetura e no rito. Bede rapidamente percebe que aquilo que considerava uma vida simples e despojada, como até então tinha mantido em Prinknash, revelou-se luxuosa em comparação com a realidade da maior parte dos indianos.⁸¹ Decide, então, imergir profundamente na cultura local, visita templos, estabelece relações com os locais, estuda o cânone literário e aprende sânscrito na companhia de Raimon Panikkar, que o acompanha nos passeios de reconhecimento cultural.⁸² Quanto à fundação do mosteiro, apesar de terem conseguido um estatuto independente de Prinknash e o aval do Arcebispo de Bangalore, os pedidos de reconhecimento formal de Roma foram negados,⁸³ e assim deram como falhado o projeto pelo qual lutaram durante mais de dois anos.

Numa altura em que se mentalizava que a sua estadia na Índia chegaria ao fim, é convidado pelo padre e monge cisterciense Francis Mahieu para participar na fundação de um

⁷⁷ *A Christological Interpretation of "The Golden String"*, p. 44.

⁷⁸ *Beyond the Darkness*, p. 103.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 104.

⁸⁰ *A Christological Interpretation of "The Golden String"*, p. 45.

⁸¹ Griffiths, *The Marriage of East and West*, 2003, p. 8.

⁸² *Ibid.*, pp. 8-10.

⁸³ *Beyond the Darkness*, p. 118.

mosteiro em Kerala.⁸⁴ Ambos tinham uma visão clara da necessidade de adaptar o formato católico romano à realidade indiana, o que passou pela adoção do rito sírio, o mais comum em Kerala, assim como o uso do *kavi* (o hábito cor de açafrão usado pelos *sannyāsi*), de costumes como sentar, dormir e fazer as refeições no chão, comer com a mão direita, etc...⁸⁵ Chamaram *Kurisumala* (a montanha da cruz) ao *ashram*, aludindo aos arredores montanhosos e afastados de qualquer sinal de civilização,⁸⁶ e durante a década seguinte o projeto prosperou: tornaram-se autossustentáveis, estabeleceram uma vacaria com mais de vinte vacas, produziam o pasto, tinham uma sala de tecelagem, e várias árvores de fruto. Mais importante, e mais desafiante, do que isso, receberam noviços e estabeleceram uma comunidade monástica.⁸⁷ O que levou a que Bede se afastasse de Kurisumala foi uma divergência na forma de estar perante o mundo, em relação à mantida por Mahieu. Na década de 60 Griffiths ganha uma popularidade que o torna numa figura internacional, devido à autobiografia, aos artigos que continuou a publicar, e mais recentemente ao livro *Christian Ashram* (1966), e ainda que não gostasse de aparições públicas,⁸⁸ em 1963 viaja aos EUA para receber uma medalha da *Catholic Art Association* devido ao seu contributo para o movimento ecuménico, e acaba por palestrar em várias cidades do país.⁸⁹ O padre Mahieu era voltado para a realidade local, ao passo que Griffiths começava a abrir-se para o mundo. Começam a surgir conflitos de autoridade, e quando Mahieu ameaça «*a body with two heads is not healthy*», surge o convite para que um deles assumisse a administração de *Shantivanam*, em Tamil Nadu. Mahieu encoraja Griffiths a aceitar a proposta.⁹⁰

1.4. De *Shantivanam* para o Mundo

O convite é feito por Henri Le Saux, também conhecido como Abhishiktananda, depois da morte de Jules Monchanin, o cofundador de *Saccidānanda ashram*, mais frequentemente chamado *Shantivanam*. Le Saux e Monchanin, ambos franceses, tinham instaurado o *ashram* em

⁸⁴ *The Marriage*, p. 13.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 13-14.

⁸⁶ *Beyond the Darkness*, pp. 122-123.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 131.

⁸⁸ *Beyond the Darkness*, p. 134. No início da década de 60 rejeita o convite para conhecer a Rainha e o Duque de Edinburgo a propósito da visita destes a Madras.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*, p. 145.

1950, no mesmo ano em que chegaram à Índia.⁹¹ Griffiths descreve os seus antecessores como «*pioneers in the attempt to adapt monastic life in India to the traditional forms of Indian life and prayer*».⁹² Nos últimos anos em *Kurisumala*, Bede desenvolve uma certa insatisfação com a aplicação do rito sírio: apesar de ser um rito de tradição oriental, o formato continua francamente distante dos costumes e linguagem religiosa da maioria dos indianos, e este meio-termo tépido pareceu-lhe cada vez mais desajustado.⁹³ Le Saux sentiu após a morte de Monchanin o chamamento de abraçar uma vida ascética nos Himalaias, dedicando-se à meditação e à experiência de *advaita* (não-dualidade) da tradição de Śankara.⁹⁴

Numa apreciação particularmente elucidativa, Raimon Panikkar, que conheceu bem os três líderes de *Shantivanam*, descreve Monchanin como o fundador, Abhishiktananda como transformador, e Griffiths como reformador.⁹⁵ Em agosto de 1968, Bede chega a *Shantivanam* («floresta da paz»), na companhia de Amaldas e Cristudas, dois monges que deixaram *Kurisumala* para o seguir, e instalam-se num *ashram* com uma capela, um pequeno refeitório, um quarto de hóspedes, três pequenas cabanas e uma área circundante selvagem e infértil.⁹⁶ Na verdade, apesar do enorme esforço de Monchanin, *Shantivanam* caminhava para o fracasso: durante os dezoito anos, o número de monges nunca excedeu os seis, e Le Saux passava longos períodos ausente.⁹⁷ Depois da chegada de Griffiths, em pouco tempo a terra é plantada com tomate, feijões, árvores de fruto, fertilizada com o estrume das vacas que possuíam, e o trabalho e os seus frutos são repartidos com os habitantes de uma aldeia *harijan* vizinha.⁹⁸ Mais tarde, conseguiram estabelecer uma farmácia e duas enfermarias que serviam a população local próxima.⁹⁹ A mudança em *Shantivanam* não foi puramente material; na década de 70 o fluxo de visitantes estrangeiros aumentou devido à popularidade crescente de Griffiths e pelo interesse no “método” ritual do *ashram*. Griffiths manteve o modelo beneditino na distribuição de horas dedicadas à oração, ao estudo e ao trabalho, assim como o respeito pelos períodos de silêncio, mas o diferencial de *Shantivanam*, aproximando-se por isso mais a um *ashram* do que a um

⁹¹ *Beyond the Darkness*, p. 145.

⁹² *The Marriage*, p. 18.

⁹³ *Ibid.*, p. 17.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁹⁵ *Beyond the Darkness*, p. 154.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 148.

⁹⁷ *Sense of the Sacred*, p. 34.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 158.

⁹⁹ *Ibid.*

mosteiro, era a ênfase dada à oração/meditação individual em detrimento da oração comunitária.¹⁰⁰ Não obstante, a comunidade encontrava-se três vezes ao dia para a celebração da Eucaristia, orações informais e para a leitura de textos de diversas tradições religiosas: a *Bíblia* e os *Vedas* de manhã, o *Corão* ou o *Granth Sahid* a meio do dia, e à tarde poesia devocional, com especial atenção para autores de Tamil Nadu.¹⁰¹ Outro aspeto que despertou a curiosidade (e por vezes a indignação) de muitos visitantes foi a criação de símbolos híbridos (por exemplo, a cruz com a sobreposição do mantra *OM*, a figura de Jesus na posição meditativa de lótus...), e a adoção de práticas ritualistas, como o *arati*, na celebração eucarística.

Desde a sua fundação em 1950 que *Shantivanam* foi um lugar de exploração de uma prática monástica cristã que pudesse refletir a realidade indiana (que por uma maioria popular, seria necessariamente de natureza hindu),¹⁰² contudo, após o Concílio do Vaticano II as possibilidades dessa exploração expandiram-se consideravelmente. A nova visão da relação da Igreja face a outras tradições religiosas, uma visão que salienta a importância do diálogo, foi não só um trampolim como também uma capa protetora à qual Griffiths recorreu para se defender de diversas críticas. Griffiths sabia que um vasto número de católicos, principalmente jovens, estavam insatisfeitos com a abordagem religiosa que lhes tinha sido transmitida. Estavam cansados de «*theories about God, but longed for direct experience*»,¹⁰³ e a abordagem contemplativa que Griffiths desde cedo defendeu, e que ressoava com a Meditação Transcendental de Maharishi e com «*Centering Prayer*» de John Main, entre outras, parecia responder às necessidades espirituais de quem o procurava.

O período entre 1978 e 1985 foi marcado pelas viagens dentro da Índia, Paquistão, Sri Lanka, Jerusalém, Israel, Egito, Espanha, Itália (onde dá uma palestra e uma meditação para um público de 100 000 pessoas),¹⁰⁴ Austrália, Dinamarca, Suécia, Inglaterra e EUA (no espaço de dois meses visitou mosteiros em quinze estados).¹⁰⁵ Em 1982 *Saccidānanda ashram* junta-se à Ordem Beneditina dos Camaldulenses.¹⁰⁶ É de referir ainda que durante estes anos Griffiths

¹⁰⁰ *Beyond the Darkness*, p. 156

¹⁰¹ *The Marriage*, p. 20.

¹⁰² Griffiths muitas vezes refere-se ao termo “hindu” para descrever mais um sistema cultural do que uma identidade religiosa. A sua noção de “Hinduísmo” será discutida na Parte III deste trabalho.

¹⁰³ *Beyond the Darkness*, p. 172.

¹⁰⁴ *Sense of the Sacred*, p. 197.

¹⁰⁵ *Ibid.*; *Beyond the Darkness*, p. 199.

¹⁰⁶ *Beyond the Darkness*, p. 187.

publica *Return to the Centre* (1976), *The Marriage of East and West* (1982), *The Cosmic Revelation: The Hindu Way to God* (1983), *River of Compassion: A Christian Commentary on the Bhagavad Gita* (1987), e mais tarde *A New Vision of Reality* (1989).¹⁰⁷

Em 1990, em *Shantivanam* enquanto meditava, Griffiths sofre um AVC. Este evento foi para ele uma experiência transformadora que compara à «Noite Escura» de São João da Cruz.

*I had blown my mind. The ego has collapsed. I feel totally free. All the barriers have broken down. I think I know now what the void of Buddhism is. I am empty, but it is not a mystical experience; it is a negative experience.*¹⁰⁸

Depois de uns dias de recuperação, descreve o momento como uma explosão que o atingiu na cabeça, transportando-o para uma dimensão de escuridão, na qual descreve uma experiência de união total com duas figuras: uma entidade feminina (« (...) *the feminine in all its forms: as the Mother of God, as Earth Mother, as the Black Madonna manifested (...) in all Nature and in the Church (...)*»), e a imagem de Jesus Cristo Crucificado (« (...) *he felt himself with Jesus on the Cross, surrendering himself to the darkness of the death and, in this self-emptying, becoming one with all.*»)¹⁰⁹ Ao fim de uma vida na tentativa de se libertar das limitações do seu “lado racional”, Griffiths descobre uma dimensão feminina, intuitiva,¹¹⁰ que de resto será discutida em maior detalhe no capítulo 6 deste trabalho.

Consequência da debilidade de Griffiths, é anunciada a sua retirada da liderança de *Shantivanam*, que passa para o irmão Amaldas. Griffiths tenciona passar o resto dos seus dias em reclusão nas imediações do *ashram*, numa pequena cabana perto do rio Kaveri, e parece entusiasmado com a resolução.¹¹¹ Mas os seus planos pessoais acabam por não se concretizar: Amaldas morre pouco tempo depois devido a um ataque cardíaco, e após o anúncio da reforma de Griffiths surgem numerosos convites de várias partes do globo.¹¹² O mundo reclamava a sua presença. Griffiths passou vinte seis meses em viagens constantes na Europa, Austrália, mas sobretudo nos EUA onde passou longos períodos em visita a comunidades contemplativas monásticas e leigas, inspiradas no modelo de *Shantivanam*, em colaboração com alguns dos seus

¹⁰⁷ Trapnell. *Bede Griffiths: a life in dialogue*, 2001.

¹⁰⁸ *Beyond the Darkness*, p. 228.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 239-240.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 238.

¹¹² *Ibid.*, p. 239.

amigos mais próximos, Wayne Teasdale, a Irmã Pascaline Coff, Paul e Asha e Russil Paul D’Silva.

*He was coming to believe that one of the greatest needs for the twentieth century was the establishment of spiritual centres, which would be open to people of all religions and where there would be, for instance, music therapy and psychological healing as well as meditation and yoga.*¹¹³

Quando regressa a *Shantivanam*, em dezembro de 1992, sofre pela segunda vez um AVC. O diagnóstico médico declara que o lado direito do cérebro encolheu e o esquerdo se encontra paralisado, um caso sem esperança de recuperação. Aliás, os médicos parecem incrédulos que Griffiths tenha conseguido aguentar fisicamente os últimos dois anos de viagens e palestras depois de ter passado pelo primeiro AVC.¹¹⁴ Para maior espanto, Griffiths consegue ganhar alguma mobilidade, e nas semanas seguintes é acompanhado com terapias ayurvédicas que proporcionaram alguma qualidade aos seus últimos dias.¹¹⁵

No dia 14 de maio de 1993, ao fim da tarde, rodeado por amigos e nos braços de Christudas, Bede Griffiths murmura as últimas palavras «*God the Father, God the Son, God the Holy Spirit, I surrender to you*».¹¹⁶ Numa cerimónia que reuniu centenas de pessoas, cristãs, muçulmanas e hindus, é sepultado em *Shantivanam*.¹¹⁷

¹¹³ *Beyond the Darkness*, p. 237.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 257.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 262.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 263.

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 263-264.

2. Contexto religioso

2.1 Movimento cristão *sannyāsa*

Griffiths é ciente da crise pela qual a Igreja Católica passa nos tempos modernos. Ainda antes do Vaticano II, atreve-se a falar da estagnação da Igreja Católica nos moldes ocidentais, o que a torna mais fiel à tradição cultural do que ao espírito da mensagem cristã, e defende a necessidade de um esforço de adaptação desta mensagem a outros panoramas sociais e culturais, para que possa não só sobreviver, mas crescer. O que Griffiths defende é que o Cristianismo pode e é desejável que seja “traduzido” para outros contextos, não só porque deste modo se tornará mais acessível e verdadeiramente “católico”, mas também para não se tornar refém de um só formato, correndo o risco de se confundir a forma com o conteúdo, isto é, tomar o produto histórico-social pelo aspeto central da religião. O objetivo de Griffiths, na linha do movimento «cristão *sannyāsa*», é descobrir uma forma de Cristianismo que se revele fértil em terreno indiano, ou nas palavras de Jules Monchanin, «*totally Indian and totally Christian*».¹¹⁸

Na obra *Bede Griffiths: An Introduction to His Interspiritual Thought*, Wayne Teasdale sintetiza o pensamento de Griffiths de modo particularmente elucidativo, uma vez que Teasdale acompanhou de forma pessoal e próxima os últimos anos do monge, e teve a oportunidade de esclarecer alguns aspetos do seu pensamento que não se encontravam tão claros na sua obra escrita. Na primeira parte do livro, Teasdale contextualiza o movimento do monasticismo cristão *sannyāsa*, um dos únicos esforços de genuína adaptação do Cristianismo à realidade indiana.

A história do Cristianismo na Índia é quase tão antiga como o próprio Cristo, remontando ao século I, com os primeiros cristãos na Costa do Malabar.¹¹⁹ A partir do século XV, com o advento da Expansão Europeia, começa uma nova era da propagação do Cristianismo, quer pelas mãos dos missionários, quer pelas forças coercivas coloniais. É importante tornar claro à partida que o Cristianismo *Sannyāsa* se distingue dos formatos convencionais de evangelização pelo menos a três níveis. Em primeiro lugar, porque é um movimento essencialmente monástico e não

¹¹⁸ Prefácio. In *Quest of the Absolute: The Life and Works of Jules Monchanin*, ed. and trans. J. G. Weber Kalamazoo: Cistercian Publications, 1977.

¹¹⁹ Wilfred, Felix. "South Asian Christianity in Context", 2014; Frykenberg, R. Eric. "Thomas Christians", 2020.

missionário.¹²⁰ Em segundo, porque assenta na base da *interespiritualidade*, termo que Teasdale emprega no título desta obra e que explica da seguinte forma:

*Interspirituality is the activity and process of exploring other traditions in more than an academic sense. It presupposes an intense personal interest in these other forms of faith and spirituality. Such a level of interest reflects a commitment that affects one's spiritual life itself.*¹²¹

Em terceiro, o Cristianismo *Sannyāsa* tem como princípios práticos a contemplação e a inculturação, o que indica a natureza bipolar do movimento: por um lado opera num campo que transcende os aspetos materialistas e linguísticos, e que se aproxima da mística; por outro, ocorre num processo de assimilação cultural que tem como objetivo absorver os costumes e a linguagem do local onde se encontra.

É ainda de sublinhar que o Cristianismo *Sannyāsa* se localiza no plano de diálogo hindu-cristão, uma vez que o seu objetivo é encontrar um formato “indiano”¹²² da religião cristã, contudo, pelo menos no caso de Griffiths, a proposta final é que se entenda este movimento como um modelo possível de aplicar a qualquer outro panorama cultural, seja ele africano, americano ou asiático. No caso hindu-cristão, este esforço de convergência assenta em três premissas: 1) existe entre as duas religiões uma base comum que constitui uma plataforma de partilha e de diálogo equilibrado; 2) as experiências místicas de cada tradição têm uma relação de complementaridade;¹²³ 3) o espírito de abertura, de tolerância e a busca conjunta da Verdade entre religiões representa um benefício para toda a Humanidade, ainda mais nos tempos atuais de globalização crescente.¹²⁴ Este diálogo não se cinge ao plano conceptual e filosófico, mas exige o que Teasdale chama de «*existential convergence*», isto é, uma verdadeira vivência de compromisso interespiritual, aberto à partilha e à assimilação, e acima de tudo, recetivo à experiência de contemplação e aos caminhos a que ela pode levar.¹²⁵

O termo «*sannyāsa*» é originalmente referente ao quarto e último estágio de vida segundo o sistema *āśrama*, que propõem uma divisão do percurso de vida em quatro partes. Começa na

¹²⁰ *An Introduction to His Interspiritual Thought*, pp. 17-18.

¹²¹ *Ibid*, Prefácio, XV. O conceito de *interespiritualidade* de Teasdale é bastante semelhante ao de *intra-diálogo* de Raimon Panikkar, e ao de *teologia comparada* de Francis Clooney, que serão discutidos na Parte III deste trabalho.

¹²² À falta de melhor termo, entenda-se que este “indiano” é empregue por conta da maioria numérica hindu (cerca de 80%) na população indiana. https://censusindia.gov.in/census_and_you/religion.aspx e <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2021/09/21/key-findings-about-the-religious-composition-of-india/>

¹²³ *Ibid.*, p. 12.

¹²⁴ *Ibid*, pp. 11-12.

¹²⁵ *Ibid*, pp. 6-7.

fase juvenil dedicada ao estudo – *brahmacarya*, seguido do início da vida adulta e constituição de família – *grihasthāśrama*, depois, o período de “reforma” e desapego gradual da vida familiar – *vanaprastha*, e por fim, o estágio *sannyāsa*, no qual se conta que o indivíduo viva como mendicante, e atinja um patamar de sabedoria espiritual que o permita atingir *moksha* (iluminação).¹²⁶ Só mais tarde, talvez por influência budista e jainista onde já existiam monges *sannyāsi*, é que surge a vocação de *sannyāsa* no Hinduísmo, que pressupõe a dedicação total à prática religiosa, acompanhada dos votos de celibato, pobreza, renúncia material e dos laços familiares, e o estilo de vida mendicante.¹²⁷

A concretização do estilo de vida *sannyāsa* no caso cristão está presente nas vidas de Jules Monchanin, Henri Le Saux (Abhishiktananda), e Bede Griffiths (ainda que a níveis de compromisso diferentes), no entanto existem outros dois nomes que devem ser mencionados por terem sido os impulsionadores do Cristianismo *Sannyāsa*, e são eles Roberto de Nobili (1577-1656) e Brahmabandhab Upadhyay (1861-1907).¹²⁸ De Nobili nasceu em Roma no seio de uma família nobre, e desde cedo expressou a vontade de ser missionário na Índia, desejo que concretiza em 1605 quando atraca em Goa. De Nobili adota os votos de *sannyāsi* por dois motivos: porque o novo estatuto lhe traria a vantagem de não pertencer à casta inferior no sistema social indiano, como acontecia a qualquer não-hindu, e porque sendo visto como uma autoridade espiritual teria, à partida, a atenção e aceitação do povo. Todavia, ser *sannyāsi* não foi um mero título que De Nobili resgatou, mas sim um estilo de vida que adotou, e que significou mudanças na alimentação (tomava apenas uma refeição diária e abandonou o consumo de carne), o uso do *kavi*, práticas de oração e jejum, o abandono de uma vida confortável, a estudo das línguas sagradas como o sânscrito e o tâmil, e ainda o estudo dos Vedas.¹²⁹ Upadhyay nasceu perto de Calcutá, em Khanyan, e o seu exemplo é singular neste lote por ser o único caso de uma conversão do Hinduísmo para o Catolicismo. Não obstante, torna-se *sannyāsi* em 1894, e é o primeiro a afirmar que enquanto os missionários cristãos não se aproximarem dos costumes da realidade hindu, a tentativa de evangelização será estéril.¹³⁰ Um verdadeiro intelectual e escritor prolífico, Upadhyay administrou diversas revistas, e foi o pioneiro na articulação da teologia

¹²⁶ *Introduction to His Interspiritual Thought*, p. 19.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 20-21.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 21-22.

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 25-26.

cristã com a filosofia *Vedānta*, destacando a linha de Śankara, e ainda da ideia de correlação entre *saccidānanda* e a Trindade.¹³¹

Jules Monchanin (1895-1957) e Abhishiktananda, (1910-1973) foram os antecessores diretos de Griffiths, formando o trio que deu o rosto ao Cristianismo *Sannyāsa* moderno. Monchanin nasceu na região de Rhône, França, e foi desde cedo que se tornou num diretor espiritual popular. Aos 45 anos instalou-se em Tamil Nadu, onde foi pároco durante uma década, até à fundação do *ashram Saccidānanda*, com Henri Le Saux.¹³² Nas vésperas da partida para a Índia, Monchanin foi incumbido pelo Cardeal, e seu amigo, Henri de Lubac a «*rethink everything in the light of theology and to rethink theology through mysticism, freeing it from everything incidental and regaining, through spirituality alone, everything essential (...)*»¹³³, o que se tornou uma importância diretriz em *Shantivanam* e uma das bandeiras do movimento.¹³⁴ Abhishiktananda, também francês, nasceu na Bretanha, e entrou no mosteiro Cisterciense de Santa Ana de Kergonan assim que terminou os estudos. Começou a correspondência com Monchanin em 1947, e ao fim de um ano já se encontrava em solo indiano, dois anos antes da fundação do *ashram Saccidānanda*. De todos os exemplos dados, Abhishiktananda foi aquele que mais encarnou o ideal de *sannyāsa*, acabando mesmo por ceder a administração de *Saccidānanda* a Griffiths de forma a poder concretizar o chamamento que sentia em seguir a vida ascética nos Himalaias.¹³⁵ Tornou-se um símbolo vivo da mais radical «convergência existencial» entre as tradições hindu e cristão, e foi quem mais explorou o campo da mística, e quem mais se relacionou com outros brâmanes e gurus, como Ramana Maharishi e Sri Gnanananda, de quem se tornou discípulo.¹³⁶ Contudo, a sua história é também um exemplo dos desafios na conciliação de dois planos culturais distintos, dos dilemas internos incitados pela mente racional, e da sensação de ser um “intruso” europeu nas águas profundas da cultura indiana.¹³⁷ Em 1950 fundaram o *ashram Saccidānanda*, também conhecido pelo nome *Shantivanam* (floresta da paz) em Tamil Nadu, o primeiro *ashram* católico reconhecido pela

¹³¹ *An Introduction to His Interespiritual Thought*, pp. 26-28.

¹³² *Ibid.*, p. 28.

¹³³ *Ibid.*, p. 29, citado de *In Quest of the Absolute*, p. 25.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 29.

¹³⁵ *Ibid.*, p.33.

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 33-34.

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 36-37. Ver « Swami Abhishiktananda: An Interview with Raimon Panikkar » em https://www.youtube.com/watch?v=SOMcDuHh31g&list=PLFphQ0ni26X3m_rDTLD7L_nNK7fhHreOD&index=1&t=19s

Igreja Católica.¹³⁸ Os monges de *Saccidānanda* seguiam os costumes de qualquer *ashram* convencional: vestiam os *kavis* cor de açafrão, seguiam a dieta vegetariana, dormiam no chão, e regiam os dias pelas cerimónias de *puja*, meditação e oração, adotando costumes como o *arati* e a prática de *yoga asanas*.¹³⁹

Por fim, Bede Griffiths é a mais recente figura representativa do Cristianismo *Sannyāsa*. À partida, a ideia de monasticismo *sannyāsa* cristão parece contraditória: se o *sannyāsa* é a figura do renunciante radical, implicaria também uma renúncia de afiliações religiosas, de uma residência física e de relações próximas. No subcapítulo 3.3. será esclarecida a interpretação do estatuto do *sannyāsi* e o papel fundamental que tem na conceção da visão trans-religiosa de Griffiths.

2.2. Filosofia Perene

Griffiths emprega os termos *filosofia perene*, *scientia sacra* e *sabedoria universal* indiferenciadamente para expressar a ideologia que defende a existência uma dimensão transcendente ao plano material (a realidade dos sentidos e da ciência), e na qual reside o significado último da existência humana.¹⁴⁰ Esta sabedoria é encontrada no âmago das revelações religiosas das tradições budista, hindu, taoista, sufi, e cristã, e a sua interligação permite aceder a uma “visão unificadora do universo”.¹⁴¹ Para Griffiths, a Filosofia Perene representa o maior *insight* sobre a Realidade Última, e a chave para um diálogo inter-religioso integrativo.

A história da Filosofia Perene data do século XV, ainda antes de receber o seu nome, começando com os renascentistas Nicolau de Cusa (1401-1464) e Pico della Mirandola (1463-1494). O termo só surge no século XVI, por Agostino Steuco (1497-1548), com a obra *De Perenni Philosophia*, que descreve uma saberia ancestral, universal e imutável, de carácter divino, mas passível de ser apreendido através da razão humana.¹⁴² Mais tarde, Gottfried Leibniz (1646-1716), adepto da ideias de Steuco, encontra no princípio da Filosofia Perene um caminho

¹³⁸ *An Introduction to His Interespiritual Thought*, p. 30.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 31.

¹⁴⁰ *A Christological Interpretation of “The Golden String”*, p. 170.

¹⁴¹ *An Introduction to His Interespiritual Thought*, p. 58, citado de Griffiths, “Emerging Consciousness”, p. 3.

¹⁴² *A Christological Interpretation of “The Golden String”*, pp. 171-172.

possível para a construção de um método que alie a metafísica e a lógica, ainda que não tenha sucedido em fazê-lo.¹⁴³ O termo parece cair no esquecimento até 1945, data em que Aldous Huxley (1894-1963) publica *The Perennial Philosophy*, na qual explora a ideia de uma dimensão trans-material, acedida através da sabedoria mística.¹⁴⁴ Apesar de se ter mantido uma coerência no significado do perenialismo ao longo da linha histórica, pode-se entender a abordagem de Steuco como a mais religiosa, a de Leibnitz como a filosófica, e a de Huxley como uma abordagem predominantemente mística.¹⁴⁵

Griffiths teve contacto com as obras de alguns destes autores, como Steuco e Huxley (e considerou as ideias deste último como algo “imaturas”).¹⁴⁶ Existem outros pensadores que influenciaram em maior medida a sua conceção do perenialismo, e a sua formulação metafísica: Seyyed Hossein Nasr e Teilhard de Chardin (1881-1955). Quando questionado por Wayne Teasdale a respeito da sua visão metafísica, que é pouco desenvolvida na sua obra, Griffiths responde:

*I accept almost in its entirety the metaphysical doctrine of Hossein Nasr in his Knowledge and the Sacred. It is based on the view that there is in man a capacity of intellectual intuition. That is a capacity to know ultimate reality not by means of images or concepts but by direct intuition. (...) In his view the different religious traditions all give access through faith to this ultimate knowledge, which is an illumination of the human mind by the divine Truth itself.*¹⁴⁷

De Teilhard de Chardin, Griffiths acolhe a ideia do evolucionismo de consciência, que pressupõe um desenvolvimento espiritual cumulativo. É o carácter evolutivo, o processo transformativo da passagem da mentalidade egóica para a comunhão com a Realidade Última ou com Deus, que dá sentido a toda a Criação («*The most important significance lies in personal transformation through transcendence of the ego and re-alignment with the Real.*»)¹⁴⁸

O problema, que merece a crítica de Raimon Panikkar na introdução à tradução alemã de *A New Vision Of Reality*, é que ao aliar a noção de evolucionismo à ideia do perenialismo,

¹⁴³ *A Christological Interpretation of “The Golden String*, p. 173.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 172-174.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 174.

¹⁴⁷ *An Introduction to His Interspiritual Thought*, p. 58.

¹⁴⁸ *A Christological Interpretation of “The Golden String”*, p. 175

Griffiths torna-se ambíguo. A tradição da *philosophia perennis* entende-a como um conhecimento de natureza divina, e por isso estática, imutável e eterna, e é nestes termos que Griffiths a aceita. Mas ao dizer que a consciência humana está sujeita ao temporalismo de um processo evolutivo de consciência, um legado em construção dependente do movimento coletivo, entra em contradição com a admissão da capacidade intuitiva, inata e imediata que diz que o humano sempre possuiu ao longo da sua História.¹⁴⁹

Se Griffiths insiste na abordagem evolucionista é pela sua busca de integração da *scientia sacra* com aquilo a que chama a “nova ciência”, representada por cientistas como David Bohm, Rupert Sheldrake e Fritjof Capra. Ao contrário da “velha ciência”, a que se baseia no paradigma newtoniano, de matriz dualista, generalista e cuja linguagem se mostra distante da realidade empírica e que por isso contribui para a alienação do indivíduo em relação ao meio ambiente e si próprio (Griffiths refere especialmente a desconexão entre corpo, mente e espírito),¹⁵⁰ a “nova ciência”, que surge com o paradigma quântico, inaugura uma nova visão da realidade que é entendida como uma rede composta por campos energéticos interdependentes, que só podem ser compreendidos quando estudados em relação.¹⁵¹ Se em microescala os átomos não são unidades indivisíveis, absolutas e independentes como se pensava, mas existem num plano de espaço e tempo contínuo, esta descoberta abre caminho para uma visão da realidade integrativa, uma vez que não é possível entender fenómenos descontextualizados, ou seja, o modelo mecânico passa a ser modelo orgânico.¹⁵² Além disto, abre-se espaço para considerar a interferência de uma realidade gerida por forças/inteligências não-materiais, e por isso volta a ganhar pertinência o diálogo entre ciência e religião na vertente mística.¹⁵³ Para exemplificar as teorias científicas consideradas por Griffiths relevantes neste diálogo, descrevo brevemente a teoria da «Ordem Implicada» de Bohm, a teoria dos «campos morfogenéticos» de Sheldrake, e o esquema dos estágios evolutivos de consciência humana da autoria de Ken Wilber.

David Bohm (1917-1992) desenvolveu pesquisa dentro da área de física quântica em universidades como Berkeley e Princeton, e manteve uma relação próxima com a filosofia hindu

¹⁴⁹ *A Christological Interpretation of “The Golden String”*, p. 170, p. 181.

¹⁵⁰ *An Introduction to His Interspiritual Thought*, pp. 46-47.

¹⁵¹ Griffiths, *A New Vision Of Reality: Western Science, Eastern Mysticism and Christian Faith*, 1992, p. 17. Esta definição da realidade é influência direta de Fritjof Capra, e da sua obra *The Turning Point* (1982).

¹⁵² *An Introduction to His Interspiritual Thought*, pp. 50-51.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 49.

de Krishnamurti, de quem foi discípulo. A sua teoria da «Ordem Implicada» explana o desenvolvimento do universo através de duas vertentes: a realidade em potência, a que chama a ordem «implicada»; e a matéria «explicada», a manifestação concreta da primeira. A ideia é que toda a substância existente provém do princípio «implicado» que está «*continually unfolding, becoming explicate*».¹⁵⁴ Ainda que próxima da teoria do *Big Bang*, a teoria de Bohm entende que a origem da matéria não se deu num momento, é antes um processo *continuum* atualizado,¹⁵⁵ e à semelhança da conceção de Einstein a respeito da dimensão subatômica, também a dimensão «implicada» está sujeita a variáveis ocultas.¹⁵⁶

Sheldrake estudou em Cambridge na área de biologia, e apesar de ter um currículo notável ganhou a reputação de «herético» no meio científico pelas suas propostas e objetos de estudo pouco convencionais.¹⁵⁷ Sheldrake defende que a biologia molecular é insuficiente na explicação do desenvolvimento dos organismos vivos. A teoria neodarwiniana explica a evolução através dos princípios da genética mendeliana, da ocorrência de mutações aleatórias e da seleção natural, mas falha em explicar a organização a nível atômico e molecular.¹⁵⁸ Existe, segundo Sheldrake, um princípio formador que orienta os campos energéticos, e são estes que por sua vez organizam a matéria. Na linguagem de Sheldrake, existem «campos morfogenéticos» que contêm uma memória programática específica, e que deste modo determinam a constituição e agrupamento dos «campos energéticos», resultando em organismos naturais organizados ou padronizados, quer sejam do reino mineral, animal ou qualquer organismo vivo ou não-vivo.¹⁵⁹ Esta ideia vai de encontro quer com o “estado potencial/implicado” já abordado em Bohm, uma vez que admite a existência de uma inteligência que antecede a formação da matéria, e ainda com as noções aristotélicas da Forma e Matéria,¹⁶⁰ o que ganha grande relevância na Teoria Simbólica de Griffiths que, como será aprofundado mais tarde, defende que as imagens/símbolos arquivadas no subconsciente desencadeiam processos de pensamento a que chama imaginação ou intuição, e que mais tarde se transforma na linguagem mitológica/religiosa.¹⁶¹

¹⁵⁴ *New Vision*, p. 18.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ Ver em <https://www.theguardian.com/science/2012/feb/05/rupert-sheldrake-interview-science-delusion>.

¹⁵⁸ *A New Vision*, p. 20.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.*, 21

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 28.

Ken Wilber, escritor e filósofo americano que se tornou popular na área da psicologia transpessoal pela incorporação da espiritualidade no entendimento da evolução do pensamento e consciência humanos, elabora um esquema de categorização dos estágios da consciência humana («urobórico», «tifónico», «mítico», «mental-egóico» ou racional, «*sambhogakaya*» ou psíquico, e «*dharmakaya*» ou não-dual) associando-os a épocas de evolução histórica, económica e social (recolectora, agrária e industrial). No ponto inicial do espectro proposto por Wilber, o humano vive num estado indiferenciado da Natureza, sem a noção do Ego nem do tempo.¹⁶² Na segunda fase, o humano vive das emoções,¹⁶³ e na terceira descobre a linguagem e expressa-se através do símbolo e do mito.¹⁶⁴ Na quarta fase, devido à superação do estado de sobrevivência, o Homem afasta-se da Natureza e passa a reger-se pelo pensamento racional.¹⁶⁵ Griffiths explica que a sociedade ocidental estagnou nesta fase.¹⁶⁶ A quinta fase é caracterizada por Wilber através do conceito budista de *sambhogakaya*, que refere as capacidades psíquicas e o acesso a uma dimensão subtil que transcende as limitações da realidade material.¹⁶⁷ O último estágio também é explicado a partir de terminologia budista, *dharmakaya*, que alude ao estado de consciência máxima, no qual se ultrapassa a dualidade corpo-espírito.¹⁶⁸ Wilber não considera estes estágios nem estritamente sujeitos a um avanço coletivo,¹⁶⁹ nem estritamente evolucionistas¹⁷⁰ (se se entender evolucionismo como uma rutura com o estado anterior) porque ainda que estejam estruturados de forma hierárquica, são estágios integrativos, na qual os primeiros níveis estão incorporados nos seguintes.

Regressando à crítica de Panikkar, este não considera que a visão evolucionista e cumulativa que Griffiths constrói da Filosofia Perene, ainda que alargue «*the terms of reference*»,¹⁷¹ seja necessariamente inválida. Ainda que discorde com a compatibilidade do processo evolutivo de Chardin, admite que a sua interpretação para integrar os princípios da *sabedoria universal* às novas descobertas científicas pode significar um «*break-through*» que

¹⁶² *A New Vision*, pp. 33-34.

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 34-35.

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp. 35-39.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 40-47.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 48.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 48-49.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 53-54.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 54.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 44.

¹⁷¹ *A Christological Interpretation of "The Golden String"*, p. 170.

possibilite o diálogo entre duas áreas do saber, ciência e espiritualidade, que nos últimos séculos viveram uma relação antagônica.

2.3 Concílio Vaticano II

O Concílio Vaticano II, anunciado no início de 1959 pelo Papa João XXIII, apenas três meses após o início do seu papado, é vulgarmente descrito como inesperado. Mas para homens como Griffiths que desde a década de 30, ainda em Prinknash, já escrevia artigos sobre a necessidade da união entre cristãos e do encontro com as tradições do oriente,¹⁷² como Jules Monchanin, Abhishiktananda, ou Thomas Merton, a promoção do diálogo e o espírito de tolerância e irmandade era há muito esperado. O Concílio decorreu entre outubro de 1962 e dezembro de 1965, e um dos principais objetivos foi aquilo a que chamaram *aggiornamento* (uma tradução direta e livre seria “pôr em dia”), que transpira a vontade de atualização com as questões e mentalidade da contemporaneidade.¹⁷³ Entre os dezasseis documentos que sintetizam as ideias deliberadas no Concílio, existem três de especial importância a respeito do diálogo e da convivência inter-religiosa: *Dignitatis humanae* (A Declaração Sobre a Liberdade Religiosa); *Unitatis reintegratio* (O Decreto Sobre o Ecumenismo); e a *Nostra Aetate* (A Declaração Sobre a Igreja e as Religiões Não-Cristãs).¹⁷⁴ Destes três, é o último que Griffiths recorre com maior frequência, dando especial ênfase à passagem no parágrafo referente ao Hinduísmo e Budismo:

*A Igreja católica nada rejeita do que nessas religiões existe de verdadeiro e santo. Olha com sincero respeito esses modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas que, embora se afastem em muitos pontos daqueles que ela própria segue e propõe, todavia, reflectem não raramente um raio da verdade que ilumina todos os homens.*¹⁷⁵

No parágrafo seguinte, o Papa Paulo VI encoraja o reconhecimento, a conservação e a promoção dos bons valores espirituais, morais e culturais encontrados nestas tradições,¹⁷⁶ mas

¹⁷² *A Christological Interpretation of “The Golden String”*, p. 43

¹⁷³ Wilfred, Felix, and Peter C. Phan, “Asian Christian Spirituality, 2014, p. 6.

¹⁷⁴ Thomaz, *Nas Fronteiras: o Hindu-cristianismo de Bede Griffiths*, 2019, p. 69.

¹⁷⁵ “Nostra aetate”. s.d. Acedido a 24 de julho de 2022.

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html.

¹⁷⁶ Ibid.

será curioso notar que esta secção não estava presente no projeto original, nem nenhuma outra afirmação a respeito de outras religiões durante a preparação do Concílio.¹⁷⁷ O espírito de aceitação, colaboração e integração de e com outras tradições religiosas não foi totalmente consensual, nem durante o Concílio, nem durante os anos que se seguiram. Até o significado de “diálogo” era díspar: uma grande fação entendia a ideia de “diálogo” como um instrumento de evangelização ou uma metodologia missionária, enquanto que para outros era entendido como uma «experiência religiosa» por si só, vivida pelo próprio sujeito e sem expectativas de mudar ou converter o próximo.¹⁷⁸

No caso particular de Griffiths, devido ao recente passado colonial na Índia, e apesar do Concílio Vaticano II cujas propostas foram de lenta assimilação no tecido social cristão, foi alvo de duras críticas. Joshua B. Kulak, num artigo que sintetiza as acusações ao *modus operandi* de Griffiths e a sua respetiva defesa, agrupa as críticas desferidas em três grupos: as críticas dos hindus conservadores, as dos católicos conservadores, e as dos teólogos *dalit*.¹⁷⁹ O primeiro grupo acusa Griffiths de ser um missionário disfarçado e de possuir uma agenda evangelista; o segundo grupo recrimina-o pela adoção de práticas hindus, que categorizam como sincretismo religioso (entendido como um atentado à pureza da religião cristã); a crítica do terceiro grupo é geral ao movimento cristão *sannyāsa*, pela perpetuação da discriminação do sistema de castas ao privilegiarem a tradição bramânica, e tomarem as categorias *vedânticas* como as representativas da cultura hindu.¹⁸⁰

Às críticas vindas do grupo hindu, Griffiths responde que é solidário para com a objeção à conversão por meio da inculturação instrumental, mas que da sua parte se limita a viver em harmonia com o contexto indiano e hindu, na tentativa de enriquecer a sua fé cristã através da «experiência religiosa hindu», em específico através do modelo *sannyāsa*.¹⁸¹ Note-se que Griffiths manteve ao longo dos trinta anos que esteve na Índia boas relações com vários hindus, e a resposta que recebia era geralmente positiva.¹⁸²

¹⁷⁷ Barnes, “Catholic Theology and Other Religions.”, 2019, pp. 2-3.

¹⁷⁸ Ibid., p. 5.

¹⁷⁹ Kulak, “The Strengths and Limitations of Bede Griffith’s Christian Advaita in Tamil Nadu”. 2019, p. 49.

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ “The Strengths and Limitations of Bede Griffiths”, p. 49.

¹⁸² Ibid., p. 50.

Em resposta às críticas de outros católicos, Griffiths defende que a existir algum tipo de Cristianismo na Índia que possa prosperar, este deverá adaptar-se à cultura local, passando pelo processo a que chama «*hinduization*». Recorre à Declaração *Nostra Aetate* para relembrar os seus irmãos na Fé do dever de acolher e promover os «valores espirituais e morais», e frisa ainda que em *Shantivanam* o rito Eucarístico (onde se leem textos sagrados não-cristãos, e são incorporados rituais como o *arati*)¹⁸³ é aprovado pelo Vaticano.¹⁸⁴ Além disto, Griffiths invoca a sua pertença beneditina para lembrar que a adaptabilidade faz parte da tradição da Ordem.¹⁸⁵ Por diversas vezes ao longo da sua obra, Griffiths reforça a aversão ao sincretismo, e diferencia entre a fusão sincrética e o encontro inter-religioso. Aliás, Griffiths aproxima símbolos e mitos entre as duas religiões, mas não os afirma como equivalentes¹⁸⁶ (um exemplo disto, como mais tarde se aprofundará, é a aproximação entre o conceito da Trindade e *saccidānanda*, que Griffiths, ao contrário de Abhishiktananda, «*does not reduce (...) to each other*»¹⁸⁷).

Quanto ao terceiro grupo, Kulak apresenta uma resposta indireta, que se adequa a uma crítica indireta. Os teólogos cristãos indianos, pela maior inserção e compreensão da realidade indiana, tendem a pensar nos valores humanistas cristãos como uma resposta às necessidades das camadas mais desfavorecidas. Consequência disto, entendem a promoção da cultura bramânica como um apoio ao elitismo, e a adoção dos seus hábitos, língua e símbolos como uma anuência com o sistema de castas que oprime, explora e discrimina com base no nascimento (e que é, aliás, um sistema em dissonância com a mensagem cristã).¹⁸⁸ A resposta de Griffiths aponta para inseparabilidade do ativismo social religioso e da prática contemplativa, e acrescenta que o primeiro não pode existir sem a segunda («*Addressing poverty is important; encouraging the knowledge of God is more important.*»¹⁸⁹). Na verdade, a sua resposta pode ser lida como um exemplo prático: os votos de pobreza e a vida de simplicidade que estabelece no *ashram* são a prova da solidariedade para com a realidade dos pobres, e o estabelecimento de uma farmácia,

¹⁸³ *Nas Fronteiras: o Hindu-cristianismo de Bede Griffiths*, pp. 70-71.

¹⁸⁴ "The Strengths and Limitations of Bede Griffiths", p. 50.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 51.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 50-51.

¹⁸⁷ *An Introduction to His Interspiritual Thought*, p. 131.

¹⁸⁸ "The Strengths and Limitations of Bede Griffiths", pp. 51-52.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 53.

enfermaria e a partilha da terra de cultivo, à disposição da aldeia *dalit* nas imediações, são as medidas de “ação social”.¹⁹⁰

Retomando o tema do Vaticano II, é fácil deduzir que sem o advento dos valores de abertura e de tolerância, a exploração feita por pessoas como Griffiths não teria sido facilitada. O desenvolvimento de dinâmicas de diálogo, especialmente no campo monástico, foi um resultado direto do Vaticano II.¹⁹¹ A formação do AID (originalmente *Aid for International Monasticism*, em 1976, torna-se *Alliance for International Monasticism*, em 1997), os encontros Pan-monásticos, em Bangkok (1968), Bangalore (1973), Loppem, na Bélgica, e Petersham, nos EUA (1977), e a consequente criação do comité MID (*Monastic Interreligious Dialogue*) são exemplos a mencionar.¹⁹²

O apelo ao diálogo com tradições exteriores ao Cristianismo, e ainda exteriores à família abraâmica, aliado ao reconhecimento da liberdade religiosa enquanto um direito humano fundamental e inviolável constituem uma verdadeira reforma na Igreja. Considero que uma das passagens mais esclarecedoras de como Griffiths articula a herança do Vaticano II com o seu pensamento dialógico consta no livro *The New Creation in Christ*, em que após a citação do parágrafo de *Nostra Aetate* já mencionado sobre a não rejeição por parte da Igreja do que for verdadeiro e santo, Griffiths acrescenta:

*The Christian mission is to help other people to grow but also to learn from them so that our Christian faith grows too. It has been our experience in the ashram that the more we open ourselves to the other religions, to Hinduism in particular, the deeper our Christian faith grows. Our aim is the deepening of our own faith which then becomes more open to others.*¹⁹³

¹⁹⁰ “The Strengths and Limitations of Bede Griffiths”, p. 52.

¹⁹¹ Beltramini, Enrico. "Christian Samnyāsis and the Enduring Influence of Bede Griffiths in California", 2016, p. AR.

¹⁹² Nicolini-Zani, "Christian Monasticism in Asia", 2020, pp. 5-6; Blée, "Monastic Interreligious Dialogue", 2020, p. 2

¹⁹³ Griffiths, *The New Creation in Christ, Christian Meditation and Community*, 1992, p. 97.

3. Teoria simbólica

Durante a infância de Griffiths, a religião não foi um tema discutido em família, e ainda que estivesse presente na rotina escolar, constituía um elemento de plano de fundo mais do que uma realidade vivida. Na juventude, Griffiths posicionou-se contra a religião organizada, por influência do espírito romântico, contudo, esta posição não é uma rejeição do “olhar” e dos valores religiosos, mas antes uma “individualização” da descoberta religiosa.¹⁹⁴ No caso de Griffiths, pode dizer-se que a sua primeira religião foi a da contemplação do divino presente na Natureza, influenciado pela poesia romântica, e depois reafirmada pela já referida experiência mística aos dezassete anos, durante a caminhada pelos bosques. Esta noção é importante para compreender o modo como Griffiths, mais tarde, percebe e descodifica as tradições religiosas que mais tarde vem a descobrir. O primeiro contacto com o Catolicismo, Hinduísmo, Budismo, entre outras, é ao nível literário, e a leitura que faz emprega os mesmos métodos hermenêuticos usados na leitura da poesia romântica, interpretando as palavras e as imagens de forma simbólica. Por isso a sua leitura não é literal, não é de conclusão imediata, mas antes alusiva, simbólica, com vista a uma realidade misteriosa. A temática do símbolo, do mito e da realidade inefável a que remontam, é o grande *leitmotiv* da obra literária de Griffiths, em especial no *The Marriage of East and West* e *A New Vision of Reality*.

3.1. Símbolo e pensamento intuitivo

O pensamento de Griffiths durante a juventude foi marcado por um forte sentimento de rutura com a sociedade industrial, com a religião organizada, e até com o pensamento filosófico-racional. Ainda que mais tarde se viesse a reconciliar com a modernidade, com a ciência e com a mente racional, a verdade é que desde cedo que Griffiths estabelece um sistema de polarizações que rege o seu pensamento durante toda a vida. Neste sistema dual, um dos lados do espectro é marcado pelo pensamento lógico, objetivo, a valorização materialista, a energia masculina... um conjunto que Griffiths entende representar os desequilíbrios da cultura moderna ocidental. No lado oposto do espectro estão o pensamento intuitivo, imagético, a dimensão espiritual e psicológica, a energia feminina, os impulsos, e os instintos. A “intuição” é para Griffiths um

¹⁹⁴ *A Life In Dialogue*, pp. 16-17

gênero de conhecimento que nasce a partir da autorreflexão, do reconhecimento do próprio sujeito enquanto sujeito, diferente do conhecimento que deriva da interação entre sujeito e objeto (externo):

*Intuition is a knowledge which derives not from observation and experiment or from concepts and reason but from the mind's reflection on itself. What distinguishes the human mind above everything else is not its powers of observation and experiment, which animals also possess in some degree, nor its power of logical and mathematical reasoning, which a computer can imitate quite successfully, but its power of self-reflection.*¹⁹⁵

Griffiths também descreve o pensamento intuitivo e o pensamento racional como «intelecto passivo» e «intelecto ativo», que remete ao nível do subconsciente e do consciente, respetivamente.¹⁹⁶ Jacques Maritain, uma influência de Griffiths, refere a mesma ideia ao remeter a intuição para o “*spiritual unconscious*”, um estágio antecessor ao “intelecto e à vontade”.¹⁹⁷ No subconsciente são armazenadas imagens, sensações e impressões que afetam a percepção e condicionam o comportamento impulsivo, e é a este impulso/instinto que antecede a ação não-racionalizada a que Griffiths chama «intuição».¹⁹⁸

A forma de expressar este tipo de conhecimento é através da linguagem simbólica, encontrada na poesia, na arte e na mitologia. Griffiths não fornece uma definição para “símbolo”, mas Judson Trapnell, que na obra *Bede Griffiths: A Life in Dialogue* (2001) faz uma leitura aprofundada da Teoria Simbólica de Griffiths ao longo da sua vida, fornece uma definição geral: O símbolo é um meio pelo qual uma Realidade se faz presente na consciência humana.¹⁹⁹ Não temos uma distinção clara entre tipos de símbolos (poéticos, religiosos, matemáticos...) na obra publicada, contudo, em 1990 Griffiths esclarece numa carta a Trapnell²⁰⁰ que os símbolos religiosos se distinguem pela capacidade de comunicar a Realidade Última, ou Divina, o que permite inferir que os símbolos se diferenciam pelo tipo de Realidade que representam.²⁰¹

¹⁹⁵ *The Marriage*, p. 154.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 154.

¹⁹⁷ *A Life in Dialogue*, p. 73.

¹⁹⁸ *The Marriage*, pp. 155-156.

¹⁹⁹ *A Life in Dialogue*, p. 29.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 34.

²⁰¹ *Ibid.*, pp. 34-35.

Ainda sobre a “intuição”, Griffiths estabelece uma hierarquia entre estágios intuitivos que serão úteis para entender a diferenciação dos símbolos. O primeiro nível está manifesta-se no corpo, são os instintos físicos relacionados com a sobrevivência e com a reprodução, que podem ser simbolicamente expressos através de gestos, dança, imagens, rituais...²⁰² O segundo nível dá conta da dimensão emocional e afetiva, e reflete o conhecimento que advém das relações interpessoais, em especial daquelas em que existe intimidade, como os laços maternos ou amorosos.²⁰³ O nível de intuição seguinte é entendido por Griffiths como uma síntese dos níveis anteriores uma vez que condensa as imagens/impressões do mundo externo (físico) e do mundo interno (emocional). Chama a este estágio autorreflexivo «intuição imaginativa», uma vez que a reflexão subjetiva sobre a realidade da experiência humana individual e coletiva, é sintetizada ou codificada em símbolos/imagens/arquétipos/analogias, etc... A linguagem dos poetas e dos artistas ilustra este tipo de saber intuitivo.²⁰⁴ É neste estágio que surge a consciência da autorreflexão, ao passo que nos estágios anteriores a ligação com o corpo, com o meio e com o outro ofuscam a consciência-de-si.²⁰⁵ Por fim, o estágio intuitivo mais avançado é o da intuição contemplativa, que transcende a linguagem, símbolos, conceitos, assim como a impressão da ideia de “Eu”. É o estágio dos místicos, aquele mais humanamente próximo do mistério da Realidade Última/Deus.

*This is the experience of the mystic, who, set free from all the limitations both of body and of soul, enters into the pure joy of the spirit. The spirit is the culminating point of body and of soul, where the individual person transcends himself and awakens to the eternal ground of his being. The obscure intuition of physical being, the broadening intuition of emotional and imaginative experience, the light of reason discovering the laws and principles of nature and of man, all these are reflections of the pure light of intuition, in which the soul knows itself, not merely in its living relation with the world around or with other human beings, but in its eternal ground, the source of its being.*²⁰⁶

²⁰² *A Life in Dialogue*, pp. 137-138.

²⁰³ *Ibid.*, p. 138.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 139.

²⁰⁶ *The Marriage*, pp. 167-168.

3.2. Linguagem religiosa e Mito

O discurso religioso, porque propõe falar sobre uma Realidade Transcendente, é necessariamente uma linguagem simbólica, e é deste modo que deve ser interpretado.²⁰⁷ Griffiths reforça ainda que não é por ser de natureza simbólica que o discurso religioso é menos verdadeiro, pelo contrário, considera este tipo de linguagem poética e simbólica a mais próxima da Verdade a que é possível chegar, e relembra ainda que também Jesus Cristo escolheu transmitir os seus ensinamentos em parábolas.²⁰⁸

*It is an illusion to think that scientific language is 'true' and poetic language is 'untrue'. Scientific language, above all in its most typical form of mathematics, is the most abstract and unreal language that is, furthest from the total concrete reality. Poetry, or the language of symbolism, is nearer to reality but Truth itself can only be known by a pure intuition which is beyond all language.*²⁰⁹

Quanto aos textos sagrados, Griffiths relembra que até a “Palavra de Deus” é transcrita em linguagem humana, e está limitada à rede conceptual que a sustenta, o que não significa que sejam menos sagradas, mas sim que não devem ser interpretadas de forma literal, pois a “primeira” acessão diz mais sobre a cultura, o tempo e espaço, e todas as condicionantes materiais, do que sobre a realidade espiritual que tenta representar.²¹⁰ O desafio e a beleza de conhecer diversas tradições religiosas é a descoberta da mesma Realidade Divina escondida numa pluralidade de símbolos, e a perscrutação do contributo de cada “narrativa” para o conhecimento dessa mesma Realidade.²¹¹

O mito é para Griffiths uma das formas de aceder aos ensinamentos e ao jogo símbolo de cada tradição religiosa, de tal modo que dedica o livro *The Marriage of East and East* à exposição dos mitos védicos, judaicos e cristãos, e mais tarde retoma o tema em *A New Vision of Reality*, onde retorna aos mitos antes referidos, incluindo ainda outros do universo islâmico e budista, numa tentativa de os articular numa visão cosmológica unitiva.

²⁰⁷ *The Marriage*, p. 101.

²⁰⁸ *Ibid.* 34.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 27.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 101.

²¹¹ *Ibid.*, p. 29.

Quando refere os “mitos”, Griffiths entende as grandes narrativas religiosas que procuram comunicar, através da articulação de símbolos, algum tipo de *insight* sobre a relação da Humanidade (a sua origem, propósito, destino) com a Realidade Última. Griffiths acredita que qualquer religião genuína nasce a partir da revelação mística, e que mais tarde esta ganha expressão através de rituais, vocabulário específico, organização social, entre outras,²¹² e nesse sentido o mito, que também é um dos tipos de expressão da revelação divina, é um produto da reflexão intuitiva imagética, porque recorre às imagens e arquétipos coletivos para comunicar uma realidade.²¹³ Tal como o símbolo, o mito não está sujeito às categorias analíticas racionais e lógicas porque a sua linguagem é metafórica, figurada e alusiva, e é também essa a sua grande vantagem uma vez que, pela sua flexibilidade interpretativa, narrativas como o *Mahabharata*, o *Ramayana*, os textos do *Antigo Testamento*, conservam uma relevância quase intemporal. Na categoria do mito, Griffiths inclui não só os grandes épicos e escrituras religiosos, mas ainda epopeias como a *Ilíada*, ou o *Guerra e Paz*, que fornecem, do mesmo modo, tanto um retrato da mentalidade dos homens da sua época (mais genuíno do que qualquer estudo histórico-científico conseguiria fazer) como ainda comunicam algo sobre a condição humana universal.²¹⁴

O mito, assim como qualquer símbolo, língua ou ritual, não é desconexo de um panorama histórico, como se percebe ao invocar os exemplos referidos acima. Griffiths reconhece a natureza multidimensional dos mitos: a fenomenológica, a que diz respeito ao evento histórico; a psicológica, que abrange a experiência humana individual e/ou coletiva; e por fim, a natureza espiritual, a que representa uma realidade revelada.²¹⁵ O mito deve ser lido na sua dimensão plural, como será discutido no próximo capítulo.

A título de exemplo do tipo de análise mitológica comparatista que encontramos nos livros de Griffiths, explicarei brevemente a ideia “evolucionista” que Griffiths acredita existir tanto nos mitos bíblicos como nos védico-hindus, presentes em obras como os *Vedas*, *Upanishads* e *Bhagavad Gita*. A leitura comparativa pretende averiguar a existência de um fator unitivo entre as tradições religiosas referidas.

²¹² *An Introduction to His Interspiritual Thought*, p. 83.

²¹³ *The Marriage*, p. 26, pp. 45-46.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 27.

²¹⁵ *Ibid.*, pp. 104-105.

Griffiths identifica seis mitos bíblicos: o da Nova Criação, o do Paraíso Perdido, o da Terra Prometida, o do Êxodo, o da Vinda do Messias, e o da Cidade de Deus. Todos estão intimamente ligados a uma ideia de retorno e espelham de forma mais ou menos completa uma dinâmica sequencial dos estados de união, separação e reencontro.

O primeiro mito, o da “Nova Criação”, alude à criação do mundo do Livro do Gênesis, mas também à criação de «um novo céu e uma nova terra» (Ap. 21:1) do Livro do Apocalipse. O esquema temporal na cultura judaico-cristã é linear e evolutivo, e é a questão da progressão transformativa que a “nova criação” simboliza, em oposição à repetição cíclica, isto é, não deve ser confundida com a ideia do “eterno retorno”.²¹⁶

O mito do “Paraíso Perdido”, ilustrada na história protagonizada por Adão e Eva, é para Griffiths um pretexto de reflexão sobre os aspectos duais que caracterizam o Homem a partir do momento em que se afasta de Deus. O jardim do Éden simboliza o estado de harmonia indiferenciada do qual o humano gozava antes de ter consciência-de-si.²¹⁷ A “desobediência” de Adão é interpretada por Griffiths como o momento em que a Humanidade procura ser «o senhor do seu próprio destino»,²¹⁸ quando se esquece de Deus e se volta para a dimensão material, representada pela serpente.²¹⁹ Adão representa a razão e Eva a intuição, os atributos predominantes nos aspectos masculino e feminino, respectivamente. É importante sublinhar que Adão e Eva representam os aspectos masculino e feminino, que não deve ser confundido com os papéis de homem e mulher, uma vez que Griffiths considera que estes aspectos estão presentes em ambos os sexos.²²⁰ É significativo que, se no princípio experienciavam um estado de união, é depois de provarem o fruto da Árvore do Conhecimento que ganham a consciência das suas diferenças. A razão e a intuição são aspectos complementares, e o resultado do seu desequilíbrio/separação é representado no estado de alienação que Adão e Eva sentem quando são expulsos do Paraíso. Griffiths chama a atenção para o paralelismo entre este mito e a crise ambiental atual, consequência da exploração dos recursos naturais, da alienação do Homem

²¹⁶ *The Marriage*, p. 111.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 117.

²¹⁸ *Ibid.*, 118.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 119.

²²⁰ *Ibid.*, p. 120.

moderno perante seu lugar de pertença no esquema ecológico, e da perda do vínculo com a ordem do sagrado e da natureza.²²¹

O terceiro mito, o da “Terra Prometida”, segue-se em linha de continuação com os mitos anteriores, consequência da consciência da condição de separação e do desejo de retorno ao estado original. O nomadismo do povo hebreu é lido por Griffiths como a representação da contínua busca por Deus, da constante peregrinação espiritual, que contrasta com a descrição das comunidades urbanas, como a da Babilônia ou do Egito. Evidencia que é quando se estabelecem sistemas de ordem fixos (políticos, económicos, religiosos), ou seja, quando o Homem constrói a sua morada “neste Mundo”, que surge a corrupção, exploração, crime e idolatria.²²² Aliás, Griffiths considera que o grande erro do povo hebreu foi a interpretação literal da promessa do mito da Terra Prometida.²²³

O mito do “Êxodo” relata a oportunidade de redenção das sucessivas quedas e falhas humanas. Está presente nos episódios da fuga dos judeus do Egito, mas também no do Dilúvio, e é no fundo o símbolo da reconciliação com a ordem divina, a possibilidade de retomar a “peregrinação” até à Terra Prometida. O Êxodo do povo judeu é um excelente exemplo da leitura do mito tridimensional que Griffiths propõe:

There is first of all the literal and historical sense, the deliverance of the people of Israel from bondage in Egypt, (...) from political, social and economic bondage. There is secondly the moral sense of man's separation from the world of sin, and his entry on the path of righteousness, when he receives the ten commandments of the law. Finally, there is the mystical sense of the passage from this world to the next, from the world of appearances to the world of real being, from the light of this world to the 'divine darkness' where man meets God.²²⁴

A “escuridão” referida simboliza momentos como a passagem do povo pelo Mar Vermelho, ou quando a nuvem que cobriu o monte Sinai antes de Moisés receber as Tábuas da Lei.²²⁵ A escuridão como um “rito de passagem” antes da Revelação é uma das imagens

²²¹ *The Marriage*, p.118.

²²² *Ibid.*, p. 123-127.

²²³ *Ibid.*, p. 127.

²²⁴ *Ibid.*, pp. 136-137.

²²⁵ *Ibid.*, p. 134.

repetidas nos mitos bíblicos, e que é continuada no Novo Testamento e na tradição cristã com figuras como Gregório de Nissa.²²⁶

Segue-se o mito da “Vinda do Messias” que tem um valor simbólico semelhante ao do Êxodo, no sentido em que expressa a ideia de redenção, com a diferença de que é uma redenção mediada e de carácter mais definitivo. Como foi dito, apesar dos mitos bíblicos comportarem símbolos encontrados em vários episódios, a mitologia bíblica não é de carácter repetitivo, e há sempre uma ideia de progressão espiritual, apesar dos recuos que vão ocorrendo. O mito do Messias é entendido como um evento único na linha temporal mitológica, e ganha claramente essa expressão com a figura de Jesus e o seu significado na religião cristã. Mas antes da vinda de Jesus, a figura do Messias é enunciada no Antigo Testamento de modo especial pela acumulação de arquétipos com que é descrito: o Messias-Rei, o Messias-Sacerdote, e o Messias que é o “Servo Sofredor”.²²⁷ Estes três arquétipos estão diretamente relacionados com a passagem da dimensão material/temporal, para a dimensão moral, e por fim para a dimensão espiritual, que é alcançada através do sacrifício pessoal (vence-se o “Ego” que foi a causa do afastamento de Deus).²²⁸

Por fim, o mito da “Nova Jerusalém e da Cidade de Deus” representa a concretização da jornada de retorno à ordem original, o reencontro com Deus. Na interpretação deste mito, Griffiths entende a “velha” Jerusalém como símbolo da religião na terra, da necessidade da Lei (*«People only need a law (...) because they are subject to their passions and desires.»*),²²⁹ isto é, da procura de Deus exclusivamente na realidade mundana. A Nova Jerusalém é o símbolo da passagem para a dimensão espiritual e eterna, e nesse sentido este é o mito que mais se aproxima da representação de uma Realidade Última, é o símbolo do símbolo.

A interpretação dos mitos védico-hindus é feita em paralelo com a ideia do evolucionismo de consciência/espiritual encontrado nos mitos bíblicos, seguindo a mesma lógica do 1) estado de união indiferenciada, 2) descoberta da autoconsciência/afastamento da natureza espiritual, 3) reunião voluntária com o divino, ou *advaita*. Griffiths divide em três partes a sua

²²⁶ *The Marriage*, pp. 134-137.

²²⁷ *Ibid*, pp. 138-139.

²²⁸ *Ibid*.

²²⁹ *Ibid*, p. 146.

análise, baseando-se nos *Vedas*, nos *Upanishads*, no *Bhagavad Gita*, e no sistema filosófico *Advaita Vedānta*.

No mito védico Griffiths destaca os conceitos *purusha* (consciência) e *prakriti* (matéria) como os princípios básicos de toda a existência. “*Purusha*” é o princípio masculino, racional, comunicativo, corresponde ao *Yang* na tradição chinesa, e a Forma aristotélica, ao passo que “*prakriti*” corresponde à energia feminina, ao lado emocional, intuitivo, recetivo, ao *Yin* e à Matéria. São princípios interdependentes, porque *purusha* só ganha existência graças à manifestação concreta de *prakriti*, e a *prakriti* só ganha “vida” porque é animada por *purusha*.²³⁰ A narrativa destas duas forças, que se complementam na sua relação de antagonismo, marca um paralelo com o mito da criação e com as figuras de Adão e Eva, isto é, com os princípios masculino e feminino.

O mito seguinte decorre no período histórico peculiar (entre 800 a.C. e 200 a.C.), apelidado por Karl Jaspers como “Era Axial”, uma época em que se verificou uma transformação cultural e social em vários pontos geográficos distintos. Para Griffiths esta ideia de Jaspers é bastante importante porque vai ao encontro da sua crença num evolucionismo de consciência/progressão espiritual, agrupando movimentos como o Budismo, Jainismo, a filosofia grega, entre outros, na mesma linha de desenvolvimento, uma vez que se verifica um afastamento (ou pelo menos uma queda na popularização, ou uma procura de alternativas) da religião organizada e “teocentrada”, e uma preferência por propostas que envolvessem a participação autónoma do indivíduo.²³¹ No fundo, Griffiths resume o espírito de um novo ideal humano através da máxima délfica «*Know Thyself*».²³² É um período de riqueza artística, intelectual, e moral, que deixou como legado as epopeias de Homero, as tragédias gregas, os épicos *Mahabharata* e *Ramayana*, e conseqüentemente figuras-modelo de comportamento como *Rama* ou o *Bodhisattva*.²³³ Griffiths considera que os *Upanishads* fazem parte deste movimento cultural “transgeográfico” uma vez que encontra nos textos o mesmo espírito da descoberta da Realidade Última pela via da autorreflexão, que neste caso é a da meditação.²³⁴ Na tradição dos *Upanishads* a dimensão transcendente é descrita através de três conceitos: *Brahman*, *Atman* e

²³⁰ *The Marriage*, pp. 49-51.

²³¹ *Ibid.*, p. 56.

²³² *Ibid.*, p. 57.

²³³ *Ibid.*, p. 58.

²³⁴ *Ibid.*, p. 66.

Purusha. Griffiths define *Brahman* como a consciência unitiva da Realidade, material e transcendente,²³⁵ e *Atman* como um estado «para lá do corpo e da alma, da emoção e do pensamento» de autoconsciência total, o «*higher self*», a capacidade de realização da realidade de *Brahman*.²³⁶ Mas o conceito que é mais relevante na construção do seu argumento é o de *Purusha*, por ter continuação com o do mito anterior, e por ter passado de conceito abstrato para figura pessoal. Já no *Rig Veda*, *Purusha* é descrito numa vertente pessoalizada enquanto figura do Homem Cósmico, que tem um quarto de si na terra e três quartos nos céus.²³⁷ Esta ideia ganha força no *Chandogya Upanishad* e no *Katha Upanishad*, na ideia de que o humano é o microcosmos que espelha o macrocosmos, e a sua ligação com os princípios estruturais do universo: *mahabhutas* (elementos), *indriyas* (sentidos), *manas* (mente), *buddhi* (intelecto), *mahat* (Ego), *avyakta* (o não-manifesto), e por fim, antecedendo todos estes elementos, existe *purusha* a entidade que contém toda a Criação.²³⁸ Mas é no *Swetasvatara Upanishad*, assim como no *Bhagavad Gita*, que o mito do Deus Pessoal tem maior expressão, e contribui para o desenvolvimento do culto de devoção pessoal.²³⁹ Griffiths entende que o mito dos *Upanishads* pode ser sintetizado na ideia de uma entidade pessoal que antecede toda a Criação, que é imanente e transcendente, e que está intimamente ligado com cada ser. Além disto, esta entidade pode ser conhecida através da descoberta do “Eu” no seu estado mais puro, para lá dos sentidos, do pensamento, e da ilusão de individualidade do “*lower self*”.

A terceira revelação é a que faz menos recurso à linguagem simbólica e à construção mitológica, mas fará sentido incluí-la por estar intimamente ligada com as outras, em termos culturais e cronológicos, e também porque Griffiths a vê como uma forma de concluir o argumento da progressão espiritual, representado pela passagem de símbolos mais simples, para mais complexos e, por fim, para a superação do próprio símbolo. Os dois mitos anteriores tinham como base a existência de uma Realidade Unitiva, em que a diversidade (os *devas*, os seres da Criação, os formatos de vida animada e não-animada...) é vista como a manifestação de vários aspetos da mesma essência, de *Brahman*, e esta consciência é, diz Griffiths, a da não-dualidade,

²³⁵ *The Marriage.*, p. 60.

²³⁶ *Ibid.*, p. 62, p. 72.

²³⁷ *Ibid.*, p. 66.

²³⁸ *Ibid.*, pp. 67-68.

²³⁹ *Ibid.*, p. 75, pp. 77-78.

ou *advaita*.²⁴⁰ Griffiths descreve o paradoxo da visão unitiva do universo: por um lado, todas as experiências são possíveis graças à participação na consciência única e coletiva, mas por outro, onde existe participação, existe diferenciação, o que contradiz a natureza unitiva da Realidade.

*All our seeing, and hearing and perceiving and knowing, is an effect of and a participation in the consciousness of that one universal Being.*²⁴¹

*Even the most abstract thought is conditioned by this distinction between subject and object. But how can we know the subject, the I, without turning it into an object? The moment I speak of myself, of an I, I have turned it into an object. This is the limitation of the rational mind.*²⁴²

A revelação do mito de *advaita* não é uma construção especulativa, mas sim uma experiência, e é por isso que a linguagem e a rede conceptual não a conseguem processar e transmitir. E, no entanto, a experiência de união com toda a Realidade, a experiência de *advaita*, é considerada na tradição hindu como a forma mais elevada de conhecimento. A formulação escolhida para a comunicar é *saccidānanda*, a junção das palavras *sat* (ser) *cit* (conhecimento) *ananda* (felicidade ou graça).²⁴³

Na sua leitura do *Advaita Vedānta*, Griffiths discorda da visão de Śankara quando este descreve a experiência de *advaita*, que é um vislumbre sobre a Realidade Última, como a perda da consciência individual. Griffiths entende esta Realidade como um estado de união amorosa com Deus, e ainda que não refira necessariamente um “deus” pessoal, Griffiths mantém a crença de que Deus é uma entidade com a qual a alma/consciência individual se relaciona.²⁴⁴ Perante o desacordo com Śankara, Griffiths dará uma interpretação cristianizada à experiência de *advaita*, através do conceito *Saccidānanda*, que aproxima com a Trindade, como será explicado no capítulo 5.

²⁴⁰ *The Marriage*, p. 86.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 86.

²⁴² *Ibid.*, p. 87.

²⁴³ *Ibid.* A tradução de Griffiths é «*being*», «*knowing*» e «*bliss*», respetivamente a *sat*, *cit* e *ananda*. É importante salientar a noção de que toda a tradução é uma interpretação, especialmente quando se pertence a um contexto linguístico e religioso tão distinto daquele de que se propõe falar.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 92.

Esta breve síntese procurou demonstrar o tipo de leitura comparativa feita por Griffiths sobre os mitos e símbolos religiosos. Num primeiro momento, procura fazer uma leitura que se aproxime da interpretação original, estudando os conceitos e a linguagem dos textos, e tentando entender o contexto histórico em que a narrativa mítica surge. Depois, avança para uma leitura “cruzada”, contraponto conceitos análogos, passíveis de serem entendidos sobre a perspectiva do outro, mas sublinhando também os pontos de diferença.

Naturalmente que se deve ter em consideração que a leitura de Griffiths se distancia dos parâmetros académicos. Com isto quer-se dizer que as suas fontes nem sempre são enunciadas, não existe uma atitude necessariamente imparcial, e sendo uma leitura teológica carrega uma série de crenças e pressupostos que condicionam o entendimento das ideias da tradição visitada. Mencionando ainda os problemas transversais à leitura que passam pelo condicionamento cultural e linguístico. Isto é especialmente notório pelo ponto de partida sobre o qual Griffiths escolhe interpretar os textos: a ideia do evolucionismo espiritual, que o leva a entendê-los sob uma determinada perspectiva, e a encaixar qualquer narrativa num esquema num molde (neste caso, o da leitura em três atos: união indiferenciada com o divino, afastamento do divino, e procura do mesmo, e (re)união diferenciada), sob pena de o levar a reinterpretar certos conceitos de forma pouco fiel à interpretação convencional.

3.3. Além do Símbolo

No fim da reflexão sobre o mito da “Nova Jerusalém”, Griffiths conclui deste modo: «*Idolatry consists in stopping at the sign; true religion is the passing through the sign to the Reality.*».²⁴⁵ Ao mesmo tempo, na revelação *advaita* Griffiths reconhece o desaparecimento dos símbolos, uma vez que deixa de existir um sujeito observador. A conclusão de Griffiths é que os símbolos são mediadores, o seu propósito é comunicar uma Verdade que os transcende, e é nestes termos que devem ser entendidos, como meios para um fim. Além disto, Griffiths tem a consciência da temporalidade dos símbolos: todos os aspetos religiosos externos, como rituais, os textos sagrados, organizações sociais como as Ordens, os bispados e o papado, etc... são fruto de

²⁴⁵ *The Marriage*, p. 148.

circunstâncias históricas, e estão condenados a mutações e à eventual extinção.²⁴⁶ É neste sentido que o modelo *sannyāsa* ganha uma importância central na proposta de Griffiths.

(...) *the Sannyasi is called to go beyond all religion, beyond every human institution, beyond every scripture and creed, till he comes to that which every religion and scripture and ritual signifies but can never name.*²⁴⁷

Existem diferenças entre a ideia tradicional de *sannyāsa* e a de Griffiths, sendo a principal a desvinculação do *sannyasi* a qualquer grupo ou instituição religiosa.²⁴⁸ O movimento cristão *sannyāsa*, pelo contrário, está intimamente ligado com o monasticismo. Contudo, Griffiths argumenta em *Return to the Centre* que o verdadeiro desapego se refere à renúncia do “eu” e do “meu”, isto é, à relação que se cria com os objetos e com os outros, e não com a mera utilização das coisas («*A sannyasi is one who is totally detached from the world and from himself. (...) It does not matter so much what possessions you have, so long as you are not attached to them.*»²⁴⁹

Griffiths defende que a fé deve ser uma afirmação de crença no mistério, e não no dogma ou no ritual.²⁵⁰ O apego excessivo a aspetos externos da religião, às «muralhas de Jerusalém»,²⁵¹ pode impedir o acesso à verdadeira realidade que os símbolos pretendem comunicar.²⁵² Não quer Griffiths insinuar que os símbolos ou a própria religião são dispensáveis, pelo contrário, são plataformas necessárias para a aproximação e compreensão do divino. Mas tomar o meio (religião) pelo fim (Deus), ou na linguagem de Tomás de Aquino, o *sacramentum* pelo *res*, é idolatria, e é também o motivo que leva à violência e à intolerância inter-religiosa.²⁵³

Trapnell sintetiza em quatro pontos a Teoria Simbólica de Griffiths: 1) os símbolos religiosos, quer sejam imagens, palavras ou conceitos, têm o propósito de comunicar uma realidade que os transcende; 2) existe uma distinção fundamental entre *sacramentum* (sacramento/símbolo) e *res* (aquilo que é representado); 3) o símbolo religioso deve ser

²⁴⁶ *The Marriage*, p. 146, 148.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 38.

²⁴⁸ Forster, *Aspects of the cosmic Christ in the spirituality of Dom Bede Griffiths*, 2001, pp. 13-14.

²⁴⁹ Griffiths, *Return to the Centre*, 1987, p. 11.

²⁵⁰ *A Life in Dialogue*, pp. 77-78.

²⁵¹ *The Marriage*, p. 39.

²⁵² *A Life in Dialogue*, p. 91.

²⁵³ *The Marriage*, p. 38.

entendido como um meio para uma experiência contemplativa; 4) os símbolos não devem ser dispensados pelo contemplativo.²⁵⁴ Enrico Beltramini, num artigo que compara as formas de identificação religiosa de Jules Monchanin, Abhishiktananda e Bede Griffiths,²⁵⁵ descreve a dos dois últimos como «*a border religious identity*»²⁵⁶ e «*a transcendent religious identity*»,²⁵⁷ respetivamente. Abhishiktananda é um exemplo das dificuldades sentidas na dupla pertença, em especial quando se compreende profundamente as tradições em causa, o que dificulta a relativização dos limites de cada uma. Griffiths não demonstra as mesmas dificuldades, por um lado porque encontrou um ponto de conciliação entre a experiência de *advaita* e a experiência cristã (ainda que a custo de adaptações de ambas a partes), e por outro porque estava suficientemente resolvido com a limitação dos símbolos e das construções religiosas e filosóficas humanas. A sua proposta foi não só inter-religiosa, mas sobretudo trans-religiosa

²⁵⁴ *A Life in Dialogue*, p. 77.

²⁵⁵ Beltramini, "Can One Person Belong to Two Faiths? The Experience of Three Catholic Monks", 2014.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 111.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 114.

4. Teologia da Complementaridade

4.1. Realização na Igreja

Como tem vindo a ser referido, Griffiths estabelece um quadro de polarizações marcado pelos conceitos razão-intuição, masculino-feminino, tradição-modernidade... É através deste quadro que determina as diferenças entre Ocidente e Oriente. Que a proposta de Griffiths aponta para o Diálogo entre “ocidente” e “oriente” é evidente, no entanto, os moldes em que concebe este “casamento” alteram-se ao longo do tempo, e para compreender estas mudanças é necessário perceber quais as suas ideias sobre a relação do Cristianismo com religiões não-cristãs, que se modificam conforme a sua experiência pessoal e com o conhecimento que aprofunda sobre outras tradições espirituais. Este capítulo debruça-se sobre este percurso que encadeia na “Teologia da Complementaridade”.

A relação de Griffiths com a religião foi relativamente distante até ao momento em que começa a ler os Evangelhos. Ainda que até esse momento estivesse em curso uma “transformação interna” que o tornou predisposto a receber a linguagem e a imagética bíblica, foi a partir da leitura do Novo Testamento, seguido de outros autores cristãos, que se aproximou, e mais tarde, converteu, a um formato religioso organizado.²⁵⁸ Desde os tempos de Oxford que Griffiths teve contacto com literatura filosófico-espiritual “oriental”, com livros como o *Dhammapada* e o *Bhagavad Gita*, mas na altura o impacto que tiveram foi pequeno, contribuindo apenas para lhe dar uma noção do panorama não-cristão.²⁵⁹ Retoma este tipo de leituras mais tarde, em especial durante a sua estadia em Farnborough, entre 1947 e 1951. Mas não é até se mudar para a Índia que começa a considerar mais seriamente a importância e profundidade do cânone indiano. Compreender a sua proximidade com a literatura e a cultura indiana é importante porque ajuda a compreender o seu olhar sobre outras religiões.

Trapnell menciona um artigo de 1937, ano em que Griffiths realizou a Profissão Solene em Prinknash, no qual é clara a sua visão a respeito de outras religiões. Em concordância com S. Justino Mártir, Griffiths considera que existem noutros formatos religiosos e filosóficos as chamadas *logoi spermatikoi* («sementes de verdade»), e que são estas que devem ser o pretexto

²⁵⁸ *A Life in Dialogue*, pp. 101-102.

²⁵⁹ *Golden String*, p. 58.

de relação e interação inter-religiosa, não os aspetos dissonantes que levam a conflitos ou ao afastamento.²⁶⁰ Esta ideia leva-o à identificação com a «*fulfillment theory*», a teoria que entende as tradições religiosas não-cristãs como preparatórias para a Revelação Cristã, e que por isso só se realizarão plenamente quando aderirem a esta.²⁶¹ Esta ideia leva à diferenciação entre «religião revelada», a cristã, e «religião natural», uma categoria onde recaem todas as religiões não-cristãs com potencial de enriquecer e acomodar a visão cristã.²⁶² A ideia da superioridade do Catolicismo é notória no *Golden String*, quando Griffiths escreve:

*All religious traditions contain some elements of the truth, but there is only one absolutely true religion (...) Christ is the Way, the Truth and the Life, and without him no man comes to the Father. In the same way we must believe that there is one Church, which was founded by Christ upon the Rock of Peter, to be the way of salvation for all humankind (...).*²⁶³

Na altura em que escreve o *Golden String*, Griffiths entendia que as religiões como o Hinduísmo e o Taoísmo podem ter o mesmo papel que a filosofia grega na época proto-cristã, quando foi usada para compreender e desenvolver a mensagem de Cristo. Isto é, o Hinduísmo é considerado um sistema que permite a germinação da Revelação Cristã, e a sua adaptação à mentalidade do povo hindu.²⁶⁴ No seu segundo livro, *Christian Ashram*, uma compilação de ensaios escritos entre 1955 e 1965 enquanto já estava na Índia, continua presente na sua escrita a distinção entre religiões revelada e natural, o carácter “preparatório” das religiões não-cristãs, e o potencial destas religiões para o enriquecimento do Cristianismo, mas surge uma pequena inclinação para considerar estas tradições como “quase revelações” de Deus («*practically revelatory*»)²⁶⁵.

É a partir da década de 70, o período em que integra em *Shantivanam*, e são publicados *Return to the Centre* (escrita em 1972, e publicada em 1976), que Griffiths adota uma “abordagem ecuménica” face a outras religiões.²⁶⁶ Pål Thorbjørnsen, cuja tese analisa a transição da «*fulfillment theory*» até à «teoria da complementaridade» através da obra escrita de Griffiths, afirma que se pode compreender esta mudança à luz do desenvolvimento da Teoria Simbólica,

²⁶⁰ *A Life in Dialogue*, p. 102.

²⁶¹ *Ibid.*, pp. 102-103.

²⁶² Thorbjørnsen, *A Christian Vedanta? Bede Griffiths and the Hindu-Christian Encounter*. 2007, pp. 19-20.

²⁶³ *Golden String*, p. 173.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 171.

²⁶⁵ *A Christian Vedanta?*, p. 21.

²⁶⁶ *A Life in Dialogue*, p. 107.

que culmina na defesa da limitação e temporalidade dos símbolos e da necessidade de os transcender. A noção da natureza simbólica de toda a linguagem religiosa contribui para que Griffiths comece a considerar a diversidade dos sistemas religiosos com maior igualdade: «*Bede now relates the various religious systems to one another as equal in the sense that they are all signs pointing to something beyond; as such none of them fully encapsulate the ultimate reality – nor are their descriptions of it final.*».²⁶⁷ Uma série de palestras dadas em 1979 são reunidas e transcritas para formar o livro *The Cosmic Revelation*, publicado quatro anos depois. É nesta altura que Griffiths admite pela primeira vez religiões não-cristãs como religiões reveladas («*we have to recognize today that God has revealed Himself in other ways than through the Bible.*»)²⁶⁸ As religiões não-cristãs passam a ser descritas como «revelações cósmicas» ou «religiões cósmicas», porém, a ideia de que são fenómenos preparatórios para a vinda de Cristo, mantém-se.²⁶⁹

4.2. Realização em Cristo

No *Marriage of East and West* (1982) e *A New Vision Of Reality* (1989) o princípio da complementaridade hindu-cristão é discutido com maior profundidade e sentido prático. O livro discute os mitos das duas tradições religiosas de forma comparada, e se por um lado enuncia os aspetos que considera comuns (como a questão evolucionista, abordada no capítulo sobre a Teoria Simbólica), também delinea as diferenças. Aquela que Griffiths considera a diferença principal tem que ver com a dominância da leitura histórica no caso judaico-cristão, e da interpretação exclusivamente mitológica/mística no caso védico-hindu.²⁷⁰ Griffiths entende que esta diferença não é apenas do foro doutrinal ou dogmático, mas que também molda a experiência contemplativa: a experiência cristã parte de um evento histórico, de um acontecimento concreto e testemunhado, ao passo que a experiência hindu provém da contemplação abstrata, de uma realização psicológica subjetiva.²⁷¹ A necessidade da Teologia da Complementaridade provém da crença de que ambas as experiências religiosas correm o risco de

²⁶⁷ *A Christian Vedanta?*, p. 41.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 46, citado de *The Cosmic Revelation: The Hindu Way to God*, Springfield, IL: Templegate Publishers, 1983, p. 7.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 46, 48.

²⁷⁰ *Ibid.*, pp. 52-53.

²⁷¹ *The Marriage*, p. 179.

entrar em desequilíbrio, porque no caso cristão a interpretação literal da revelação de Cristo pode levar a um tipo de exclusivismo que origina a intolerância religiosa, a violência perante o diferente, o patriarcalismo ofensivo, etc.,²⁷² problemas evidentes na história do Cristianismo, e além destas questões, a ênfase no evento histórico pode ofuscar a Realidade Última que transcende o plano temporal. No caso hindu, o risco da ausência de sentido histórico é, a nível material, o da desvalorização do progresso e da desresponsabilização do papel do indivíduo face ao coletivo e face ao seu destino (Griffiths menciona que a crença no ciclo de *samsara* e no *karma* contribui para a desacreditação da realidade material e da experiência humana, que por sua vez desencoraja o sentido de responsabilidade individual e coletiva face ao curso da História, e que tem como consequência, acredita Griffiths, a situação de pobreza, iliteracia e subdesenvolvimento do panorama social indiano),²⁷³ e a nível espiritual o problema é da desconexão do evento histórico com o fenómeno cósmico, e a consequente perda do seu significado total.²⁷⁴ A História é a manifestação do Mito no tempo e no espaço, permitindo a sua integração na experiência humana, e por sua vez, o Mito é o fenómeno que confere o propósito e a direção aos acontecimentos históricos,²⁷⁵ e é por isto que Griffiths considera que as Revelações na sua oposição são complementares entre si:

*The Hindu surely needs to discover the real value of time and history. In the context of the modern world, when India is awakening to its destiny as a nation, a philosophy which denies the value of progress and development in time and history will never answer the need of the people. (...) The Christian also must learn that the Kingdom of God is not to be found in this world (...) The Kingdom of God lies beyond history in the timeless reality in which all things find their fulfillment.*²⁷⁶

Para melhor compreender a abordagem integrativa e complementar utilizada por Griffiths, exporei o exemplo da sua leitura cristológica, que concilia as três dimensões que entende que todo o mito tem (histórica, mística e cósmica), e que apresenta uma abordagem à figura de Cristo enquanto um arquétipo universal análogo à figura de *Purusha*. Antes de mais, importa voltar a referir que Griffiths olha para toda a manifestação da Realidade Última como

²⁷² *New Vision*, pp. 86-87.

²⁷³ *An Introduction to His Interspiritual Thought*, p. 141-142.

²⁷⁴ *The Marriage*, pp. 180-181; *New Vision*, p. 166.

²⁷⁵ *An Introduction to His Interspiritual Thought*, p. 85.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 182.

símbolo, e por isso, também Cristo é tratado como “sacramento”,²⁷⁷ uma subcategoria do “símbolo” que representa uma realidade divina misteriosa.²⁷⁸ Por ser símbolo, Griffiths irá descodificar a natureza de Cristo através das dimensões histórica, psicológico-mística e cósmica. A religião cristã nasce da crença de que a existência de Jesus, com todos os episódios que marcam o seu nascimento, vida, morte e ressurreição, revolucionou a História da Humanidade, isto é, a sua passagem pelo Mundo é um referencial histórico devido às implicações sociais e morais irreversíveis. Mas o impacto histórico da existência de Cristo ganha significado quando compreendido em paralelo com as outras duas dimensões.

Na leitura da dimensão mística, Griffiths analisa a relação de Jesus com Deus, uma vez que é a partir da relação filial que Jesus se autodefine. Griffiths chama a atenção para a ausência de uma identificação direta com Deus da parte de Jesus, e a escolha repetida de se afirmar “Filho”; é por isto que Griffiths hesita em descrever Cristo e Deus em termos equivalentes, como se tornou comum a partir do Concílio de Niceia.²⁷⁹ Existem apenas seis momentos no Novo Testamento em que é sugerida a equiparação de Jesus com Deus, mas é apenas no Evangelho de S. João que esta ideia é expressa de forma inequívoca, quando Tomás diz “Meu Senhor e meu Deus” (Jo 20:28), e mesmo assim é uma expressão que pertence mais ao foro devocional do que ao teológico.²⁸⁰ Nos momentos em que verbaliza o seu “estatuto”, Jesus prefere as expressões «Filho do Homem»²⁸¹ e «Servo de Deus».²⁸² A primeira designação pode ser sinónima de “Homem”, e é uma clara alusão à figura messiânica do Livro de Daniel: «vi aproximar-se, sobre as nuvens do céu, um ser semelhante a um filho de homem» (Dn 7:10).²⁸³ A segunda autodenominação de Jesus, «Servo de Deus», também alude à tradição literária escatológica do Antigo Testamento, mais precisamente aos Quatro Cânticos do Servo do 2º Livro de Isaías.²⁸⁴ Existem várias passagens nas quais Jesus retifica a sua posição de diferença em relação a Deus,

²⁷⁷ *The Marriage*, p. 38.

²⁷⁸ *A Life in Dialogue*, p. 29, nota 10. Apesar de Griffiths não apresentar uma diferenciação sistemática entre signo, símbolo e sacramento, Trapnell considera que os signos podem ser definidos como «*things that point to other things according to convention*», os símbolos, que são uma categoria de signos são «*images and words that make present that which they symbolize*», e sacramento, que é por sua vez uma subcategoria dentro dos símbolos que «*make presente (...) the mystery of God*».

²⁷⁹ *New Vision*, p. 113.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 115.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 113, 117.

²⁸² *Ibid.*, p. 119.

²⁸³ *Ibid.*, p. 118.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 119.

como por exemplo no Evangelho de S. Marco: «Porque me chamas bom? Ninguém é bom senão um só Deus.» (Mc 10:18).²⁸⁵ Além disto, nos Atos dos Apóstolos, Pedro fala de Jesus enquanto o homem escolhido por Deus (Act 2:22, 24),²⁸⁶ e Paulo também é cuidadoso na distinção entre “Deus Pai” e “Senhor Jesus Cristo” (Ef 1:17, 20-21).²⁸⁷ A relação mística entre Jesus-Filho e Deus-Pai pode ser entendida em três pontos: 1) é uma relação expressa em termos pessoais e intimistas, 2) na qual se estabelece uma identificação ontológica, 3) pautada pela unidade na distinção.²⁸⁸ Esta análise psicológica expressa em termos místicos constitui a segunda dimensão de Jesus, que inaugura um modelo de relacionamento com o divino que é depois partilhado com todos os homens de fé. O que distingue Jesus dos Homens, diz Griffiths, é a sua capacidade de relação e comunicação direta com o Pai, sem as limitações do pecado, e nesse sentido Jesus é o arquétipo do Homem Perfeito, o exemplo daquilo que todos os humanos poderão ser quando alcançarem a plenitude de consciência da sua natureza espiritual.²⁸⁹ É importante notar que a dupla natureza de Jesus, a humana e a divina, nos permite olhá-lo ora como a pessoa histórica sujeita às limitações das circunstâncias sociais e culturais da época, ora como Pessoa trinitária, manifestação de Deus e igual ao Pai.²⁹⁰

Na dimensão cósmica Griffiths apresenta a segunda Pessoa da Trindade, o “Cristo Cósmico”. No próximo tópico deste trabalho será explicado em detalhe os contornos da dinâmica trinitária segundo Griffiths, por agora importa deixar claro que é na vertente cósmica que a figura de Cristo manifesta o seu papel redentor de toda a Humanidade. Como foi mencionado anteriormente, para Griffiths a Criação é a manifestação do processo da evolução da consciência, cujo percurso gradativo começa na consciência da matéria até à consciência do espírito. A Encarnação, Ressurreição e Ascensão de Jesus é a concretização do fenómeno de «espiritualização» da matéria, e é nesse sentido que a vinda de Cristo representa um evento de magnitude cósmica, uma vez que é o marcador do momento em que o “Espírito” supera a realidade física, abrindo precedentes para um novo nível de consciência existencial.²⁹¹

²⁸⁵ *New Vision*, p. 117.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 115.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 116.

²⁸⁸ *An Introduction to His Interspiritual Thought*, p. 144.

²⁸⁹ *Ibid.*, pp. 145-146.

²⁹⁰ *Ibid.*, pp. 146-147.

²⁹¹ *Ibid.*, pp. 147-149.

*The Resurrection, the transcendence of death by Jesus in body and in soul, is the historic sign of this cosmic redemption, the sign that not only the soul, the psychic being, but also the body, the physical creation, has been liberated from its present bondage and has become a “new creation”.*²⁹²

É a conceção cósmica de Cristo que Griffiths relaciona com a figura de *Purusha*. Como foi já referido, no *Rig Veda* consta o termo «*purusha shukta*» descrito como uma entidade simultaneamente imanente e transcendente; a narrativa refere ainda que *Purusha* foi sacrificado pelos deuses antes da criação do mundo, o que é um ponto de relação de ligação interessante com a mitologia cristiana.²⁹³ No *Brihadaranyaka Upanishad*, *Purusha* surge como uma das vertentes constitutivas de *Brahman*, enquanto manifestação do Espírito na forma pessoal,²⁹⁴ e no *Svetasvatara Upanishad* é desenvolvida a ideia de Deus Supremo manifesto de forma total numa entidade específica, no caso em Shiva.²⁹⁵ No *Bhagavad Gita* encontramos também a revelação da Pessoa Cósmica, no momento em que Krishna se revela a Arjuna na sua forma infinita, «“*I see thee without beginning or middle or end, boundless in potency.*”» (BG 10:8). Ainda nesta obra, no capítulo 15, Krishna descreve três tipos de *purusha*: o perecível (físico), o imperecível (mental), e *purushottaman* (espiritual),²⁹⁶ o que ressoa com a leitura tridimensional que Griffiths faz de Cristo e que encontra um paralelo com a ideia do *Purusha* pessoal.

Ainda que tenham implicações diferentes nas respetivas tradições, *Purusha* e Cristo Cósmico são usados por Griffiths como símbolos análogos, ou mesmo como sinónimos,²⁹⁷ e “*Purusha*” acaba por ser reconfigurado de modo a desempenhar o papel de “conceito-ponte” na construção da teologia cristã indiana.²⁹⁸ A construção do “Cristo Cósmico”, é um exemplo do processo hermenêutico típico de Griffiths, o da interpretação dos símbolos cristãos através de conceitos estrangeiros, à semelhança do que foi feito com a filosofia grega nos primeiros anos do Cristianismo. O objetivo é possibilitar a compreensão do mesmo fenómeno, neste caso o fenómeno de Cristo, à luz dos ensinamentos espirituais e do imaginário de outros panoramas religiosos/filosóficos, e é o tipo de leitura comparativa e integrativa que Griffiths repete ao longo das suas obras.

²⁹² *The Marriage*, p. 189.

²⁹³ *New Vision*, pp. 128-129.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 123.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 130.

²⁹⁶ *Ibid.* pp. 132-133.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 105.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 151.

4.3. Realização Contemplativa

O sentido de complementaridade estende-se para lá da conciliação dos mitos religiosos, uma vez que se aplica a todo um modo de estar integrativo. Se Griffiths no início da sua vida condenava o pensamento racional, a cultura moderna tecnológica e o método científico pela visão reducionista que mantêm da realidade, ao longo do seu percurso aprende a torná-los conciliáveis com a intuição, com o estilo de vida dependente da natureza (depois de experienciar as dificuldades sentidas pelos camponeses em clima tropical), e com a vivência espiritual.²⁹⁹ O livro *A New Vision of Reality*, cuja temática gira em torno da articulação das revelações místicas cristã, hindu, budista, judaica e islâmica com as descobertas da “nova ciência”, é a prova desta disposição de Griffiths na última etapa espiritual da sua vida. Em suma, Griffiths acredita que as naturezas racional e intuitiva devem conviver em complementaridade, e esta mentalidade unitiva deve ser transposta para todas as áreas da vida, material e espiritual: «*Intuition without reason is blind; it is deep and comprehensive but confused and obscure. Reason without intuition is empty and sterile; it constructs logical systems which have no basis in reality*».³⁰⁰ Em Shantivanam, Griffiths teve oportunidade de implementar na vida prática o espírito de integração da Teologia da Complementaridade, e os resultados que reporta são os seguintes: «*(...) the more we open ourselves to the other religions, to Hinduism in particular, the deeper our Christian faith grows.*».³⁰¹

A passagem da «*fulfillment theory*» para o paradigma «complementar» foi de tal modo definitivo que Griffiths chega a criticá-la, dizendo que Cristo poderá renovar toda a Humanidade, mas não o poderá fazer o Cristianismo, e que é a compreensão desta diferença que a Igreja Católica terá de assimilar se quiser tornar-se, de facto, “católica”.³⁰² Nos últimos anos da sua vida, a visão de Griffiths a respeito da relação entre o Cristianismo e as religiões não-cristãs pode ser resumida, segundo Trapnell, através do princípio da complementaridade, do não-sincretismo (uma vez que defendia a conservação de cada identidade religiosa), da necessidade do diálogo

²⁹⁹ *A Christian Vedanta?*, p. 78.

³⁰⁰ *The Marriage*, p. 47.

³⁰¹ *A Christian Vedanta*, p. 90, citado de Griffiths, *A New Creation in Christ: Meditation and Community* (London: Darton Longman and Todd, 1992), ix.

³⁰² *A Life in Dialogue*, p. 186.

inter-religioso, e da crença que o diálogo deve ser feito essencialmente a partir da experiência contemplativa (sugerindo que esta é uma experiência não-dual).³⁰³ Teasdale emprega o termo «*existential convergence*» para descrever o método contemplativo de Griffiths: a sua experiência não se limitava ao estudo e à interpretação literária, mas era sobretudo sustentada por uma vivência pessoal de compromisso contemplativo, no seu caso, através dos modelos *sannyāsa* e monástico.³⁰⁴ A missão dada por Henri de Lubac a Jules Monchanin, cofundador de *Shantivanam*, «*to rethink everything in the light of theology and to rethink theology through mysticism*»³⁰⁵ foi continuada por Griffiths, e tornou-se um dos principais valores do *ashram*.

Aquilo que sustenta a Teologia da Complementaridade é um conjunto de intuições que fundamentam todo o pensamento inter-religioso de Griffiths: as expressões religiosas são manifestações da mesma Realidade Última; esta Realidade é a base da consciência humana, e pode ser diretamente experienciada pela via contemplativa (por ser a via trans-linguística e trans-racional); a comunicação desta Realidade, por ser feita através de gestos, imagens e linguagem dependente da conceptualização e experiência humana, incorre inevitavelmente em contradições e ambiguidades, o que justifica as disparidades entre as tradições religiosas.³⁰⁶

No próximo tópico serão analisadas as experiências místicas cristã e hindu, e o seu ponto de encontro possível, ao qual Griffiths chama *Vedānta* Cristão, e que representa uma proposta integrativa e complementar hindu-cristã.

³⁰³ *A Life in Dialogue*, p. 187.

³⁰⁴ *An Introduction to His Interspiritual Thought*, pp. 6-7.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 33.

³⁰⁶ Pandikattu, *Religious Dialogue as Hermeneutics: Bede Griffiths's Advaitic Approach to Religions*, 2001, pp. 179-180.

5. *Vedānta* Cristão

5.1. Experiência mística cristã e ponto de encontro com a experiência hindu

No livro *Return to the Centre*, Griffiths enuncia o propósito do exercício comparativo entre experiências religiosas, que importa ter presente antes de iniciar a exposição daquilo que é o produto da articulação de conceitos cristãos, como a “Trindade”, com conceitos vedânticos, como “*advaita*” e “*saccidānanda*”.

*The function of comparative religion is to discern this essential Truth, this divine Mystery beyond speech and thought, in the language-forms and thought-forms of each religious tradition, from the most primitive tribal traditions to the most advanced world religions.*³⁰⁷

Ainda que se tenha presente o carácter “superficial” dos símbolos, no sentido em que eles constituem uma plataforma de comunicação da Realidade Última e devem por isso ser tidos como “meio” e não como “fim”, Griffiths admite que a especificidade do símbolo condiciona a experiência religiosa. Nesse sentido, é necessário entender as “balizas” da experiência cristã e da hindu, de modo a entender os pontos de contacto e os pontos de dissonância.

A experiência mística cristã pode ser compreendida através de duas grandes forças influentes, que são a tradição judaica e a filosofia grega. Na tradição judaica existe uma forte relação de dualidade entre Deus e o Homem, em primeiro lugar porque *Yahweh* é um Deus que se distancia do mundo, e que se revela “escondido” (a própria palavra «sagrado» significa “separado”),³⁰⁸. Os mitos judaico-cristãos já referidos anteriormente reforçam continuamente a ideia do afastamento do Homem, e o conseqüente desejo de reencontro com Deus. A noção do “pecado”, que é também a expressão da separação entre “criatura” e “criador”, contribui para a natureza moral da experiência cristã, no sentido em que é necessário um processo de purificação para contactar com a Realidade Divina.³⁰⁹ Com a expansão do Cristianismo pelo Império Romano, verifica-se um movimento de interpretação dos símbolos judaicos e da mensagem

³⁰⁷ Griffiths, *Return to the Centre*, 1987, p. 71.

³⁰⁸ *New Vision*, p. 81

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 227.

cristã à luz do pensamento abstrato grego.³¹⁰ Um dos exemplos mais emblemáticos é o do conceito *logos*, que São Justino, no século II, dizia serem conhecidos de Heraclito e Sócrates.³¹¹ Griffiths inicia a exposição das origens do misticismo cristão³¹² com Clemente de Alexandria por ser um caso particularmente relevante, uma vez que na sua altura Alexandria era um centro urbano aberto às influências do oriente, supondo-se ser uma cidade visitada por monges budistas e hindus, e onde era forte o movimento gnóstico que tem claras parecenças com o *jnana yoga*.³¹³ Clemente refere dois conceitos importantes, o de *apatheia*, um estado de superação das paixões (que Griffiths relaciona com a tradição meditativa dos *Upanishads*), que leva por sua vez a *theopoesis*, que pode ser traduzido para “divinização”, e que relata a experiência de união com Deus, partilhando da sua natureza, o que também tem ressonância com os textos dos *Upanishads*.³¹⁴ Griffiths encontra outra ponte com os textos védicos na conceção da natureza da alma e da sua relação com Deus. Para Orígenes a alma humana é incorpórea, imortal e incorruptível, e é neste sentido que o Homem foi feito à imagem e semelhança de Deus, e é também pela partilha substancial que é possível aceder à Realidade Última, ou seja, é admitida a existência de uma “realidade interior”, uma natureza divina, com correspondência à realidade transcendente.³¹⁵ Orígenes estabelece um percurso espiritual inspirado na tradição filosófica grega que começa no desenvolvimento moral do individuo («ética»), segue para o conhecimento, ou *gnosis*, da dimensão material («física») e culmina na prática contemplativa («*theoria*»).³¹⁶ Gregório de Nissa, a quem Griffiths atribui um papel definidor na mística cristã, constrói um roteiro semelhante onde identifica três fases: a da «iluminação» (*photismos*), que parte do autoconhecimento através do uso da razão e dos sentidos; a da «escuridão», em que se abandona as faculdades cognitivas e sensoriais a fim de viver a experiência da realidade divina pela *via negativa*; e por fim, a da «realização», na qual se vive a união amorosa com Deus, também expressa por Gregório de Nissa no conceito «*ekstasis*» («*in ekstasis one goes beyond oneself and experiences the Reality of God beyond oneself*»).³¹⁷ Na tradição védica, o percurso espiritual termina na segunda fase, momento em que há uma identificação direta entre o “ego” e “Deus”, o

³¹⁰ *New Vision*, pp. 229-230.

³¹¹ *Ibid.*, p. 231.

³¹² Griffiths não refere as fontes literárias de onde retira a informação sobre os autores cristãos.

³¹³ *Ibid.*

³¹⁴ *Ibid.*, p. 232.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 328.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 239.

³¹⁷ *Ibid.*, pp. 241-242.

primeiro transforma-se no segundo, que pode ser definida pelo conceito *enstasis* («*where one finds God within.*»),³¹⁸ e por isso a terceira fase é específica da experiência mística cristã. Em Dionísio Areopagita, Griffiths encontra um paralelo próximo a Śankara e Nagarjuna na tendência apofática, e na crítica do recurso à linguagem na descrição da Realidade Última/Deus, e cita-o (sem referir a fonte) para explicar a sua concepção de Deus: «*the Godhead surpasses all condition, movement, life, imagination, conjecture, name, discourse, thought, conception, being, rest, dwelling, limit, infinity, everything that exists...*», manifestando-se, no entanto, na Criação, na Humanidade, na hierarquia celestial, e sobretudo na Trindade.³¹⁹ Na linha destes pensadores, Deus não pode ser comunicado ou concetualizado diretamente, mas apenas pelos sinais da Criação e pelos símbolos do Homem.³²⁰ Griffiths entende que a *via affirmativa*, que descreve e conceptualiza a Realidade Divina através de analogias como as da ideia de “Pai”, “Senhor”, “Amor”, “Verdade”, é necessária num primeiro momento, mas deve ser seguida pelo exercício de negação destes conceitos, sumariada na *via negativa*, de modo a não encapsular ou categorizar esta Realidade.³²¹ Também neste ponto se observa a visão integrativa aplicada às vertentes catafática e apofática da experiência mística.

As experiências místicas cristã e hindu aproximam-se em pontos como a natureza da alma e a sua semelhança com a natureza divina, na ênfase dada ao autoconhecimento no percurso espiritual, à admissão do acesso à Realidade Última através da contemplação e da suspensão dos sentidos e da razão, e principalmente na tradição apofática. Contudo, existem nuances nestes aspetos que devem ser mencionados. Griffiths refere as diferenças substanciais entre as duas tradições. A primeira é que na tradição hindu a experiência do divino é predominantemente imanente (ou pelo menos a imanência não é considerada incongruente ou herética face ao imaginário das deidades do plano transcendente), ao passo que na tradição cristã existe uma predominância da concepção de Deus Transcendente.³²² Consequência da primeira diferença é a ausência da identificação direta com a Realidade Divina por parte dos cristãos, enquanto que na experiência hindu o “objetivo” da experiência é a da ascensão do “*higher self*”, ou Ego, até à

³¹⁸ *New Vision*, p. 242.

³¹⁹ *Ibid.*, pp. 243-245.

³²⁰ *Ibid.*, p. 245.

³²¹ *Ibid.*, p. 247.

³²² *Ibid.*, 224.

identificação total com *Brahman*.³²³ A experiência hindu pode ser traduzida num fenómeno de “fusão”, enquanto que no caso cristão é definido pela «união diferenciada»: a individualidade da alma é integrada numa dinâmica interpessoal na qual se experiencia uma comunhão profunda com Deus.³²⁴ Nesta linha, Griffiths refere uma terceira diferença entre as duas tradições que passa pela importância dada à vida em comunidade, uma peça central na experiência cristã, uma vez que relembra a importância do modelo relacional da Trindade, marcando um contraste com a experiência hindu que Griffiths considera «essencialmente individualista», e que paradoxalmente culmina na perda desta individualidade.³²⁵ Por último, Griffiths diferencia qualitativamente as experiências cristã e hindu, dizendo que a primeira é uma experiência de «mistério de amor», enquanto que a segunda é uma experiência de «transformação de consciência».³²⁶

5.2. Leituras do *Vedānta*

Ao longo da sua obra, verifica-se que Griffiths prioriza três autores e os seus respetivos sistemas como os representantes da tradição vedântica: Śankara, e o *Advaita*, Ramanuja e o *Vishishtadvaita* (não-dualidade qualificada), e Madhva e o sistema *Dvaita*. No estudo dos três sistemas, Griffiths presta especial atenção às questões que respondem à natureza divina, à existência da Criação e da Humanidade, e a relação destas com Deus.³²⁷ Griffiths refere Śankara desde cedo para marcar um paralelo com a filosofia de Tomás de Aquino («*The idea of God which is found in Śankara, the great doctor of the Vedānta, is almost identical with that of St Thomas.*»),³²⁸ mas é também desde esta altura que estabelece a diferença fundamental que separa as duas tradições: a questão da identificação com o divino é inaceitável para Griffiths, que defende que o estado último da alma consiste na união diferenciada com Deus – existe uma diferença existencial entre as duas entidades.³²⁹ Śankara também defende que a Realidade material, em oposição à Realidade Última, é ilusória, relativa, fragmentada, o que o leva a concluir que nem o mundo, nem o individuo, nem mesmo a ideia de *purusha* (enquanto projeção

³²³ *New Vision*, p. 224.

³²⁴ *Ibid.*, p. 173, 220.

³²⁵ *Ibid.*, 221.

³²⁶ *Ibid.*, p. 253.

³²⁷ *A Christian Vedanta?*, p. 32.

³²⁸ *Golden String*, p. 168.

³²⁹ *A Christian Vedanta?*, p. 24, 29.

da mente humana) são reais, e esta é outra ideia que Griffiths desaprova.³³⁰ O *vishistadvaita* de Ramanuja está enquadrado na tradição *vaishnava*, e defende a visão do mundo enquanto uma imanação de *Vishnu*, o que pressupõe que a realidade material dá a conhecer a natureza divina, qualificando-a na medida que a representa.³³¹ Se por um lado valoriza a consideração da participação do Homem na dimensão divina, Griffiths acaba por considerar a visão de Deus demasiado limitada, por estar dependente das suas extensões (Criação e Homem).³³² A escola *Dvaita* de Madhva também defende a existência de um Deus Pessoal, mas apresenta-se mais radical na separação que elabora entre Deus e a Humanidade, o que leva Griffiths a considerá-la uma visão demasiado dualista.³³³ Resumindo, Griffiths defende a distinção entre a Criação e Deus (contrária à visão de Ramanuja, consonante com a de Madhva, e possivelmente compatível com a de Śankara), a participação do Homem na dimensão de Deus (contrária a Madhva, mas compatível com Ramanuja e Śankara), defende também a qualificação da relação entre Deus e o Homem com base num dinamismo amoroso (inexistente em Śankara, mas ressonante com a abordagem de Ramanuja e Madhva).³³⁴

Pål Thorbjørnsen levanta algumas questões que de algum modo demonstram a leitura enviesada de Griffiths sobre o *Vedānta*. Griffiths tende a reduzir a tradição vedântica aos três autores mencionados, e quase nunca refere autores de escolas mais tardias ou menciona o *Vedānta Sutra*.³³⁵ Além disso, mantém-se o problema da ausência de referência de fontes, ficando por saber se comenta traduções, comentários modernos ou trabalhos académicos.³³⁶ Será ainda relevante referir para melhor compreender a leitura de Griffiths, que apesar da clara predileção pela noção de *advaita*, descreve-a como «*the most profound insight*» da tradição hindu,³³⁷ há igualmente a inclinação para interpretar esta ideia à luz de textos teístas, como o *Bhagavad Gita* e o *Shvetashvatara Upanishad*.³³⁸ Esta tendência resulta numa reformulação do conceito *advaita*, separando-o do sistema de Śankara e adaptando-o ao molde cristão.

³³⁰ *New Vision*, p. 152.

³³¹ *Ibid.*, pp. 153-154.

³³² *A Christian Vedanta?*, p. 33.

³³³ *New Vision*, p. 154.

³³⁴ *A Christian Vedanta?*, p. 33.

³³⁵ *Ibid.*, p. 25.

³³⁶ *Ibid.*, p. 26.

³³⁷ *Ibid.*, p. 34.

³³⁸ *Ibid.*, p. 50.

5.3. Encontro com *advaita*

O termo «*advaita*» é usado pelo filósofo Śankara (788-850 d.C.) para descrever a relação da alma humana com a Realidade Última, (*jīvātman* e *paramātman*) distinguindo-a do puro monismo, assim como do dualismo. «*Dvaita*» significa dualidade, e o prefixo «*a*» serve como negativo, resultando no termo «não-dualidade». Śankara entende que a relação entre *jīvātman* e *paramātman* é regida pelo princípio da identificação (*tādātmya*) qualificada, isto é, descreve esta identificação como não-recíproca (porque existe uma dinâmica causal entre as duas partes), dependente (de *paramātman*, a entidade causal), não-separada (devido à dependência ontológica do efeito para com a causa), heterogénea (ou não-existência fora da causa), e distinta (apesar de serem não-diferentes, não são a mesma entidade).³³⁹ Apesar de Griffiths discordar com alguns pontos da filosofia de Śankara, é no seu sistema que encontra o terreno mais propício ao diálogo com o Cristianismo, e o principal motivo tem que ver com a semelhança na conceptualização do Divino, que como já foi referido, Griffiths considera consonante com a visão de Tomás Aquino.

*St. Thomas, then, is in agreement with Sankara that the Divine Nature is absolutely simple, “without duality”, and that the divine mind, which is simply the consciousness of being, knows all things in an absolute identity with itself. There can be no doubt that Sankara and Aquinas have together reached the most fundamental understanding of the ultimate nature of being and consciousness.*³⁴⁰

Kuruvilla Pandikattu analisa os graus de adesão de Griffiths ao *advaita* ao longo da sua vida e percurso espiritual, destacando uma maior abertura à experiência de *advaita* depois da transição da *fulfillment theory* para a teologia da complementaridade.³⁴¹ Pandikattu considera que durante os tempos de *Shantivanam*, Griffiths teve a oportunidade de construir a tese de um “*advaita* cristão”, mas que só após o primeiro AVC, descrito por Griffiths como uma experiência de expansão espiritual, é que teve a oportunidade de experienciar em primeira mão o *advaita*. Este episódio será abordado no próximo capítulo, e por agora será explicado os contornos da proposta de um *Vedānta* Cristão. Antes de iniciar a exposição desta proposta de Griffiths, é importante sublinhar a diferença entre o *Advaita* de Śankara, o sistema filosófico, e o conceito *advaita*, de não-dualidade. Griffiths trabalhará sobre o segundo. Quando refere a experiência

³³⁹ *Religious Dialogue as Hermeneutics*, pp. 59-61.

³⁴⁰ *A Christian Vedanta?*, p. 35.

³⁴¹ *Religious Dialogue as Hermeneutics*, p. 59.

advaita, Griffiths pensa no estado de consciência resultante da superação do ego (*ahamkara*), da linguagem da mente racional (*manas*) e do intelecto (*buddhi*), no qual a realidade deixa de ser percebida através da relação sujeito-objeto.³⁴² É a esta mudança de percepção que advém da prática contemplativa a que chama «não-dualidade».

Teasdale reúne três motivos que ajudam a compreender a insistência na escolha da abordagem contemplativa para estabelecer a ponte inter-religiosa. Em primeiro lugar, a cultura da prática meditativa e contemplativa com vista a alcançar estados místicos é um aspeto essencial na cultura espiritual indiana.³⁴³ Em segundo, porque a tradição mística é um ponto comum entre o Hinduísmo e o Cristianismo, e está presente em todas as religiões genuínas.³⁴⁴ Por último, Griffiths acredita, assim como os seus antecessores de *Shantivanam*, que a maior vantagem da abordagem mística é a de permitir penetrar no nível mais profundo da Realidade.³⁴⁵ Toda a experiência mística tem de ser adquirida em primeira mão, caso contrário, não passa de mera especulação. É com esta noção que Teasdale frisa a importância capital da problemática em torno da compatibilidade entre a experiência de *advaita* e a do mistério da Trindade, porque assumindo que cada uma delas representa a sabedoria mais profunda da experiência mística de cada tradição, a sua incompatibilidade demonstraria a impossibilidade de convergência, uma vez que a premissa inicial é a de que as religiões se encontram na partilha da mesma Verdade Absoluta revelada no fenómeno místico.³⁴⁶ Em suma, determinar se *advaita* e a experiência da Trindade são a mesma experiência expressa em diferentes contextos, se são reconciliáveis, é o âmago da questão e o fator determinante para a possibilidade de se construir um “*Vedānta* cristão”.³⁴⁷

Antes de referir os pontos de contacto, é necessário perceber como é que se lida com as diferenças fundamentais, que já se referiu ser a questão da «união diferenciada», no caso da experiência mística cristã, em contraponto com a da «fusão» ou «transformação», no caso do *advaita* vedântico. Griffiths, assim como outros pensadores na sua linha, como Raimon Panikkar, insiste na questão da participação da “alma individual”, e onde existem participação existe

³⁴² *An Introduction to His Interspiritual Thought*, p. 107.

³⁴³ *Ibid.*, pp. 81-82.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 82.

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 106.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 94.

relação, e havendo relação dissipa-se a hipótese do monismo.³⁴⁸ São ainda evocados os conceitos *jīvātman* e *paramātman* que partilham a mesma substância (*ātman*), mas que se distinguem pela sua capacidade de ser experienciarem, de se conhecerem, mutuamente.³⁴⁹ Teasdale relembra que, por se estar a descrever uma experiência inefável, existe uma clara limitação e inadequação linguística, e que a descrição de uma «*intimate union that obscures distinction*» pode ser expressa em termos de identificação.³⁵⁰

Está ainda por esclarecer a relevância que o conceito *advaita* poderá ter no universo cristão. Para Griffiths, o seu lugar é central e uma via de compreender com maior profundidade a relação que Cristo estabeleceu com Deus. A fonte para esta tese é o Evangelho Segundo São João, em particular nas passagens «Eu e o Pai somos um só.» (Jo 10:30), e «Pai, que eles estejam tão unidos a nós, como tu que estás em mim e eu a ti.» (Jo 17:21).³⁵¹ Para Griffiths é nestas passagens que reside o princípio da «unidade na distinção» que caracteriza a dinâmica relacional entre Jesus-Filho e Deus-Pai: não se trata de uma sobreposição de papéis, nem de uma identificação direta, mas sim de uma «unidade ontológica».³⁵² Neste sentido, Teasdale evidencia que o conceito de *advaita* aplicado ao cristianismo, segundo Griffiths, passa pelo vínculo entre Jesus e Deus, e que pode ser um novo “instrumento” para compreender as palavras do Evangelho, da mesma forma que outrora foi feito com os conceitos da filosofia grega.

Griffiths afirma que *advaita* é uma experiência comum a todas as religiões, mas que não se deve perder de vista que a experiência da não-dualidade é apenas um estado, um modo de ser/estar, que não qualifica necessariamente a experiência vivida.³⁵³ O “conteúdo” da experiência é caracterizado por *saccidānanda*, outro conceito que Griffiths requisita da filosofia *Vedānta*, e que entende poder qualificar a experiência mística de comunhão coma Realidade Última.³⁵⁴ Este argumento assenta na aproximação de *saccidānanda* com a Trindade cristã. *Saccidānanda* é um composto dos atributos *sat*, «ser», *cit*, «conhecimento», e *ananda*, «felicidade», que caracterizam as qualidades de *Brahman*, e que de algum modo tentam sintetizar a Realidade Divina. Noutras

³⁴⁸ *An Introduction to His Interspiritual Thought*, p. 109.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 110.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 111.

³⁵¹ Na tradução para o inglês esta passagem talvez ganhe maior ressonância com a experiência *advaita* uma vez que “união” é traduzida em termos de “oneness”: «*That they all may be one, as thou Father, in me, and I in you: that they also may be one in us...*»

³⁵² *An Introduction to His Interspiritual Thought*, p. 116.

³⁵³ *Ibid.*, p. 111.

³⁵⁴ *A Christian Vedanta?*, p. 57.

palavras, os atributos permanentes de Deus/*Brahman*/Verdade são a existência, a consciência (que advém do existir), e a felicidade (que é fruto da plenitude entre o ser e a consciência de se ser).³⁵⁵ *Saccidānanda* é em simultâneo a fórmula de qualificação da Realidade Última, e a descrição de um tipo de experiência *advaita* no qual se comunga com esta mesma Realidade.³⁵⁶ Aquilo que Griffiths elabora, em continuidade com os seus antecessores, é ler a doutrina da Trindade, uma comunidade dinâmica de Pessoas, Pai, Filho e Espírito Santo, regida pelo princípio da «unidade na distinção», à luz do conceito *Saccidānanda*.³⁵⁷ O Pai é a origem, o criador de quem tudo deriva, e corresponde a *sat*. O Filho é a manifestação da existência do Pai, o produto da contemplação da “auto-existência”, ou «*the full comprehension of His being*», e por isso é identificado com *cit*. E o Espírito é o fruto da comunicação entre Pai e Filho, o estado de Graça da união perfeita, sendo por isso associado a *ananda*.³⁵⁸ O ponto de partida é a existência, à qual se segue a consciência de se ser, e desta consciência surge a graça, ou a felicidade da autorrealização. Convencionalmente, a inter-relação trinitária é explicada através do princípio *perichoresis* – a presença total de uma das Pessoas nas outras duas, o que significa que por um lado são consubstanciais, mas por outro o que as diferencia é precisamente este ato de completa doação mutual.³⁵⁹

Coloca-se a questão se poderão os “símbolos” *advaita/saccidānanda* do universo do *Vedānta* ser portadores adequados do mistério da Trindade, e usados como conceitos equivalentes numa teologia cristã enquadrada na cultura e pensamento hindu? Antes de responder, friso novamente que Griffiths acredita que esta resposta não é uma questão de especulação teológica, ou um exercício de religião comparada, mas uma sabedoria adquirida pela experiência prática. A abordagem de eleição de Griffiths e dos seus antecessores e contemporâneos, a de repensar a religião através das lentes da mística, pressupõe a vivência direta.³⁶⁰ Em sequência disto, Teasdale considera relevante comparar o testemunho de Abhishiktananda com o de Griffiths. Abhishiktananda explora o campo mística com maior profundidade, e é a partir da sua experiência pessoal que afirma que tanto *saccidānanda* como a

³⁵⁵ *An Introduction to His Interspiritual Thought.*, p. 112.

³⁵⁶ *Ibid.*, pp. 112-115.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 118.

³⁵⁸ *Ibid.*, pp. 118-119.

³⁵⁹ *Ibid.*, pp. 112-123.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 115, 127.

Trindade são o mesmo fenómeno, revelam o mesmo mistério, e são iguais na sua essência.³⁶¹ No caso de Griffiths existe maior cautela na justaposição das duas (“*He does not speak in terms of radical identity between the Advaita/Saccidānanda experience and the Trinitarian intuition.*”),³⁶² ou seja, ele não reduz as duas experiências ao mesmo, e ainda que Teasdale pense que esta hesitação se deve às limitações sentidas pelo próprio em termos de vivência mística pessoal,³⁶³ acrescenta que Griffiths apesar de não as declarar homónimas, deixa muitas vezes subentendida essa possibilidade.³⁶⁴ Mas o que é de facto relevante para o projeto de Griffiths, o da construção de uma teologia cristã de matriz indiana, é a adequação de *saccidānanda* como termo de substituição para comunicar a mensagem da Trindade, e neste ponto a sua resposta é afirmativa.³⁶⁵ Na sua apreciação crítica, Teasdale considera válida a adoção dos conceitos *advaita* e *saccidānanda* como “veículos” apropriados para expressar a intuição cristã a respeito da natureza trinitária de Deus, conservando em simultâneo a integridade original dos conceitos.³⁶⁶ A compatibilidade de *advaita* e *saccidānanda* com a Trindade é aceite, o que significa a possibilidade da articulação da teologia cristã com a linguagem e simbologia hindu através do caminho da experiência mística, e conseqüentemente a possibilidade legítima de um “*Vedānta Cristão*”.³⁶⁷

³⁶¹ *An Introduction to His Interspiritual Thought*, pp. 126-128.

³⁶² *Ibid.*, p. 128.

³⁶³ *Ibid.*, pp. 128-129.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 131.

³⁶⁵ *Ibid.*, pp. 129-130.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 133.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 181.

6. O papel do Feminino e a visão para a Igreja

Como tem vindo a ser demonstrado, o pensamento de Griffiths assenta na diferenciação de princípios metafísicos polares, representados pelas energias masculina e feminina (que encontra retratadas no mito do Éden, com as figuras Adão e Eva, assim como no mito da Criação originada pela interação de *purusha* e *prakriti*).³⁶⁸ Na mente humana, estes princípios manifestam-se através do pensamento racional, associado ao princípio masculino, e à compreensão intuitiva, correspondente ao feminino. Na sua busca pela visão integrativa, que para Griffiths é a chave para a realização espiritual e para o cumprimento do propósito humano, considera crucial a reconciliação dos aspetos masculino e feminino do ser. Contudo, no seu caso específico, a busca pelo “equilíbrio” entre as duas naturezas, é muito mais uma tarefa de recuperação do lado feminino, por ter nascido e crescido num meio em que esse lado era oprimido, e o oposto exacerbado. A procura pelo lado intuitivo é uma demanda que Griffiths leva a cabo desde os tempos de estudante em Oxford, apoiado no movimento romântico, mas é apenas nos últimos anos da sua vida que se reencontra plenamente com o Feminino. Como foi referido na exposição biográfica no início deste trabalho, Bede Griffiths sofreu um AVC em 1990, que não o incapacitou, para espanto dos médicos que mais tarde o observaram, mas que marcou uma profunda mudança no seu modo de estar, e que foi sentido pelo próprio como um episódio de intensa transformação espiritual:

I was meditating at six o'clock one morning, and something came and hit me in head. If felt like a sledge-hammer. Everything went blurred, like a television screen before it is focused. (...) Apparently, I was unconscious for a week. No, I was conscious, but I did not speak, and I have no memory of it at all. (...) At the end of the week I began to come around to normal consciousness, and there was a profound change... I had died to the ego... The ego-mind, and also... the discriminative mind that separates and divides, all seem to have gone. Everything was flowing into everything else, and I had a sense of unity behind it all. (...) A very important experience then happened. I felt rather restless and uncertain, and an urge came to me to “surrender to the mother”. I made this surrender and an overwhelming experience of love came over me. (...) I think what happened was a psychological breakthrough to the feminine. (...) When you let the feminine open and your unconscious lets her come up, then she is a loving mother, and in coming back she transforms you. Because God is Mother, we have to balance the masculine and the feminine in our nature.³⁶⁹

³⁶⁸ *The Marriage*, pp. 49-50.

³⁶⁹ Griffiths, *Essential Writings*, 2004, pp. 75-76.

Este episódio teve, portanto, três momentos. O primeiro é descrito como um período de “vazio”, ou um *shift* repentino que o desconecta da dimensão espacial e temporal, e que mais tarde Griffiths compara à «noite escura» descrita por São João da Cruz.³⁷⁰ O segundo momento, que ocorre quando recupera a consciência, descreve a experiência de não-dualidade, sentida pela cessação do sentimento de separação do “Eu”. Por último, há um último ato de cedência ao se render à “Mãe”, e a uma conseqüente experiência de amor pleno, que descreve como «*being overwhelmed by love!*».³⁷¹ A partir deste episódio, Griffiths afirma ter entrado numa nova fase, a ponto de considerar que “cresceu” mais nos dois anos seguintes ao episódio do que nos anteriores oitenta e quatro.³⁷²

As intuições que estiveram na base da construção da Teologia da Complementaridade, do *advaita* cristão, e da necessidade de recuperar o papel do Feminino na Igreja foram confirmadas em larga medida por esta experiência. A quase ausência do arquétipo feminino na religião cristã, dominada pela cultura patriarcal,³⁷³ foi uma das principais críticas de Griffiths ao Cristianismo («*In the Christian tradition there has been very little recognition of this feminine aspect of God.*»),³⁷⁴ e nesse sentido, encoraja os cristãos a olhar para o exemplo da tradição hindu na qual existe a dupla identificação da figura de Deus com a imagem de “pai” e de “mãe”, ou pelo menos na posse dos atributos “masculino” e “feminino”.³⁷⁵ Existe obviamente a figura de Nossa Senhora no culto cristão, mas ainda assim Griffiths nota que a única forma de conhecer o arquétipo feminino no panorama cristão é através de uma figura que se encontra em relação a Deus, e não um aspeto do próprio Deus.³⁷⁶ Ao longo da sua obra, Griffiths procura na imagética cristã símbolos capazes de representar o aspeto feminino do divino. Evoca a palavra hebraica *ruach*, ou *ruah*, que expressa o conceito de “alma” em termos femininos, que não sobrevive para lá dos séculos II-III d.C., mas que se manteve presente na Igreja Síria e é um termo usado para referir o Espírito Santo.³⁷⁷ Griffiths defende a designação da terceira Pessoa da Trindade como

³⁷⁰ *Beyond the Darkness*, p. 228.

³⁷¹ *Essential Writings*, p. 75.

³⁷² *A Life in Dialogue*, p. 192; *Beyond the Darkness*, p. 231.

³⁷³ *New Vision*, p. 294.

³⁷⁴ *The Marriage*, p. 52.

³⁷⁵ *Essential Writings*, p. 78.

³⁷⁶ *New Vision*, p. 295.

³⁷⁷ *The Marriage*, p. 52; *New Vision*, p. 294.

representante do aspeto feminino de Deus, enquanto que o *Logos*, ou o Filho, representa o aspeto masculino.³⁷⁸

Para Griffiths, esta falha no panorama cristão é apenas um dos exemplos que comprovam a necessidade urgente da Igreja procurar noutras tradições ensinamentos e Verdades que a complementem. Griffiths considera imperativo que a Igreja Católica atualize as suas relações e se torne aberta e recetiva a outras vozes, se quiser, de facto, concretizar a sua aspiração à universalidade, o que requer a assimilação da Verdade em todos os seus formatos.³⁷⁹ O ideal que visualiza para a Igreja, é que seja o «repositório da sabedoria espiritual da Humanidade»,³⁸⁰ mas para que tal aconteça é necessário entender a diferenciação entre a Igreja que é instituição histórica, e aquilo a que Griffiths chama de «Igreja Cósmica». No *Marriage of East and West*, no capítulo sobre o «Mito da Igreja», Griffiths evoca a imagem representativa da Igreja da “mulher idosa, criada antes de todas as coisas”, presente no *Pastor de Hermas*, e é através desta lente que Griffiths vê a Igreja como a emanção do Divino Feminino («*The Church in herself is the eternal Mother; she is the created aspect of the uncreated Spirit*»)³⁸¹ No entanto, Griffiths demonstra-se pouco sistemático na definição da «Igreja Cósmica», porque se num primeiro momento a remete ao aspeto feminino do Divino, continua a acrescentar novas definições sem esclarecer a relação entre elas: «*The Church is Man become conscious of his Destiny as a son of God*»;³⁸² «*The Church is the Pleroma, the fullness, the consummation of all things, the term of the whole evolutionary process*».³⁸³ Regressa-se à crítica que Raimon Panikkar aponta à sobreposição do aspeto evolucionista sobreposto à ideia de um princípio eterno, universal, perene.

De todo o modo, é evidente que a visão sobre a Igreja Católica por parte de Griffiths, transcende as limitações culturais e históricas. Para realizar o seu potencial universal, a Igreja deve abrir-se a outras tradições religiosas, ir para lá da proposta de *Nostra Aetate* – «A Igreja católica nada rejeita do que nessas religiões existe de verdadeiro e santo.», e assimilar estas verdades, sempre pela via contemplativa e intrapessoal, tornando-se assim um espaço de

³⁷⁸ *The Marriage*, p. 52.

³⁷⁹ *An Introduction to His Interspiritual Thought*, p. 171.

³⁸⁰ *Ibid.*

³⁸¹ *Ibid.*, p.193.

³⁸² *The Marriage*, p. 194.

³⁸³ *Ibid.*, p. 195.

convergência.³⁸⁴ Griffiths relembra que esta proposta não é inovadora, uma vez que a Igreja passou por este processo de assimilação com o sistema filosófico grego, nos primeiros séculos do Cristianismo,³⁸⁵ mas que é uma proposta com especial relevância, uma vez que se vive um momento de “crise”, de mudança iminente devido à globalização, e que o Concílio Vaticano II é um sinal disto mesmo.³⁸⁶ É, por isto, a altura propícia para a Igreja Católica desconstruir as limitações culturais autoimpostas («*When the dogmas of the Church instead of opening the heart and the mind to this mystery of love, become obstacles to the knowledge of the Truth, and people are prepared to imprison and torture and kill one another for the sake of these dogmas (...)*»),³⁸⁷ e explorar novas formas de expressão.³⁸⁸ Para Griffiths, é bastante evidente que sem estas mudanças o Cristianismo se manterá cativo da cultura ocidental, e não poderá evoluir enquanto religião, isto é, enquanto manifestação do Espírito.³⁸⁹

³⁸⁴ *An Introduction to His Interspiritual Thought*, pp. 173-175.

³⁸⁵ *The Marriage*, p. 198.

³⁸⁶ *Essential Writings*, p. 101.

³⁸⁷ *Return to the Centre*, p. 117.

³⁸⁸ *The Marriage*, p. 197.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 199.

Parte II

7. Representar o “Oriente” e Olhares sobre o religioso

Na segunda parte deste trabalho serão problematizadas algumas das questões que foram expostas sobre o pensamento de Bede Griffiths, nomeadamente os aspetos em torno da caracterização da cultura indiana, à qual Griffiths é estrangeiro, mas que, não obstante, comenta, representa e transforma. Por ser um padre e monge católico, inglês, instruído academicamente dentro do cânone ocidental, é incontornável que num trabalho expositivo sobre o seu pensamento se prossiga à análise e desconstrução da sua perceção sobre a cultura indiana, não só pela recente situação colonial (ele chega à Índia apenas oito anos após a independência), mas principalmente porque Griffiths emprega numerosos estereótipos orientalistas, como as ideias do Oriente feminino, selvagem, e místico, e perpetua a ideia de um Hinduísmo único, essencialmente bramânico e vedântico (ou pelo menos, fá-lo durante a maior parte da sua vida).

O primeiro tópico da Parte II do presente trabalho analisa a ideia do “Oriente Místico” e o papel determinante que esta representação teve na construção da ideia do “Hinduísmo” enquanto religião única, estruturalmente semelhante às religiões cristã, judaica, islâmica... Para conduzir esta análise, recorro principalmente à obra *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and ‘The Mystic East’*, de Richard King, que é especialmente relevante para a compreensão da origem de alguns pressupostos que se encontram no pensamento de Griffiths, nomeadamente o pensamento dicotómico Oriente-Occidente, a atribuição de determinados atributos à cultura “oriental”, e a ideia de que certas correntes filosóficas, nomeadamente a do *Advaita Vedānta*, constituem a essência do “espírito hindu”. De seguida, será exposta a ideia da “invenção” do Hinduísmo, isto é, como é que a ideia atual da sua unidade religiosa nasce em contexto colonial, produto do discurso colonial e das estratégias reformistas e independentistas indianas. No terceiro tópico, será problematizada a ideia das “*world religions*”, a própria categoria de “religião” enquanto produto da modernidade ocidental, e algumas abordagens possíveis para o estudo dos fenómenos religiosos, seguindo com a mesma obra de King, e ainda com a de Brent

Nongbri, *Before Religion: A History of a Modern Concept*. Por fim, o quarto tópico desvia-se da crítica de conceitos abrangentes, e analisará de forma mais detalhada a articulação entre as ideias cristãs e a filosofia *Advaita*, e os fenómenos de empréstimo e transformação efetuados, seguindo a pesquisa de Jonathan Gordon Smith, *Advaita, Christianity and the Third Space: Abhishiktananda and Bede Griffiths in India*.

7.1 “Oriente místico”

Na introdução à questão do que é a “mística”, Richard King fornece ao leitor questões ao invés de respostas: é a mística uma experiência direta com uma Realidade alegadamente Divina? Constitui um aspeto central ou marginal da religião? É o “ponto comum” de todas as tradições religiosas? Se as questões fossem direcionadas a Bede Griffiths, King receberia respostas afirmativas a todas as questões, contudo, aquilo que King propõe é que se pondere antes de escolher uma resposta definitiva. Como acontece a qualquer conceito que sobreviva durante vários séculos, as definições em torno da “mística” são construções culturais e linguísticas resultantes de contínuos e descontínuos discursivos, isto é, deve ser visto como um conceito poroso, cuja definição diz mais sobre o contexto cultural e histórico específico de quem o caracteriza.³⁹⁰ Uma vez que o olhar de King é fortemente influenciado pela lente da teoria pós-colonial, a sua perceção da “mística” é também uma questão de poder: durante muito tempo, e em especial nas tradições abraâmicas, a “mística” serviu como instrumento de legitimação de poder na medida que estabelece a autoridade daqueles que têm acesso direto a Deus.³⁹¹ Este fenómeno não está de todo extinto, mas o seu impacto na sociedade moderna sofreu um enfraquecimento substancial a partir do Iluminismo quando a esfera da religião deixa de dominar todas as restantes esferas de sentido (política, social, cultural...).

Não obstante as variações de significado, é possível estabelecer a origem etimológica. A palavra grega *mūstikos* deriva da raiz *mūo*, que significa “fechar”, e pensa-se que tenha surgido para referir a prática encontrada em alguns cultos greco-romanos, de fechar os olhos e permanecer em silêncio, num ato a que hoje qualificaríamos como meditativo.³⁹² A apropriação cristã emprega a palavra *mūstikos* em três contextos: hermenêutico, presente na inspiração

³⁹⁰ King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and "The Mystic East"*, 1999, pp. 8-9.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 10.

³⁹² *Ibid.*, pp. 14-15.

interpretativa das Escrituras; litúrgico, associado ao aspeto misterioso da Eucaristia; e contemplativo, usado na descrição do conhecimento experimental do divino.³⁹³ A aplicação do conceito foi mantida de forma relativamente regular ao longo da tradição cristã medieval, até ao século XVI, com a crítica de Martinho Lutero à mística hermenêutica, por defender a transparência dos textos bíblicos e descartar a necessidade de mediações na sua apreensão.³⁹⁴ A partir deste momento, constata-se um declínio no estatuto sagrado da “mística”, e ainda que o termo continue a ser utilizado em contexto de interpretação literária, em especial no âmbito da poesia, passa a ser usado para descrever uma acessão compreensiva indireta, metafórica, subjetiva, marcando uma direta oposição com o espírito científico emergente, ganhando por isso um sentido pejorativo.³⁹⁵

Até agora foi descrito o percurso do conceito circunscrito ao universo cristão e europeu, e isto deve-se ao facto dos pensadores europeus não terem considerado como objeto de estudo os fenómenos religiosos (e sendo a “mística” uma subcategoria do religioso) de outros panoramas culturais até ao século XIX. Evelyn Underhill (1875-1941), uma das figuras mais proeminentes na fase inicial do estudo do misticismo, fornece uma definição do fenómeno místico em termos particulares, remetendo-a à experiência teológica cristã: «*union between God and the soul*»; mas também formula uma definição mais abrangente: «*The mystic way is best understood as a process of sublimation, which carries the correspondences of the self with the Universe up to higher levels than those on which our normal consciousness works*».³⁹⁶ Esta segunda definição é interessante por possibilitar o reconhecimento de fenómenos semelhantes encontrados em textos de outras tradições, como por exemplo os *Upanishads*. William James (1842-1910) que se dedica ao estudo dos estados de alteração de consciência, e os meios da sua obtenção, nos quais inclui o fenómeno místico, não só de matriz cristã, mas também aqueles que ocorrem na tradição budista e hindu, inaugura o “misticismo” como fenómeno religioso transversal.³⁹⁷

Depois de passar pelo processo de secularização, o *mūstikos* ganha uma multiplicidade de significados. Um deles remete ao domínio psicológico, ou subjetivo, transformando-se numa «*personal matter of cultivating inner states of tranquillity and equanimity, which, rather than seeking to transform the world, serve to accommodate the individual to the status quo through*

³⁹³ *Orientalism and Religion*, p. 15.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 16.

³⁹⁵ *Ibid.*

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 7.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 22.

the alleviation of anxiety and stress.»³⁹⁸ Existe ainda outra acessão popular da “mística” fora da dimensão doméstica e experimental, quando usada para descrever um evento, objeto ou pessoa associada com o imaginário sobrenatural, mágico, ou do oculto, ou ainda ao fanatismo religioso.³⁹⁹ Na construção do “místico”, tal como com o “religioso”, enquanto fenómeno de irracionalidade, King observa uma linha de força presente em qualquer discurso hegemónico: a estratégia de afirmação através da desacreditação do Outro.⁴⁰⁰ King nota que a associação entre o “místico” e o “não-racional” não começa na modernidade, mas a polarização radical de racionalidade vs. misticismo, assim como a atribuição do segundo às culturas “orientais”, como estratégia de poder, já é um fenómeno próprio desta época histórica.⁴⁰¹ A sociedade ocidental do pós-Iluminismo constrói a sua identidade sob um sistema valorativo dicotómico, colocando-se em direta oposição com as sociedades não-ocidentais e ainda com as tradições não-aderentes ao espírito moderno, como é o caso das instituições religiosas. Este modelo dicotómico caracteriza a cultura do Ocidente como científica, secular, liberal (aspetos compreensíveis face à conjuntura histórica), mas vai mais longe ao criar uma autoimagem idealizada, identificando-se como masculina, racional e civilizada ao mesmo tempo que atribui ao Oriente a feminilidade, a irracionalidade, e a barbaridade, encarcerando-o ainda nas categorias da superstição, do conservadorismo e autoritarismo.⁴⁰² A construção dupla de identidade (a “nossa” e a do outro) está especialmente presente nas representações europeias sobre a Índia. Este modelo dicotómico encontra-se presente no pensamento de Bede Griffiths, e ainda que não seja empregue no sentido de dominar de forma estratégica a cultura indiana, uma vez que a sua proposta é no sentido da complementaridade (King faz este tipo de ressalva quando menciona o movimento Romântico como um exemplo de perceção positiva do “oriente místico”),⁴⁰³ o facto é que a perceção de Griffiths é sempre balizada pela diferenciação entre “nós e eles”, e ainda que a diferença seja um dado presente em qualquer encontro cultural, esta “diferença” para a qual Griffiths aponta é reproduzida e repetida a partir de um padrão colonial que reflete uma dinâmica de poder, e deve por isso ser desconstruída.

³⁹⁸ *Orientalism and Religion*, p. 21.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 14, p. 28.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁰² *Ibid.*

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 97.

No entanto, a imagem da “mística” como traço característico da cultura indiana não existe apenas enquanto projeção ocidental, mas é também mantida por algumas das vozes indianas mais proeminentes durante a luta pela independência, como elemento definidor do discurso identitário. Um exemplo da adoção do “misticismo” como aspeto elementar da identidade hindu, é o de Swami Vivekananda (1863-1902), pensador e líder espiritual, discípulo de Ramakrishna, que promoveu o modelo de espiritualidade mística como solução redentora do materialismo e niilismo ocidentais.⁴⁰⁴ Este tipo de processo de subversão das representações orientalistas esteve na base da construção do que hoje se entende por “Hinduísmo” enquanto unidade religiosa.

Neste tópico, por ter como tema uma representação orientalista, julgo ser relevante recuperar a conceção de Edward Said de *orientalismo*, e procurar perceber onde é que Griffiths se encontra no espectro do conceito. Por “orientalismo” entenda-se «o estilo de pensamento baseado numa diferença ontológica e epistemológica estabelecida entre o "Oriente" e (na maioria dos casos) o "Ocidente"», e por “orientalista” aquele que «ensine, escreva ou investigue sobre o Oriente —quer se trate de um antropólogo, um sociólogo, um historiador ou um filólogo (...) é um orientalista, e aquilo que ele ou ela fazem é orientalismo.».⁴⁰⁵ Griffiths corresponde ao perfil do orientalista, a sua obra consiste essencialmente na exploração nas tradições religiosas e culturais da Índia, e reproduz o discurso de diferença ontológica e epistemológica entre Oriente e Ocidente de forma clara e frequente, atribuindo características a cada uma destes “entidades” que correspondem aos estereótipos da literatura orientalista. No entanto, há que referir a diferenciação que o próprio Said faz entre os fenómenos de conhecimento, colaboração e estudo respeitoso da cultura de outros povos, daqueles que ocorrem em «campanha de autoafirmação, beligerância e guerra direta.».⁴⁰⁶ Considero, e em coadunação com os autores consultados, que Griffiths se localiza no primeiro grupo. Mas ainda que bem-intencionado, o discurso que produz sobre uma cultura estrangeira, em especial sobre uma cultura com um histórico colonial tão recente e ainda frágil, tem repercussões. Penso que no caso de Griffiths o perigo não é o da deturpação das tradições sobre as quais se pronuncia, porque a honestidade com que assume o seu ponto de partida e o seu objetivo—relacionando-o sempre com o Cristianismo — faz com que o que quer que diga seja sempre contextualizado neste quadro: afirmações que provêm de um ponto de vista cristão. O que eventualmente pode acontecer com determinados tópicos, é o

⁴⁰⁴ *Orientalism and Religion*, p. 93.

⁴⁰⁵ Said, *Orientalismo*, 2004, pp. 2-3.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. XV.

risco de passar uma imagem menos fiel sobre as tradições hindus a um público cristão, se este não tiver acesso a fontes originais. O que de algum modo ameniza este risco, que poderia ser lido como um cristão a ocupar o lugar de fala de um hindu, é que Griffiths se coloca na esfera do Diálogo inter-religioso. O que isto quer dizer é que as suas propostas são abertas, discutíveis, e isto é perceptível pelo seu percurso evolutivo, autocrítico e à recetividade que demonstra na reformulação e *re-reflexão*.

7.2. A invenção do Hinduísmo

A palavra «*hindoo*» é uma variação persa do sânscrito «*sindhu*», referente à população que vivia na região do rio Indo. O termo é usado, pelo menos, desde os séculos XV e XVI, enquanto marcador geográfico, ou como diferenciador entre nativos e estrangeiros, mas nunca como indicador religioso.⁴⁰⁷ Já o termo «Hinduísmo» pensa-se ter sido utilizado pela primeira vez em 1816, pelo reformista indiano Ram Mohan Roy, entrando no vocabulário inglês a partir de 1829.⁴⁰⁸ King considera terem existido dois grandes contributos do Ocidente colonial na construção do que viria a ser o Hinduísmo, a religião atribuída à grande parte do povo indiano: o primeiro foi a identificação de um determinado cânone de textos sânscritos como o resíduo do conhecimento essencial da religiosidade indiana; o segundo foi a aplicação do paradigma religioso judaico-cristão no processo de compreensão da multiplicidade de sistemas filosóficos e ritualistas no panorama indiano.⁴⁰⁹ O paradigma judaico-cristão é de culto monoteísta, é historicamente orientado, e inclui aspetos elementares como a existência de um livro(s) sagrado e uma organização eclesiástica hierárquica e autoritária, entre outros.⁴¹⁰ Ainda hoje, apesar de existir a noção geral da multiplicidade de cultos e filosofias que se encontram dentro do termo *umbrella* “Hinduísmo”, a identificação imediata da religião com os *Vedas*, com a linha cronológica dos *avatars*, com o sistema *varna* no qual os brâmanes ocupam a posição de autoridade religiosa, e até mesmo a popularidade do culto *vaisnava* (que se apresenta como monoteísta), é consequência da construção do Hinduísmo através do modelo judaico-cristão.

⁴⁰⁷ *Orientalismo*, pp. 98-99.

⁴⁰⁸ Pennington, *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*, 2005, p. 60.

⁴⁰⁹ *Orientalism and Religion*, p. 101.

⁴¹⁰ *Ibid.*, pp. 104-105.

Mais importante do que este tipo de exercício comparativo e reconstrutivo do Outro por parte do Ocidente na invenção do “Hinduísmo” foi a agencialidade subversiva da elite indiana na recuperação do lugar de fala. Brian Pennington, na sua obra sobre o processo de formação do “Hinduísmo”, refere que entre 1789 e 1832 a percepção britânica a respeito das tradições indianas sofreu uma mudança, fruto de um esforço de autorrepresentação motivado pela vontade de afirmação enquanto nação unida.⁴¹¹ A forma de desafiar o poder colonial foi através da aceitação e subversão das ideias orientalistas, e possível através do esforço de aprendizagem e domínio da “língua” do colono, enfrentando-o no seu próprio “jogo”. Foi já mencionado o exemplo de Vivekananda na adoção do “místico”, transformando aquilo que era uma ideia pejorativa associada à superstição e à irracionalidade, numa das bandeiras de orgulho hindu, elevando-a à via de salvação dos males da cultura ocidental. Existe ainda o exemplo de Gandhi, que assume diversas atitudes e atividades consideradas femininas (aludindo à ideia do “Oriente feminino”), como a não-violência (pela aparente passividade), e o uso da roda de fiar, tornando-as em símbolos de resistência e de orgulho nacional.⁴¹² Nesta linha, King explica também a processo do favoritismo do *Vedānta*, e em especial o *Advaita Vedānta*, como o sistema filosófico representativo do “Hinduísmo”, um fenómeno de especial relevância para este trabalho uma vez que Griffiths, durante grande parte da sua vida, subscreve esta preferência.

Um dos aspetos comuns no movimento do Idealismo alemão e no Romantismo foi o interesse por textos orientais como os *Vedas* e os *Upanishads*, influenciando orientalistas como Max Müller a considerar estes textos «*the authentic embodiment of Hindu religiosity*».⁴¹³ A compatibilidade da filosofia de Śankara com o Idealismo, em voga na Europa, foi a razão para a consideração do *Advaita Vedānta* como o ponto culminante não só do *Vedānta*, mas de toda a tradição escrita indiana.⁴¹⁴ Este fenómeno de mútua validação explica apenas a atenção dada ao *Advaita* por uma elite europeia, e fica ainda por esclarecer a popularidade de Śankara na Índia, uma vez que na sua contemporaneidade, no século X, o filósofo não recebeu o protagonismo de que goza na modernidade.⁴¹⁵ King sugere que a causa esteja relacionada com a Revolução Francesa, e os consequentes conflitos travados entre a frente napoleónica e as forças britânicas. Temendo a instabilidade do Império, e traumatizados pela vaga jacobina, as autoridades

⁴¹¹ *Was Hinduism Invented?*, p. 3.

⁴¹² *Orientalism and Religion*, p. 134.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 128.

⁴¹⁴ *Ibid.*

⁴¹⁵ *Ibid.*

coloniais decidem prevenir possíveis influências, e um dos exemplos mais concretos disto foi a fundação da Universidade de Fort William, na Bengala, com o intuito de estabelecer «*sound and correct principles of religion and government*». ⁴¹⁶ Neste contexto, a escolha de uma filosofia “local”, ascética, conservadora, e de algum modo “distanciada do mundo”, é de uma lógica estratégica autoexplicativa. Apesar de este ser um dos exemplos mais declarados da manipulação colonial, King admite que a propagação do *Vedānta* não se reduz de forma simplista a um evento isolado, mas sim à coleção dos vários modos de inculcar e impor que constituem o padrão de relações entre colono e nativo. ⁴¹⁷ Outra força influente foram os missionários cristãos, em especial os jesuítas, que desde cedo manifestaram interesse nos *Vedas* e no *Vedānta*. ⁴¹⁸ Mais uma vez, constata-se o acolhimento de propostas ocidentais pela parte dos reformistas indianos e a sua inclusão na construção de uma imagem nacional coesa. Ram Mohan Roy, Dayananda Saraswati, Vivekananda, Sarvepalli Radhakrishna são alguns dos nomes que aceitaram a centralidade do *Vedānta* no pensamento hindu-indiano, e iniciaram um trabalho de releitura e adaptação à causa independentista. ⁴¹⁹ A escolha do *Vedānta* foi conveniente à visão destes pensadores uma vez que é também símbolo da unidade na diversidade, do inclusivismo e de uma postura de tolerância que pretendia contrastar com a judaico-cristã. ⁴²⁰

Perante a exposição da origem de um “Hinduísmo” mestiço, filho da produção orientalista e da manufatura reformista indiana, que reflete mais o pensamento essencialista das elites do que a realidade do tecido social, que é o campo onde “a religião acontece”, de que forma podemos continuar a empregar o conceito “Hinduísmo”? King apresenta dois tipos de resposta. Por um lado, o termo é útil no sentido em que se tornou inseparável do coletivo que é o conjunto de culturas conviventes no espaço Índia, por outro, a invenção tornou-se em realidade concreta, uma vez que tanto na Índia como fora, a palavra passou a ser utilizada como expressão identitária de milhões de indianos, e até de não indianos que aderiram a formatos religiosos de origem indiana. ⁴²¹ King admite a sua utilização se for de forma não-essencialista, entendida enquanto conceito «politético-prototípico», por ser radicalmente heterogéneo, e alusivo a um conjunto de motivos e conceitos frequentes (como adoração a deidades como Shiva, Krishna...,

⁴¹⁶ *Orientalism and Religion*, pp. 130-131.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 131.

⁴¹⁸ *Ibid.*

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 134.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 136.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 110.

o culto no templo e o *pūja*, as ideias de *karma*, *samsara*, *dharma*...), como sugerido por Gabriella Eichinger Ferro-Luzzi,⁴²² Pennington diferencia entre «*hard essentialism*» e «*soft essentialism*» no tratamento do Hinduísmo: o primeiro é um gerador de conceitos fechados, estanques, “ahistóricos” e generalistas; o segundo é uma descrição sumária de determinados aspetos fundamentais, aberta à reformulação, atualização e crítica. A escrita académica a respeito da(s) realidade(s) hindu(s) deve manter-se circunscrita à segunda e procurar desconstruir a primeira.

A posição que Griffiths toma em relação à “ideia” do Hinduísmo único varia consoante a sua experiência e o contacto com a realidade indiana. Naturalmente que enquanto vivia em Inglaterra, a relação com a cultura indiana era limitada às leituras (traduzidas) a que tinha acesso, e a visão que detinha era altamente romantizada por influência da ideia do “Oriente místico”, como se pode constatar nas primeiras páginas do *Marriage of East and West*: « (...) *I had come to India to find this contemplative dimension of human existence (...)*».⁴²³ No *Golden String*, escrito quando ainda estava em Pluscarden, Griffiths refere Śankara como o grande doutor da tradição *Vedānta*.⁴²⁴ Supondo que nesta altura Griffiths não teria tido nem os meios, nem o tempo, para concluir a superioridade do *Advaita* face aos outros sistemas filosóficos do *Vedānta* a partir de uma leitura comparativa das obras dentro da tradição, e uma vez que também não teve qualquer contacto com algum *advaitin*, ou com qualquer hindu, a alta consideração em que tem Śankara parece ser claramente fruto do discurso sobre o “Hinduísmo” acima exposto.

Ao longo da sua obra, Griffiths demonstra alargar e aprofundar o seu conhecimento sobre a cultura espiritual indiana, ao mencionar e comentar diversas tradições. No entanto, apesar de reconhecer a multiplicidade religiosa, Griffiths não questiona a adequação da ideia de unidade religiosa que a categoria “Hinduísmo” insinua, o que resulta na crítica à ausência de coerência e coesão entre diversas tradições. Um exemplo disto é quando Griffiths (ao comentar as tradições do *Vedānta*, do *Shaivismo* de Kashmira, do *Tantra*, de *Nimbarka* e *Caitanya*) diz que o

⁴²² *Orientalism and Religion*, p. 110.

⁴²³ *The Marriage*, p. 6.

⁴²⁴ *Golden String*, p. 168.

“problema da filosofia Hindu” é nunca ter chegado a acordo sobre a relação entre o Divino e a Criação.⁴²⁵

Outro ponto que evidencia a adesão de Griffiths à ideia do “Hinduísmo” construído nos séculos XVIII e XIX, foi a promoção (ainda que não intencionada) da cultura bramânica, que inclui não só a promoção do cânone literário que inclui os *Vedas* e *Upanishads*, como a adoção do sânscrito, dos rituais e simbologia. Contudo, Griffiths demonstra interesse noutros sistemas alternativos ao *Vedanta*, e nos últimos anos de vida dedica especial atenção à tradição *Tantra*. Wayne Teasdale explica, a partir da correspondência trocada com Griffiths, que o seu objetivo era aferir a possibilidade de um *Tantra* Cristão, à semelhança do que fez com o *Advaita Vedānta*.⁴²⁶ Para explicar a sua visão de modo muito resumido, Griffiths considerava o *Tantra Yoga* uma tradição de culto ao Divino Feminino, voltada para a dimensão material, isto é, para o corpo e os sentidos, na procura pela realização espiritual através da unificação consciente dos corpos (físico, mental, espiritual), e por isso uma via de alcance da não-dualidade.⁴²⁷ Para Griffiths, o *Tantra Yoga* representa o extremo oposto do *Vedānta* no panorama espiritual hindu, e julga necessária a sua complementação (assim como com o Cristianismo, que Griffiths entendia ter uma longa tradição de estigma em relação ao corpo e à sexualidade).⁴²⁸ Esta breve menção das ideias de Griffiths sobre o *Tantra* tem como objetivo demonstrar a existência de um visão “extra-vedântica”, isto é, demonstrar que a exploração das tradições religiosas indianas não se limitaram ao cânone e à imagética prescrita na promoção de um Hinduísmo-fórmula.

7.3. Religião: categoria ocidental?

Brent Nongbri, na obra *Before Religion: A History of a Modern Concept*, procura desmitificar a ideia de que a «religião» é um conceito com realidade universal concreta, existente ao longo da história de toda a Humanidade. Só há cerca de quarenta anos é que esta noção sobre a natureza do religioso começou a ser contestada em meio académico, impulsionada pela constatação da ausência de termos equivalentes a “religião” noutras culturas, assim como pela descoberta que

⁴²⁵ *New Vision*, pp. 157.

⁴²⁶ *An Introduction to His Interspiritual Thought*, p. 151.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 153.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 152.

tradições religiosas atualmente tão reconhecidas, como o Hinduísmo e o Budismo, não recebem o seu nome de “batismo” até muito recentemente.⁴²⁹ Até mesmo o nome das religiões familiares ao Ocidente cristão, como o Judaísmo e o Islamismo, eram originalmente a designação de um conjunto de comportamentos específicos de um dado grupo, que longe de estar isolado da esfera social, política, económica, é-lhe completamente dependente.⁴³⁰ Nongbri argumenta que a «religião» como hoje a entendemos, isto é, enquanto esfera de sentido do domínio privado, separável das outras áreas da vida em sociedade, a par da noção de «*world religions*» é um produto do Modernismo Ocidental. Na obra *The Meaning and End of Religion* (1963) de Wilfred Cantwell Smith, o autor explica o processo de reificação pelo qual o conceito “religião” passou, ganhando uma realidade autónoma, “ahistórica”, tornando-se num aspeto transversal à experiência humana.⁴³¹ Talal Asad concorda com o nascimento moderno do conceito, mas explica-o através do processo de secularização.⁴³² Mas antes de passar para os eventos históricos que determinaram a conceptualização atual sobre o que é o religioso, importa compreender a origem da palavra *religio* e a sua aplicação pré-moderna.

A palavra de origem latina é encontrada nos textos antigos para expressar uma atitude escrupulosa e de reserva, em contexto completamente dissociado do universo do culto.⁴³³ Só mais tarde, com Cícero, surge o uso de *religio* como o conjunto de regras de conduta e proibições estabelecidas pelos deuses.⁴³⁴ Cícero fornece a etimologia do termo remetendo-o ao original *relegere*, “reler”, que denota a intenção de continuar as tradições dos antepassados.⁴³⁵ No entanto, não será correto entender este *religio* romano como o conjunto de regras exclusivamente referentes à dimensão sagrada, ou pelo menos, ao que hoje entendemos como o “sagrado” em oposição ao “profano”, uma vez que esta separação não existe neste contexto histórico, como podemos ver pelo exemplo do templo romano, um espaço considerado sagrado, o espaço do culto, mas em simultâneo um espaço onde decorriam uma série de atividades administrativas, comerciais e culturais.⁴³⁶ É entre o século III e IV que se inicia a apropriação cristã da palavra e uma consecutiva transformação do seu significado, a partir da rejeição da

⁴²⁹ Nongbri, *Before Religion: A History of a Modern Concept*, 2013, p. 2

⁴³⁰ Ibid.

⁴³¹ Ibid. p. 3.

⁴³² Ibid., p. 4

⁴³³ Ibid., pp. 26-27.

⁴³⁴ Ibid., p. 28.

⁴³⁵ *Orientalism and Religion*, p. 35.

⁴³⁶ *Before Religion*, p. 5.

etimologia de Cícero pela parte de Lactânio, traçando uma nova origem da palavra ao original *religare*, religar ou re-unir.⁴³⁷ A leitura de Lactânio diferenciava a verdadeira ligação, a verdadeira *religio*, dos cristãos, da que era praticada pelos falsos cultos pagãos.⁴³⁸ Esta reconfiguração do sentido da palavra estabelece um princípio de superioridade do Cristianismo em relação aos outros cultos existentes que perdurará ao longo de toda a Idade Média, recorrendo à alterização e desvalorização dos outros grupos (que passam a ser referidos como uma massa mais ou menos homogênea de “pagãos”), e estabelece-se também o referencial monoteísta no reconhecimento da legitimidade religiosa.⁴³⁹

Retomando a questão do surgimento do conceito «religião» como antagônico àquilo que se entende como «secular», importa referir ainda, antes de passar à viragem para a época moderna, que os dois vocábulos existiam no período medieval. No entanto, pertenciam ambos ao universo eclesiástico como marcadores de diferentes tipos de clero, o termo *religiosus* referia os membros de ordens monásticas, enquanto que o *saecularis* indicava aquilo que até hoje é conhecido como clero secular, sob a jurisdição diocesana.⁴⁴⁰ O aparente divórcio entre o *religioso* e o *secular* é na verdade um caso de sobrevivência simbiótica. Os conceitos ganham existência e significado através de uma dinâmica de tensão antagônica que surge na alvorada da época moderna. Nongbri localiza o início deste capítulo histórico entre a segunda metade do século XV e a primeira do século XVI, momento de viragem devido à Reforma Protestante, à invenção e divulgação da imprensa, e ao expansionismo europeu.⁴⁴¹ Uma figura importante no processo de acantonamento da esfera religiosa para o domínio privado foi John Locke, que procurou uma medida de resposta ao clima de conflito e instabilidade sentida na Europa, cuja causa estava enraizada na crise religiosa. Ainda que as dissidências dentro do Cristianismo não fossem propriamente uma novidade, é na Reforma Protestante que uma frente de oposição reúne apoio e forças resistentes ao poder papal.⁴⁴² Na busca pela estabilidade do recém formado estado-nação, Locke estabelece a separação entre o poder do Estado e a influência das instituições religiosas, através da elaboração da religião como assunto do domínio privado, apartado da esfera política, possibilitando assim a convivência social entre grupos de diferentes

⁴³⁷ *Orientalism and Religion*, p. 36.

⁴³⁸ *Ibid.*; *Before Religion*, p. 29.

⁴³⁹ *Orientalism and Religion*, p. 37.

⁴⁴⁰ *Before Religion*, p. 5.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 97.

filiações religiosas.⁴⁴³ E neste acordo, nem o Estado deveria interferir na liberdade religiosa, nem as instituições religiosas deveriam atentar contra a harmonia social, económica e política do Estado.⁴⁴⁴ Assim nasce a diferenciação entre os assuntos de *religião*, relativos às questões da salvação da alma, e tudo o resto, tudo o que diz respeito ao mundo, os assuntos seculares.

Nongbri argumenta que a recente rutura na Cristandade, a par da descoberta da diversidade e diferença dos costumes dos povos do “Novo Mundo”, levou a que os europeus compreendessem estes povos à luz do sectarismo europeu, ou nas palavras de Peter Harrison, a descoberta do Outro é feita através da «*projection of the Christian disunity onto the world*».⁴⁴⁵ Esta projeção comportava uma gramática de tensão, competição e contradição,⁴⁴⁶ que de resto ditou as relações entre o Cristianismo e as tradições não-cristãs. É neste quadro histórico que surge também a ideia de «*world religions*», a noção de que existe um pequeno número de unidades religiosas principais, passíveis de serem representáveis no mapa-mundo. Richard King alerta para o facto de que o processo de seleção do “grupo” das principais religiões é feito a partir de critérios cristãos, porque a própria categoria de «religião» é cristã, ocidental e moderna, o que resulta na validação de tradições que apresentem características semelhantes às do modelo judaico-cristão, como a existência de textos sagrados, um esquema social hierárquico, etc... É neste ponto que King questiona qual o *locus* religioso: encontra-se no cânone literário, ou nas crenças e práticas das pessoas? Porque esta segunda inclui formatos não-literários como a performance, a dança, a música e a tradição oral... marginalizados e ofuscados pela ênfase que o Cristianismo coloca na Revelação escrita, o que resulta numa representação pobre da diversidade no campo religioso.⁴⁴⁷ A visão essencialista que descreve as «*world religions*» como tradições monolíticas e universais, extrapoladas das realidades locais, transforma-as em conceitos abstratos e desconexos do contexto histórico, lembrando de novo o problema da reificação apontado por Cantwell Smith.⁴⁴⁸

Assim sendo, de que forma se pode abordar o estudo da história e dos fenómenos religiosos? Robert Bellah sugere que o académico que se debruce sobre o estudo da religião se

⁴⁴³ *Before Religion*, p. 101.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 102.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 86.

⁴⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁴⁷ *Orientalism and Religion*, p.62, 66.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 69

afaste da metodologia reducionista das ciências-sociais que procura justificar de forma exclusiva o fenómeno religioso no enquadramento sociocultural e político em que ocorre, reduzindo-o a estas condicionantes.⁴⁴⁹ Bellah acredita que esta visão sobre o religioso contribui para aquilo que chama «*museumification (...) where religious become little more than a series of quaint artefacts, like 'butterflies pinned to a wall'*»⁴⁵⁰ A sua abordagem, a que apelida de «realismo simbólico», não descarta a perspetiva crítica e contextual das ciências-sociais, mas entende a religião como categoria *sui generis*.⁴⁵¹ Richard King pensa que este tipo de abordagem, a que chama «agnosticismo metodológico», deve ser encorajada porque fomenta as relações dialógicas,⁴⁵² aceita o princípio da diversidade e do pluralismo,⁴⁵³ ao mesmo tempo que resiste à imposição das categorias eurocêntricas.⁴⁵⁴ King defende a apropriação da postura que é comum na área dos estudos culturais: «*We do not ask if Russian or Spanish culture is true or false*»; do mesmo modo, o estudo das religiões não se deve cingir ao escrutínio das verdades religiosas.⁴⁵⁵

A discussão de King sobre a questão do textualismo na determinação do *locus* religioso remete para um ponto ambíguo na exploração de Griffiths sobre a cultura religiosa hindu. Se por um lado Griffiths demonstra ter a noção da grande importância das manifestações não-textuais, como a dança, a iconografia, a oralidade,⁴⁵⁶ por outro, é também verdade que a maior parte das suas fontes primárias são textuais, e em traduções para o inglês.⁴⁵⁷ Além disto, o contacto que manteve com representantes das tradições hindus foi muito limitado, e Griffiths chega a expressar a dificuldade no diálogo com hindus por sentir da outra parte pouca disponibilidade e abertura para a discussão.⁴⁵⁸

Ao nível da abordagem do estudo sobre as religiões, é difícil julgar a obra de Griffiths a partir das metodologias que King propõe, uma vez que a escrita de Griffiths não corresponde ao rigor e sistematismo académico. Mas o espírito que atenta ao diálogo e ao pluralismo, que King

⁴⁴⁹ *Orientalism and Religion*, p. 48.

⁴⁵⁰ *Ibid.*

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 49.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 56.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 56.

⁴⁵⁶ Ver 1.1. Símbolo e Pensamento Intuitivo.

⁴⁵⁷ *A Christian Vedanta?*, p. 22.

⁴⁵⁸ *Ibid.*

refere quando descreve o «agnosticismo metodológico», está bastante presente ao longo da obra de Griffiths. Este será um tópico central na discussão da Parte III deste trabalho.

7.4. (Des)encontros: *Advaita* e Cristianismo

Este capítulo é dedicado ao terceiro espaço criado no encontro entre *Advaita* e o Cristianismo na teologia e imaginário de Bede Griffiths. O espírito deste encontro é o de aprendizagem, enriquecimento e crescimento espiritual. No livro *Advaita, Christianity and the Third Space: Abhishiktananda and Bede Griffiths in India*, o autor Jonathan Gordon Smith, foca a atenção nos encontros concretos da vida partilhada, longe das esferas académicas ou no estudo especulativo da compatibilidade das ideias: «*meetings that take place within a situation of religious observance, and in the lives of people of faith.*».⁴⁵⁹ A maior dificuldade neste tipo de encontros é compreender o outro nos seus termos, e refrear a tendência de aplicar os pressupostos e categorias pessoais, que levam invariavelmente à construção do outro à nossa imagem.⁴⁶⁰

No subcapítulo anterior foram abordadas as influências que levaram a que Griffiths herdasse a ideia de que o sistema *Advaita Vedānta* de Śāṅkara constitui o representante do mais puro espírito hindu, e por isso, se lançasse na empresa de o conciliar e aproximar ao Cristianismo, fundamentado na crença de que, sendo as duas tradições revelações genuínas, apontariam para a mesma Realidade Última. A questão é que existem aspetos basilares de ambas as tradições que entram em contradição direta. Griffiths enunciou algumas destas divergências, mas exponho aqui as que foram detetadas por Gordon Smith:

- 1) A relação entre o Divino/Realidade Última/ Deus e a Criação: No sistema *Advaita* o mundo é descrito como *maya*, ilusório, ao passo que no Cristianismo a Criação é o palco da realização do propósito humano, e um elemento fundamental na teologia da História cristã;⁴⁶¹

⁴⁵⁹ Smith, *Advaita, Christianity and the Third Space: Abhishiktananda and Bede Griffiths in India*, 2020, p. 1.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 2.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 53

- 2) A equiparação da doutrina da Trindade com o conceito *saccidānanda*, e a sua tradução para «ser-consciência-graça»: as traduções do sânscrito para o inglês são aproximações que não expressam por inteiro o significado original sensível ao contexto; além disto, mesmo ignorando a eficiência da tradução, o conceito de “*bliss*”/graça no contexto cristão remete para uma experiência de amor, que não se encontra nas descrições do *Advaita*.⁴⁶²
- 3) A conceção do Divino: Griffiths estabelece uma correspondência entre *nirguna Brahman* (*Brahman* sem atributos) e Deus-Pai, e *saguna Brahman* (*Brahman* com atributos) e Cristo-Filho. O problema é que no *Advaita* é explícita a inferioridade de *saguna Brahman* em relação a *nirguna Brahman*, o que implicaria, a ser mantido o paralelismo, a admissão de uma visão de Cristo inferior à de Deus, o que não corresponde à doutrina trinitária cristã;⁴⁶³
- 4) A importância da História na crença cristã: relacionado com o primeiro ponto, no *Advaita* existe uma rejeição da realidade material, e por isso não existe possibilidade de validar a teologia da Encarnação, ou de a expressar em termos *advaiticos*.⁴⁶⁴

Gordon Smith introduz a Teoria do Terceiro Espaço de Homi Bhabha, utilizada no encontro de culturas no contexto pós-colonial, da qual importam quatro conceitos que expressam as técnicas de empréstimo, interpretação, afirmação, etc... e as formas de percepção do outro, que invariavelmente ocorrem no cruzamento entre duas tradições, culturais ou religiosas. São eles o *hibridismo*, a *mimica*, a *enunciação*, e a *ansiedade*. Estes “movimentos” têm lugar naquilo a que se chama de “Terceiro Espaço”, o produto do encontro entre duas partes.⁴⁶⁵ O termo *hibridismo* é o produto que resulta do “casamento” entre duas formas (culturais, religiosas), partilhando o ADN de ambas, mas distinto das duas; envolve a negociação e reflexão sobre a diferença, ao contrário do que acontece no sincretismo (que tem conotações negativas no campo religioso por colocar em causa a integridade do formato original).⁴⁶⁶ A *mimica* é o fenómeno de apropriação de um aspeto da cultura/religião estrangeira, e, em contexto colonial ou pós-colonial, cumpre a estratégia de alcançar aceitação e validação do colono, ou surge como meio de subversão e

⁴⁶² *Advaita, Christianity and the Third Space*, p. 54.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 54.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 56.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 125.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 129.

obtenção de poder.⁴⁶⁷ A *enunciação* é o conjunto de afirmações sobre a cultura do outro, as expressões da diferença, que pela marcação do contraste informam também sobre a identidade própria.⁴⁶⁸ Por fim, a *ansiedade* é a atitude de incerteza em relação ao sucesso do processo de colonização e da manutenção da diferença construída entre colono e nativo.⁴⁶⁹

Ao empregar estes conceitos como instrumentos de análise, Gordon Smith faz a ressalva de que provêm da disciplina do estudo das culturas, e da perspectiva crítica pós-colonial, e por isso a sua aplicabilidade ao caso de Bede Griffiths tem de ser necessariamente adaptada, não só porque se entra no domínio teológico e da experiência inter-religiosa, como é também um caso em que a problemática da desigualdade nas dinâmicas de poder não se coloca.⁴⁷⁰ O autor reconhece que o *background* ocidental e cristão de Griffiths influencia sobremaneira a interpretação que faz sobre o *advaita* e as possibilidades de articulação com o Cristianismo, contudo não se verifica em momento algum a instrumentalização do seu estatuto para fins estratégicos de promoção da sua cultura ou religião, nem de evangelização.⁴⁷¹ Sobre este ponto, após a leitura e reflexão sobre a vida e obra de Griffiths, a minha conclusão é coincidente com a de Gordon Smith. Retornando aos conceitos de Bhabha, Gordon Smith explica de que forma ganham significado no estudo da construção do *Vedānta* Cristão de Griffiths. O *hibridismo* reflete o surgimento de novos *insights*, fruto da reflexão e da averiguação da compatibilidade e complementaridade de ideias, que resulta em modificações ou novas formulações.⁴⁷² A *mimica* no caso de Griffiths deve ser diferenciada da que é utilizada no estudo de Bhabha, uma vez que não cumpre os propósitos estratégicos já descritos (qualquer apropriação é feita através de um processo de respeitosa assimilação e homenagem), e Gordon Smith diz mesmo que este conceito pode parecer inapropriado neste caso. Por isso, autor utiliza a *mimica* para identificar apenas situações em que existem “empréstimos” linguísticos.⁴⁷³ A *enunciação* ocorre recorrentemente na obra de Griffiths, e está presente em todo o discurso expositivo e crítico sobre tradições não-cristãs. Está presente nas tentativas de relativizar ou definir a diferença entre o Cristianismo e outras tradições religiosas, na afirmação da identidade da própria tradição e na percepção da

⁴⁶⁷ *Advaita, Christianity and the Third Space*, pp. 133-134.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 138.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 139.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 125.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 5.

⁴⁷² *Ibid.*, pp. 130-131.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 135-136.

identidade do outro.⁴⁷⁴ A *ansiedade* também passa por uma reformulação considerável na adaptação ao caso de Griffiths: está associada à aproximação do *Advaita* ao Cristianismo, enquanto sistemas que são o mesmo (uma explicação/experiência que informa sobre propósito espiritual humano e da relação com o divino) mas diferentes (no conteúdo e no formato).⁴⁷⁵ Na verdade, este parâmetro diz mais respeito à experiência de Abhishiktananda do que propriamente à de Griffiths. O contacto de Abhishiktananda com a tradição *advaitica*, é significativamente mais imersivo, mas esta aproximação não é acompanhada pela certeza de que existe uma compatibilidade entre as duas tradições, o que origina períodos de confusão, frustração, e sofrimento, sentimentos que transparecem na sua obra e que são visíveis em afirmações como «*if Christianity cannot assimilate Advaitic experience, it loses its claim to being a 'universal way of salvation'*» que denota claramente a vontade de reconhecer ambas as tradições como verdadeiras, mas o receio de se revelarem, afinal, diferentes.⁴⁷⁶ A postura de Griffiths denota menos preocupação, não só porque está mais orientada para a incorporação daquilo que possa enriquecer o Cristianismo (inquietando-se pouco com os aspetos específicos e intraduzíveis da tradição *Advaita*), como por ser aberto ao contributo de outras tradições e não exclusivamente o *Advaita*, ao contrário de Abhishiktananda.⁴⁷⁷

A identificação destes conceitos que surgem no Terceiro Espaço podem revelar quer os processos de aprendizagem inter-religiosa, como as situações de má-interpretação ou de representação orientalista. Apresento os exemplos destes fenómenos que considere mais relevantes na compreensão da construção do Terceiro Espaço. Sobre a questão do tema da Criação, que é um dos pontos divergentes entre as duas tradições, Griffiths faz um comentário revelador à seguinte descrição de Śankara sobre a realidade material: «*an appearance of being, without origin, inexpressible in terms of being as of not being*»; Griffiths descreve esta definição como uma «*admirable expression*», e este tipo de reconhecimento (da incapacidade de compreender o ato da criação) pode significar que está a entrar no campo do *hibridismo*, ou que é uma situação de aprendizagem inter-religiosa.⁴⁷⁸ Ainda sobre a Criação, Griffiths interpreta o conceito *maya* como um sinónimo do conceito “pecado” («*The state of ignorance and sin is*

⁴⁷⁴ *Advaita, Christianity and the Third Space*, p. 138.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 139.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, pp. 158-159.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 159.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, pp. 171-172.

maya.»), e justifica esta ideia ao dizer que o pecado, tal como *maya*, existe quando não há a realização ou manifestação completa do Divino.⁴⁷⁹ Gordon Smith diz que tanto a noção de pecado como a ideia da “manifestação parcial” são completamente estranhas ao contexto original da tradição *Advaita*, e por isso esta associação poderá ser ou uma forma híbrida, ou uma má interpretação orientalista pela importação de um conceito ocidental.⁴⁸⁰

Segue-se a aproximação entre os conceitos “Deus” e “*Brahman*”. Quando Griffiths diz que a experiência de Deus no Cristianismo se define através do mistério de amor, e a de *Brahman* no *Advaita* consiste numa experiência de transformação de consciência, está claramente a marcar uma *enunciação*.⁴⁸¹ O problema é que esta aproximação parte do pressuposto que os conceitos ocupam a mesma posição nas respetivas tradições, quando na verdade pertencem a gramáticas completamente distintas, isto é, são conceitos inseridos numa rede conceptual e imagética específica, e ganham o seu significado quando inseridas nesta composição. Existem várias ocasiões em que Griffiths emprega os termos Deus e *Brahman* indiferenciadamente quando fala sobre as tradições hindus, mas o mesmo não é feito quando refere a cristã, isto é, quando discursa sobre a tradição que melhor conhece, parece não fazer sentido empregar o conceito estrangeiro.⁴⁸²

O último exemplo é sobre a articulação entre *saccidānanda* e a Trindade, o ponto central do *Vedānta* Cristão. *Saccidānanda* é um conceito trabalhado e interpretado por vários *advaitins*, e traduzido de diversos modos, mas o facto é que, apesar da sua importância da tradição *Advaita*, nunca foi mencionado por Śankara.⁴⁸³ É no entanto utilizado por Aurobindo, uma grande influência de Griffiths, que o utiliza para descrever a experiência da Realidade Última, de *Brahman*.⁴⁸⁴ A comparação entre *saccidānanda* e a Trindade surge no movimento reformista *Brāhma Samāj* (fundado por Ram Mohan Roy), que elaborou várias interpretações cristãs em relação ao Hinduísmo, e surge ainda na proposta de Bramabandhav Upadhyay, um dos membros importantes do movimento *sannyāsa* cristão.⁴⁸⁵ O principal problema da ideia da equipolência entre o mistério da Trindade e a experiência *saccidānanda*, na atribuição de *sat*, *cit*, e *ananda* a

⁴⁷⁹ *Advaita, Christianity and the Third Space*, p. 173.

⁴⁸⁰ *Ibid.*

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 183.

⁴⁸² *Ibid.* pp. 183-185.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 187.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 189.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 190.

Pai, Filho e Espírito Santo, é a da ausência de consubstancialidade no *saccidānanda* da tradição *Advaita*.⁴⁸⁶ Na doutrina cristã, as Pessoas da Trindade encontram-se plenamente umas nas outras, o Pai contém o Filho e o Espírito, o Filho contém o Espírito e o Pai, etc... E não há nada na tradição *Advaita* que expresse uma ideia semelhante, isto é, que *sat* contém *cit* e *ananda*, e por aí em diante.⁴⁸⁷ Além disto, a correlação entre *ananda* e o Espírito Santo revela-se desafiadora, e ao longo da sua obra Griffiths tenta traçar outros paralelismos, relacionando-o com outros conceitos como *sakti*, *atman*, *prana*... Isto denota uma clara confusão e falta de fluência gramatical.⁴⁸⁸ Se na sua versão mais polida Griffiths consegue fornecer uma leitura coesa do mistério da Trindade à luz do conceito *saccidānanda*? Concordo com Teasdale na resposta afirmativa, mas é importante notar que se está perante um *hibridismo*, porque se distancia do formato cristão, não é obviamente uma formulação *advaitica*, mas sim um intermédio entre os dois.⁴⁸⁹ A importância do *hibridismo* em contexto inter-religioso é que constitui um passo concreto de aprendizagem sobre o outro e sobre o próprio. Parte da negociação do que é essencial ou acessório, do que pode ser expresso por novos vocábulos ou, pelo contrário, o que está dependente da rede gramatical ou da construção de um imaginário.⁴⁹⁰ O Terceiro Espaço, no caso de Griffiths, é um espaço de incentivo à reflexão, partindo de novas perspetivas, e de averiguação de significados, sendo por isso uma incubadora de Diálogo inter-religioso e criatividade espiritual.

⁴⁸⁶ *Advaita, Christianity and the Third Space*, p. 191.

⁴⁸⁷ *Ibid.*

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 192.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 193.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p.

Parte III

8. Diálogos Inter-religiosos: Griffiths e outras vozes

8.1. Intra-diálogo, Inter-diálogo

São vários os motivos que justificam o estudo de Bede Griffiths em paralelo com o de Raimon Panikkar (1918-2010). Os seus caminhos cruzaram-se na Índia, e desde aí mantiveram uma relação de amizade, apesar das rotas distintas que a vida de cada um tomou: Panikkar seguiu uma carreira académica de projeção internacional, e Griffiths continuou a sua vocação monacal em *Shantivanam* até ao fim dos seus dias. Ambos padres católicos, demonstraram-se profundamente envolvidos nas possibilidades e desafios do diálogo inter-religioso, com particular atenção dada ao caso hindu-católico. A obra de Panikkar, por estar inserida em contexto académico, é bastante mais sintética e objetiva comparativamente com a de Griffiths, e uma vez que abordam os mesmos temas, o pensamento do primeiro é um ponto de partida interessante para analisar e comparar as ideias do segundo. Neste capítulo, dedicado ao Diálogo, fará sentido seguir as ideias principais do livro *The Intra-religious Dialogue*, de Panikkar, que traz um conjunto de noções teóricas e práticas essenciais sobre o encontro entre tradições religiosas.

No primeiro capítulo, Panikkar começa por enumerar os cinco modelos metafóricos que ilustram as possibilidades relacionais entre tradições religiosas.⁴⁹¹ O primeiro modelo, chamado “Geográfico”, recebe este nome porque imagina as tradições religiosas como caminhos distintos e separados, mas que partilham a mesma meta. Este modelo destaca a ideia de um fim comum que transcende as especificidades das tradições, mas ao mesmo tempo deixa subentendido que só se alcança esse fim se o indivíduo “encarrilar” por uma via particular.⁴⁹² O segundo modelo, o “Físico”, invoca a figura do arco-íris, traçando uma analogia entre a luz branca que se decompõe

⁴⁹¹ Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*, 1999, pp. 12-22.

⁴⁹² *Ibid* p. 13.

no espectro de cores, e a “luz” do divino que se manifesta na humanidade nas mais variadas formas. Indo mais além na interpretação analógica deste modelo, explica que ainda que a cor verde seja diferente da cor amarela, é impossível distinguir um ponto de separação concreto – transpõe-se este princípio para as diferentes religiões.⁴⁹³ O modelo seguinte é chamado modelo “Topológico” ou “Geométrico”, e é caracterizado pela percepção das tradições religiosas enquanto “formas” sujeitas a transformações. Uma interpretação literal deste modelo entende as religiões como formas geométricas que resultam de mutações de uma forma original, o que quer também dizer que cada religião é uma dimensão alternativa da outra: “*Religions do not stand side by side, but they are actually intertwined*”.⁴⁹⁴ Estas transformações não têm de ser meramente doutrinárias, mas são, necessariamente, históricas e culturais.⁴⁹⁵ O modelo seguinte é o “Antropológico”, uma vez que recorre à multiplicidade linguística como paralelo da diversidade religiosa. Tal como a linguagem, a religião é uma expressão de significados que se torna completa quando atinge uma autonomia interna na expressão concreta de ideias e sentimentos⁴⁹⁶. Além disto, também a religião é aberta ao desenvolvimento, a acolher novos conceitos, e receptiva a influências de “idiomas” estrangeiros.⁴⁹⁷ A analogia linguística levanta uma problemática de extrema importância no diálogo inter-religioso, que é o da tradução. Panikkar aponta para a necessidade imergirmos na língua do outro se o compromisso para chegar ao diálogo genuíno for sério. O significado religioso não se esgota na língua inglesa, na espanhola, no sânscrito ou qualquer outra. A linguagem possibilita, mas também constrange, porque dá conta de um número limitado de conceitos, e porque conduz e condiciona o modo de pensar e sentir. Em suma, a tradução revela-se insuficiente. Por fim, o último modelo é aquele que é vivido pelos místicos, o modelo do “Silêncio”.⁴⁹⁸ Não se trata de um silêncio de indiferença, de desinteresse, mas um silêncio que pretende ir além da linguagem, além do que é cultural e condicionado. Panikkar parece considerar este modelo como semi-modelo, ou seja, não tanto um *modus operandi*, mas mais como um pilar sobre o qual os outros modelos devem assentar.⁴⁹⁹

⁴⁹³ *The Intrareligious Dialogue*, p. 16.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁹⁵ *Ibid.*

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁹⁷ *Ibid.*

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁹⁹ *Ibid.*

Outro contributo importante do autor para o aperfeiçoamento do encontro entre religiões, é a problematização do próprio conceito de “Diálogo”. Panikkar distingue «Diálogo Dialético» de «Diálogo Dialógico», numa tentativa de superar os problemas de inadequação do paradigma relacional “sujeito-objeto”. Panikkar, tal como Griffiths, opõem-se ao modelo dual cartesiano que entende o homem como ser individual, preferindo uma conceção humana pessoal, ou seja, enquanto ser relacional.⁵⁰⁰ É neste sentido que introduz a ideia do «Diálogo Dialógico», que não substitui o «Diálogo Dialético», mas complementa-o. O «Diálogo Dialético» é regido pelo princípio da não-contradição racional, e parte do princípio que ambos os participantes aceitam esta “regra”. Este diálogo discute essencialmente objetos, mas como a Realidade não é totalmente “objetificável”, acaba por se revelar insuficiente.⁵⁰¹ Já o «Diálogo Dialógico» debruça-se sobre os próprios sujeitos do diálogo;⁵⁰² os participantes partilham uma confiança mútua porque se reconhecem enquanto fontes de “*auto-entendimento*”.⁵⁰³ Dito isto, Panikkar lembra que esta abordagem não se reduz a um simples exercício de relativismo e perspetivismo, mas aponta para o facto de que a realidade não se esgota numa perspetiva única, uma vez que não existem testemunhos (nem religiões) universais.⁵⁰⁴ Quando Panikkar fala de “ecumenismo ecuménico” refere esta forma de estar e de dialogar que é fundamental para escapar à “espada” do individualismo que leva ao solipsismo, e à “parede” do generalismo que se transforma em alienação. Esta “escapatória” é possível através da tomada de consciência de uma relatividade constitutiva que deve estar presente no Encontro com o Próximo.⁵⁰⁵

O Diálogo é a única forma de impedir que a Fé se dilua no materialismo histórico e cultural da Crença. Ao distinguir Fé e Crença, Panikkar diz que a primeira precisa de assentar na segunda, e que a segunda precisa de conter a primeira.⁵⁰⁶ Sem que haja justaposição, existe uma relação fundamental de dependência. A Fé é a parte da religião que o sujeito vê manifesta em si, enquanto que a Crença é a expressão “concreta dessa fé”.⁵⁰⁷ Esta distinção é importante quando Panikkar diz que os participantes do Diálogo não devem (ou não conseguem) adotar aquilo a que se chama de “*epoché fenomenológico*”, isto é, a suspensão metodológica das crenças e juízos

⁵⁰⁰ *The Intrareligious Dialogue*, p. 24.

⁵⁰¹ *Ibid.*

⁵⁰² *Ibid.*, pp. 29-30.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 44.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 55.

⁵⁰⁷ Panikkar, *O Diálogo Indispensável- Paz Entre as Religiões*, 2007, p. 84.

personais, com vista a contornar qualquer impulso tendencioso. Panikkar justifica a impraticabilidade e a inadequação da *epoché* dentro do campo inter-religioso de vários modos, mas os argumentos que considero mais fortes são: as convicções religiosas permeiam de modo integral o pensamento do sujeito porque são de natureza cosmológica;⁵⁰⁸ é filosoficamente impossível fazer experiências temporárias "com" convicções – a experiência da crença exige a entrega total do sujeito, ou nas palavras do autor: “*You do not experiment with ultimate convictions. You experience them*”;⁵⁰⁹ o Diálogo inter-religioso tem como *subject matter* precisamente as crenças e convicções dos participantes.⁵¹⁰ Com isto conclui-se que o funcionamento do Diálogo exige a participação integral da pessoa, o que naturalmente inclui as crenças, ainda que estas subscrevam a uma tradição religiosa “fechada” – porque, não devemos esquecer, o Diálogo envolve necessariamente confronto mútuo.⁵¹¹ Mas também é igualmente necessário que não se confunda Fé com Crença, para que a Fé possa servir como pilar comum a todos os participantes.

Panikkar resume em nove pontos as principais características do Diálogo. Primeiro, o Diálogo é uma *necessidade* quer a nível pessoal, ao nível das tradições religiosas (porque se se fecharem, não subsistem), e ainda a nível histórico (no sentido em que a compreensão e aceitação da diferença podem evitar conflitos).⁵¹² Em segundo, o Diálogo deve ser constitutivamente *aberto* e acessível a todos, mesmo àqueles que não são religiosos.⁵¹³ O Diálogo deve ser, também, *interior*, ou seja, Panikkar considera que para existir “inter-diálogo” é necessário que este se baseie num “intra-diálogo”,⁵¹⁴ porque só existe verdadeira partilha quando “um ou outro dos participantes se sente implicado, ameaçado, alentado, estimulado, provocado, profundamente abalado”.⁵¹⁵ Outra característica do Diálogo é ser *linguístico*: envolve aquele que fala, um outro que escuta, a mensagem e o médium; nas palavras de Panikkar: “sujeito, objeto, conteúdo e instrumento; ou melhor: homem, consciência, ideia e matéria.”⁵¹⁶ Além disto, o ser linguístico pressupõe que o Diálogo seja bilingue, pelos motivos que já foram

⁵⁰⁸ *Intrareligious Dialogue*, p. 78.

⁵⁰⁹ *Ibid.* p. 80.

⁵¹⁰ *Ibid.*, 81.

⁵¹¹ *Ibid.* p. 77.

⁵¹² *O Diálogo Indispensável*, pp. 41-45.

⁵¹³ *Ibid.* p. 52.

⁵¹⁴ *Ibid.* p. 55.

⁵¹⁵ *Ibid.* p. 57.

⁵¹⁶ *Ibid.* pp. 61-62.

acima discutidos.⁵¹⁷ A quinta característica é a natureza *política* do diálogo. Não podemos pensar que a religião é um campo de neutralidade política, porque, como vimos anteriormente, a vivência religiosa é integral e a teologia é cosmológica.⁵¹⁸ O Diálogo, Panikkar faz questão de sublinhar, é *religioso*, porque surge de um problema evidente de diversidade e diferença religiosa que requer a comunicação e colaboração entre partes para o resolver.⁵¹⁹ Com isto não se pretende reduzir as tradições religiosas a uma fórmula comum, mas o Diálogo leva a que os crentes revejam e reflitam sobre a identidade (superficial e profunda) da sua própria religião. A oitava característica do Diálogo é a sua *integralidade*, porque “desempenha um papel cósmico”,⁵²⁰ porque deve ser tanto teórico quanto prático, coletivo como pessoal.⁵²¹ Por fim, o Diálogo é *permanente* por ser um processo sem “fim”, e por não pretende dar respostas definitivas.⁵²²

8.2. Teologia Comparada

Nesta breve introdução à Teologia Comparada, serão expostas as ideias sumárias de Francis Clooney e Catherine Cornille. Clooney é professor e padre jesuíta especializado no Diálogo cristão com as tradições hindus, e escreveu uma obra introdutória à disciplina intitulada *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders* (2010). Cornille é também professora universitária, na área de Teologia Comparada e Diálogo inter-religioso, e também contribuiu para a construção da disciplina com o volume *Meaning and Method in Comparative Theology* (2019), e editou ainda o *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-religious Dialogue* (2013).

Clooney e Griffiths têm muito em comum como se constata pelo caminho espiritual de cada um e o envolvimento com a tradição hindu. Traçar uma relação de proximidade entre os dois é relevante, uma vez que Clooney expressa várias ideias semelhantes às de Griffiths, mas fá-lo dentro dos parâmetros académicos. Se Griffiths é alvo de críticas devido à falta de

⁵¹⁷ *O Diálogo Indispensável*, p. 65.

⁵¹⁸ *Ibid.* p. 73.

⁵¹⁹ *Ibid.* p. 89.

⁵²⁰ *Ibid.* p. 98.

⁵²¹ *Ibid.* p. 97.

⁵²² *Ibid.* pp. 101-102.

sistematização, lê-lo a par de autores com Clooney é uma ajuda para melhor compreender pontos frágeis, e a fortalecer o seu argumento.

O encontro inter-religioso ganha novas proporções na contemporaneidade devido ao aumento na afluência migratória, que intensificou o cenário de convivência de diversos grupos religiosos no mesmo espaço,⁵²³ e esta mudança altera invariavelmente o panorama cultural e a consciência da identidade coletiva.⁵²⁴ Quando a diversidade se torna uma realidade, o Diálogo e a aprendizagem inter-religiosa passam ser uma necessidade.⁵²⁵ Numa sociedade religiosamente diversificada, o Diálogo representa o limbo entre o exclusivismo discriminatório e as generalizações relativistas.⁵²⁶ Clooney afirma que a tradição e a diversidade estão longe de ser opostos, uma vez que é a tradição que alimenta a diversidade, e por isso considera a Teologia Comparada a abordagem que concilia as duas, tradição e diversidade, com respeito pela integridade das tradições, adotando ao mesmo tempo uma postura de abertura.⁵²⁷ Para melhor entender o que é a Teologia Comparada, o autor propõe primeiro definir os termos compostos, «comparativo» (em contexto religioso) e «teologia». A religião comparada é o estudo do formato religioso de dois ou mais contextos ou tradições.⁵²⁸ A teologia é «fé em busca de entendimento», um exercício de investigação dentro dos parâmetros de um sistema religioso, isto é, com vista a um compromisso com a comunidade, os textos, práticas e crenças da respetiva tradição sobre a qual se reflete.⁵²⁹ Numa definição, a Teologia Comparada são “atos de fé em busca de entendimento”, sediados num sistema religioso base que entram em interação com outra/s tradição/s, com o intuito de aprofundar a compreensão da religião de origem ao mesmo tempo que se ganha novo conhecimento sobre a tradição estrangeira.⁵³⁰ O autor considera que a prática de Teologia Comparada requer simultaneamente capacidade racional e intuitiva, uma vez que exige fé («*faith is necessary*»),⁵³¹ mas não deve ser conduzida por *pathos*, é essencialmente uma prática contemplativa na qual se vê «*the other in light of our own, and our own in light of the*

⁵²³ Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*, 2010, p. 4.

⁵²⁴ Ibid., p. 5.

⁵²⁵ Ibid.

⁵²⁶ Ibid., p. 7.

⁵²⁷ Ibid., p. 8.

⁵²⁸ Ibid., p. 9.

⁵²⁹ Ibid.

⁵³⁰ Ibid., p. 10.

⁵³¹ Ibid., p. 12.

other». ⁵³² Observamos de forma sistemática no pensamento de Griffiths o mesmo esquema epistemológico que tem por base o uso da razão e intuição, e o mesmo destaque dado à contemplação no processo de interação entre a própria e as outras tradições religiosas.

O teólogo comparatista deve estar, segundo Clooney, inserido no meio académico ou pelo menos em proximidade com os métodos científicos, uma vez que esta é a forma de assegurar a seriedade do estudo e uma representação fidedigna da tradição estudada («*Shoddy or superficial scholarship about religions produces bad theology*»). ⁵³³ Outra condição de comportamento é a transparência a nível de afiliação religiosa, ⁵³⁴ aliás o Diálogo deve ser feito entre teólogos representantes das respetivas religiões. Clooney diferencia a Teologia Comparada do Diálogo inter-religioso ao dizer que a Teologia vai mais além na aprendizagem sobre a tradição do outro: «*The comparative theologian must do more than listen to others explain their faith; she must be willing to study their traditions deeply alongside her own, taking both to heart*». ⁵³⁵ Cornille descreve o papel do teólogo comparatista de forma semelhante à de Clooney. Este deve estar envolvido no estudo da tradição religiosa a nível cultural, linguístico, histórico, prático... sem perder de vista (não obstante a imersão nas questões “materiais”) que o objetivo do teólogo é a compreensão de uma Realidade Última para a qual o fenómeno religioso remete: «*the comparative theologian seeks to deepen and advance theological truth*». ⁵³⁶

Numa breve exposição sobre a história da disciplina, Clooney explica as suas origens cristãs e confessionais. O termo surge em 1700 na publicação *Comparative Theology; or The True and Solid Grounds of Pure and Peaceable Theology: A Subject Very Necessary, Tho’Hitherto Almost Wholly Neglected*, de James Garden (1645-1726), obra que se focava no intra-diálogo cristão. ⁵³⁷ Mesmo assim, Clooney identifica nesta obra o espírito essencial da Teologia Comparada, o da busca de «*common ground*», e do reconhecimento das possibilidades espirituais e intelectuais que surgem a partir da observação da diferença. ⁵³⁸ No século XIX Max Müller desenvolve o estudo comparado das religiões, e ainda que não se tenha identificado como

⁵³² *Comparative Theology*, pp. 10-11.

⁵³³ *Ibid.*, p. 12.

⁵³⁴ *Ibid.*

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁵³⁶ Cornille, *Meaning and Method in Comparative Theology*, 2020, p. 10.

⁵³⁷ *Comparative Theology*, p. 31.

⁵³⁸ *Ibid.*

teólogo comparatista, Clooney considera-o um dos pais da disciplina.⁵³⁹ Clooney menciona ainda o aparecimento de obras generalistas a respeito das “grandes religiões do mundo” (*Ten Great Religions: An Essay in Comparative Theology* (1871) e *Ten Great Religions Part II: A Comparison of All Religions* (1884) de James F. Clarke), que são um exemplo, entre outros, de como o estudo de outras tradições teve originalmente o intuito de legitimar a hegemonia do Cristianismo face a outras tradições.⁵⁴⁰ Este percurso histórico relembra-nos da tendência natural de procurar a confirmação da nossa própria fé no reflexo do outro, contudo, Clooney não considera que o elemento da fé deva ser erradicado, ou melhor, não considera a fé um elemento erradicável no estudo teológico, uma vez que a própria definição de «teologia» pressupõe a sua presença:

*Faith can drive the study of religion, and the study of religion can over and again purify a faith that rushes to comfortable conclusions. “Faith seeking understanding” remains a viable base from which to learn of religions other than our own, and this is key to comparative theology as I understand it. (...) The historical and comparative limitations of “theological” still matter, because a theological perspective motivates study and helps us to enter upon learning religions other than our own, by analogy with how we have learned our own.*⁵⁴¹

Sobre a história mais recente da Teologia Comparada no âmbito hindu-cristão, Clooney destaca as publicações do jesuíta Pierre Johanns, entre 1922-34, *To Christ through the Vedānta*, que apresentam o cruzamento do pensamento de filósofos vedânticos como Śankara, Madhva e Ramanuja com o de Tomás de Aquino.⁵⁴² São também destacados na historiografia da disciplina Panikkar, Griffiths e Abhishiktananda, e embora os dois últimos não sejam académicos, demonstram a seriedade e respeito pelo particularismo das tradições não-cristãs na procura de pontos de encontro com o Cristianismo, e demonstram abertura à natureza transformativa do estudo inter-religioso.⁵⁴³

Cornille encontra duas abordagens possíveis dentro da Teologia Comparada. A primeira, a confessional, parte de uma posição de pertença a uma tradição religiosa particular, empregando

⁵³⁹ *Comparative Theology*, pp. 32-33.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁴² *Ibid.*, pp. 37-38.

⁵⁴³ *Ibid.*

os critérios epistemológicos deste sistema, é a partir dessa base que entra em contacto com uma outra.⁵⁴⁴ Na abordagem confessional a identidade religiosa do teólogo é um aspeto constitutivo da pesquisa, tornando-se assim evidentes os critérios e metodologia analítica aplicados (que remetem ao sistema religioso do teólogo), e o propósito do exercício de comparação.⁵⁴⁵ Há que ressaltar que o emprego deste referencial não significa um posicionamento de superioridade em relação à tradição estrangeira, porque o objetivo do exercício de Teologia Comparada é a reflexão sobre a própria matriz religiosa, com a esperança de a enriquecer com o contributo da tradição com quem se relaciona.⁵⁴⁶ Em suma, podemos caracterizar a Teologia Comparada na vertente confessional pela 1) existência e declaração de uma pertença religiosa, 2) aplicação da metodologia e do sistema referencial da tradição de origem, e pelo 3) objetivo de enriquecer o próprio sistema religioso, atentando ao campo de interesses da tradição particular, através da interação com outra/s tradição religiosa/s.

A segunda abordagem, chamada «meta-confessional» é caracterizada pela não-filiação a um sistema religioso tradicional por parte do teólogo, e por isto é também conhecida como «teologia inter-religiosa» ou «teologia transreligiosa».⁵⁴⁷ Este tipo de Teologia Comparada é um dos produtos da influência de Wilfred Cantwell Smith, que conceptualizou a ideia de uma “experiência de fé” transversal a toda a Humanidade.⁵⁴⁸ A abordagem meta-confessional é menos limitada que a confessional, uma vez que não possui uma bagagem de pré-conceitos sobre o que é verdadeiro, e neste sentido a conceção de Verdade é voltada para o universal, e não para o particular.⁵⁴⁹ Podemos também entender o campo meta-confessional como uma categoria inclusiva onde cabem os casos de múltipla pertença religiosa, fluidez espiritual, ou o fenómeno apelidado por John Thatamanil de identificação “*spiritual but not religious*”,⁵⁵⁰ em suma, todos os casos de não-subscrição consciente a uma instituição ou tradição religiosa.⁵⁵¹ Esta abordagem é orientada para compreensão de uma verdade universal, ao passo que a confessional é, em última análise, em torno de uma verdade pessoal.⁵⁵² Entre as duas, existem três tipos de erros a

⁵⁴⁴ *Meaning and Method*, p. 10, 22

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 28.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁵² *Ibid.*, pp. 10-11.

ser evitados, e são eles o essencialismo (que uniformiza aspetos distintos), a generalização (que ignora a diversidade interna), o exagero (que atribui uma importância estratégica a certos elementos) e a projeção (que impõe a visão/categorias de uma tradição sobre a outra de forma desregrada).⁵⁵³

O caso de Griffiths insere-se na abordagem confessional, ainda que ao longo dos anos se observe uma tendência crescente para a hibridez, o pluralismo e a trans-religiosidade. Cornille refere o exemplo de Panikkar, em quem se verifica esta mesma tendência, e descreve a sua obra de forma que considero poder ser também aplicável ao caso de Griffiths: «*While his early work is clearly confessional, engaging Hinduism from a normative Christian position, his later work becomes less incarnational or Christocentric and focuses more on a conception of reality beyond or encompassing the particularities of all religions.(...) While using Christian symbols and texts, he thus knowingly interprets them in ways that transcend traditional Christian meaning. Though never rejecting his Christian identity (...)*». ⁵⁵⁴

Cornille estabelece um conjunto de cinco de atitudes básicas que possibilitam o verdadeiro Diálogo Inter-religioso ao confessional: Humildade epistemológica, ou o reconhecimento de não se possuir o monopólio da Verdade, e a noção das próprias limitações; Hospitalidade, ou aceitação do “outro” como fonte de conhecimento; Compromisso para com a própria pertença religiosa; Empatia, que se resume na crença de que a outra tradição enriquecerá a minha; e por fim, a Interconexão, ou o consenso entre religiões em relação às questões fundamentais em torno da Realidade Última, e é este último ponto comum que confere sentido ao Diálogo inter-religioso.⁵⁵⁵

⁵⁵³ *Meaning and Method*, pp. 84-85.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁵⁵⁵ Cornille, “Conditions for Inter-religious Dialogue”, *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, 2013, p. 21.

8.3. Horizonte Pluralista

A ampliação da pertinência do Diálogo inter-religioso nos moldes até agora descritos é relativamente recente, e deve ser vista tendo em conta o contexto pós-colonial, acontecimentos como o Vaticano II, a crescente onda de migrações, e os avanços tecnológicos que encurtam distâncias físicas, linhas de tempo e diferenças culturais. Contudo, há que lembrar que não num passado muito distante o paradigma de pensamento religioso no Ocidente assentava na visão exclusivista. O fenómeno da queda do exclusivismo está relacionado com uma alteração profunda no modo como se passou a conceber a “Verdade”. A partir do século XVIII, com o Iluminismo europeu, começa o processo de “desabsolutização” da Verdade, desencadeado pela perspectiva historicista (a realidade enquanto expressão da circunstância histórica), construtivista (os significados são projeções de experiências passadas), e pela noção do relativismo sociológico e do subjetivismo (que entende as mundividências individuais como condicionadas por fatores como género, classe, herança conceptual-linguística, etc.).⁵⁵⁶ A ideia de “Verdade” que era tida como estática, absoluta e objetiva, passa para as esferas do relacional, dinâmico, histórico, subjetivo e interpretativo.⁵⁵⁷

Uma vez que a questão da “Verdade” é central no universo religioso, se não mesmo a questão central, a modernidade levanta um problema às tradições religiosas: como lidar com a relativização da Verdade? Como conviver com uma multiplicidade de “verdades” subjetivas sem que estas percam o seu sentido? A previsão feita em 1962 por Wilfred Cantwell, «*the religious life of mankind from now on, if it is to be lived at all, will be lived in a context of religious pluralism*», aproxima-se da realidade contemporânea na qual cada vez mais se constata, pelo menos no Ocidente, a dissipação do que foi a hegemonia religiosa cristã.⁵⁵⁸ Neste subcapítulo será discutida a visão pluralista como instrumento-chave para lidar com a diferença no âmbito inter-religioso, seguindo a obra de Kenneth Rose, *Pluralism: The Future of Religion* (2013).

⁵⁵⁶ Swidler, “The History of Inter-Religious Dialogue”, *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, 2013, pp. 11-13.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁵⁸ Catalan, “Living in a Pluralistic Reality The Indian- Asian Experience”, *Pathways for Interreligious Dialogue in the Twenty-First Century*, 2016, pp. 245-246.

Na década de setenta, John Hick afirma a necessidade de uma revolução no campo da teologia e filosofia religiosa na mesma proporção que a copérnica teve na astronomia: da mesma forma que se “descentralizou” a Terra em relação ao universo, Hick considerou imperativa a descentralização do Cristianismo no universo religioso.⁵⁵⁹ O pensamento de Hick pode ser compreendido por duas noções base. A primeira é que a identificação religiosa é uma consequência do meio em que o indivíduo está originalmente inserido. A segunda tem que ver com a influência kantiana na importação das ideias do Númeno (ao qual corresponde a Realidade de Deus), e do Fenómeno (a representação ou aparência dessa Realidade).⁵⁶⁰ Para Hick, as expressões religiosas são representações da Realidade Numenal,⁵⁶¹ que podem ser validadas a partir da sua capacidade de “atualização representativa”.⁵⁶²

A proposta de um pluralismo apofático de Kenneth Rose é uma continuação das ideias de Hick, em aliança com o legado das tradições místicas.⁵⁶³ A visão das religiões como expressões da Realidade Última vai ao encontro da Teoria Simbólica de Griffiths, que desencadeia na ideia de trans-religiosidade. O pluralismo, ao contrário do inclusivismo e do exclusivismo, abraça a lei da mudança constante, da evolução, acredita nas vantagens da interação e partilha com o diferente.⁵⁶⁴ Dentro das disciplinas teológicas, em meio acadêmico, a posição dominante mantém-se no inclusivismo, e existe um certo estigma em relação ao pluralismo, mal entendido como uma forma de exclusivismo disfarçado (é visto como a promoção de uma visão essencialista aplicável transversalmente a todas as religiões, ofuscando as especificidades de cada tradição).⁵⁶⁵ Para Rose, estas críticas anti-pluralistas são leituras simplistas porque reduzem o pluralismo a uma premissa de natureza exclusivista «*all religions teach x and nothing else*», e ainda a «*all religions are true*», sendo que este “*true*” denota uma categoria que pertence à conceptualização inclusivista.⁵⁶⁶

O que a posição pluralista defende é a impossibilidade de uma visão particular expressar uma fórmula definitiva ou universal, tendo em conta as limitações linguísticas/culturais já tantas

⁵⁵⁹ Rose, *Pluralism: The Future of Religion*, 2013, p. 27.

⁵⁶⁰ Ibid., p. 29.

⁵⁶¹ Ibid.

⁵⁶² Ibid., p. 30.

⁵⁶³ Ibid.

⁵⁶⁴ Ibid., p. 2.

⁵⁶⁵ Ibid., p. 25.

⁵⁶⁶ Ibid.

vezes mencionadas.⁵⁶⁷ Rose que, como Griffiths, remete a origem das expressões religiosas na experiência mística/contemplativa, entende que o pluralismo, ou a multiplicidade de tradições e formatos religiosos é uma evidência histórica que reflete o condicionamento linguístico na experiência da revelação espiritual ou divina.⁵⁶⁸ Feita a defesa do pluralismo, Rose passa para a exposição das limitações do inclusivismo:

1. As abordagens religiosas particulares estão subjacentes a sistemas doutrinários finitos, a fórmulas verbais, à conjuntura histórica, etc., e não podem ser consideradas finais e normativas para toda a humanidade;
2. A limitação temporal e não-universalidade requer a invenção de explicações *ad hoc* e *ex post facto*, chamadas epiciclos teológicos, de modo a acomodar as realidades concretas de outros contextos;
3. Estas adaptações “epicíclicas” não são suficientemente fortes para persuadir os participantes de outros sistemas religiosos, e acabam por se revelar implausíveis.⁵⁶⁹

Apesar do impasse inclusivista em que se encontra a maior parte dos acadêmicos e teólogos da Teologia Comparada, Rose considera que muitos inclusivistas se aproximam cada vez mais da posição pluralista. Um desses casos é o de Francis Clooney («*Clooney subscribes to a kind of reverse inclusivism that he calls “including theology” in which he seeks to supplement his Christian faith with what he learns in other traditions.* »).⁵⁷⁰ Outra figura do panorama dialógico hindu-cristão mencionado por Rose é Wayne Teasdale, especialmente relevante no nosso caso de estudo porque Teasdale foi “discípulo” de Griffiths. Rose considera o movimento da “interespiritualidade” (termo cunhado por Teasdale que procura dar nome aos fenômenos de dupla pertença ou prática religiosa) um exemplo de inclusivismo a caminho de pluralismo.⁵⁷¹ Uma vez que Teasdale se refere principalmente ao “cristianismo *sannyāsa*”, desde Roberto de Nobili até Bede Griffiths, pode-se considerar que este movimento e a obra individual de cada membro é considerado por Rose como um processo evolutivo de *pluralização*.⁵⁷²

⁵⁶⁷ *Pluralism*, p. 25.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, pp. 45-46.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 53.

⁵⁷² *Ibid.*

Há que clarificar que o pluralismo apofático de Rose não é um fenómeno teológico ou um produto da globalização e da interação entre religiões, mas um princípio gramatical: «*to make a general claim about the nature of religious language is not the same as articulating a theological doctrine*». ⁵⁷³ A constatação de que a própria rede cognitiva e linguística é incompleta e que a do outro pode trazer a novidade ou um complemento, é diferente das afirmações especulativas que dizem que todas as religiões são verdadeiras ou que ensinam o mesmo. ⁵⁷⁴ O pensamento de Griffiths, com a construção da Teoria Simbólica, da Teologia da Complementaridade, o esforço para articular um *Vedānta* (e mais tarde, a hipótese de um *Tantra*) Cristão, a busca pelo Feminino extinto no panorama espiritual cristão... apontam precisamente para este facto, para a necessidade de procurar noutras tradições perspectivas, conceitos e imagens que desafiam e enriquecem o sistema religioso de origem, com a noção de que a apreensão da Realidade Última é sempre condicionada à capacidade compreensiva humana, e que existe uma diferença entre o Real, o Número, Deus, o Divino, *Brahman*... e a sua manifestação, e representação/comunicação.

⁵⁷³ *Pluralism*, p. 68.

⁵⁷⁴ *Ibid.*

9. Proposta contemplativa: herança de Bede Griffiths

Griffiths faz parte do grupo de pensadores cristãos, como Thomas Merton e Raimon Panikkar, que renovaram o panorama espiritual e monástico no Ocidente, pela via contemplativa e do Diálogo inter-religioso. Depois de ter “reformado” *Shantivanam*, a popularidade já existente de Griffiths devido à atenção que as suas obras receberam, cresceu exponencialmente, levando a que Griffiths fosse convidado a dar palestras e a visitar retiros e eventos um pouco por todo o mundo, mas principalmente nos EUA. Apesar da distância, a afluência da chegada de visitantes a *Shantivanam* aumentava, principalmente de ocidentais. A necessidade de criar uma estrutura semelhante a *Shantivanam* noutros locais começou a ser evidente, e Griffiths passou os últimos três anos de vida, em especial quando se encontrava nos EUA, a pensar no projeto “*Shantivanam of the West*”. O formato monástico era de extrema importância na visão reformista de Griffiths. Ainda em 1982, no *The Marriage of East and West*, Griffiths afirma que foram os mosteiros que, como centros de cultura e de inspiração espiritual, mantiveram viva durante tempos de crise, como o foi a época da queda do Império Romano, a chama da civilização.⁵⁷⁵ Do mesmo modo, as comunidades monásticas e contemplativas podem ter o mesmo papel que tiveram na Idade Média, em especial porque Griffiths acredita que se vive o mesmo período de crise atualmente, perante as alterações climáticas, a exploração e escassez de recurso e as drásticas mudanças sociais, tecnológicas e culturais.⁵⁷⁶

Durante as suas viagens, Griffiths passou algum tempo na Califórnia nos mosteiros de SkyFarm, nas montanhas de Sonoma, e no de New Camaldoli, o mosteiro da Ordem Camaldulense em Big Sur (Griffiths também visitou a casa-mãe em Itália), e ainda em Oklahoma, no mosteiro de Osage, *Forest of Peace*, onde estava a Irmã Pascaline Coff, que esteve em *Shantivanam* e foi uma das pessoas mais próximas de Griffiths durante os últimos anos da sua vida.⁵⁷⁷ Griffiths referia-se a este último como o «*Shantivanam of the West*».⁵⁷⁸ Nas suas visitas Griffiths acompanhava, como mentor espiritual, os monges que tinha iniciado em *Shantivanam* e que passavam para estas comunidades monásticas abertas à prática inter-religiosa

⁵⁷⁵ *The Marriage*, p. 36.

⁵⁷⁶ *Ibid.*

⁵⁷⁷ Beltramini, "Christian Saṃnyāsis and the Enduring Influence of Bede Griffiths in California", 2016., p. AY.

⁵⁷⁸ *Ibid.*

e contemplativa.⁵⁷⁹ Apesar de não se identificar como *guru*, Bede iniciou alguns monges na vocação *sannyāsa*, como Teasdale e Thomas Matus através da celebração *diksha*.⁵⁸⁰ Griffiths, que iniciou os dois atuais responsáveis de SkyFarm, o Irmão Francis Ali e a Irmã Michaela Terrio quando os recebeu em *Shantivanam* na Índia, procurou estabelecer uma comunidade contemplativa durante a sua visita a Sonoma, mas não conseguiu chegar a acordo com o fundador, o Irmão Dunstan Morrissey, durante a sua estadia.⁵⁸¹ Na comunidade de Big Sur a presença e influência de Griffiths inspirou a criação do Instituto do Diálogo Oriente-Occidente a fim de manter presente o Diálogo inter-religioso na prática contemplativa.⁵⁸² É também em Big Sur que foi sediada a *Bede Griffiths Trust*.⁵⁸³

Estas comunidades e as pessoas que as representam e visitam estão associadas de forma mais ou menos direta ao movimento do “Novo Monasticismo”. A primeira manifestação concreta deste movimento surgiu com Sunder Wells, uma católica recentemente convertida que, já depois de casada e com dois filhos, sentiu o chamamento para a vida monástica.⁵⁸⁴ O desejo de Wells era familiar àquele que Griffiths sentiu em jovem, quando se mudou para Eastington em busca de um estilo de vida ascético. De facto, a experiência de Eastington foi marcante a ponto de Griffiths ter continuado ao longo da sua vida a advogar a criação de pequenas comunidades, que pudessem estar associadas a núcleos de apoio maiores, nas quais...

*(...) men and women, married and single, seeking a new style of life which will be in harmony with nature and with the inner law of the Spirit. The communities cross all barriers of race and religion and are the expression of the urge to go beyond the present economic, political and religious systems and to open the future of man.*⁵⁸⁵

Com a bênção e o apoio de Griffiths, Sunder Wells inicia o “New Monk Project”, que se centra em torno da vivência do arquétipo do monge na vida comum. Esta ideia é desenvolvida mais tarde por Rory McEntee e Adam Bucko no livro *New Monasticism: An Interspiritual Manifesto for Contemplative Living* (2015). Nesta obra, McEntee e Bucko expõem uma nova visão da vivência monástica, transpondo o ideal do monge para a vida “secular”, influenciados

⁵⁷⁹ "Christian Saṃnyāsis and the Enduring Influence of Bede Griffiths", p. BA.

⁵⁸⁰ Ibid., p. AV.

⁵⁸¹ Ibid., p. AX.

⁵⁸² Ibid, p. AY.

⁵⁸³ Ibid.

⁵⁸⁴ Ibid., p. BD.

⁵⁸⁵ *The Marriage*, p. 37.

pelo pensamento de Griffiths, Merton, Panikkar e Teasdale. Aliás, abrem o livro com uma definição dada por Griffiths sobre as possibilidades do monasticismo na contemporaneidade:

«The monk is a lay person. An order of monastics is essentially a lay order. Some monks may live in monasteries, but increasingly the majority will live in their own homes or form small communities — a monastic order in the world.»⁵⁸⁶

Esta abordagem ao monasticismo contempla a possibilidade de viver o ideal do monge de forma independente de uma Ordem ou instituição religiosa, dos dogmas e regras específicas a determinadas tradições, procurando viver em integração com o mundo, e não em isolamento deste. À atitude, ou vocação, de procurar sacralizar a vida secular através de um compromisso espiritual é chamado o “novo monasticismo”.⁵⁸⁷ É essencialmente uma forma de compromisso espiritual sério («*by monasticism we mean simply to denote a level of commitment to one's spiritual life*»), que não está necessariamente associado a uma religião específica, mas que parte dos ensinamentos e práticas destas, uma vez que todas as religiões possuem um formato monástico mais ou menos idêntico.⁵⁸⁸ Para os autores a característica do “afastamento” ou “reclusão” do mundo presente no ideal monástico. uma vez que monge vem da raiz *monachos* que significa “estar separado” (*set apart*), aplica-se mais ao condicionamento cultural do que à separação física do indivíduo da sociedade.⁵⁸⁹ Neste ponto, derivam do modelo *sannyāsa* que lhes foi comunicado por Teasdale, que por sua vez o adquiriu de Griffiths.⁵⁹⁰ O maior objetivo é transformar o mundo por “dentro” e não a partir de fora.⁵⁹¹ O “novo monge” não rompe com as relações e questões mundanas, pelo contrário, pode ser um agente de ativismo, deve desenvolver amizades e romances que possam ser plataformas de avanço espiritual, e construir comunidades que constituam espaços sociais coerentes com o seu modo de viver. Em suma, “*new monastics do not see a split between their inner and outer lives*”.⁵⁹²

⁵⁸⁶ *New Monasticism*, p. XIX.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. XIX.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, pp. XX-XXI.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. XXI.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 2.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. XXII, p. 14.

⁵⁹² *Ibid.*, p. 20.

Apesar do movimento não se filiar a nenhuma tradição específica, procura estar associado a várias tradições, consoante a preferência e identificação pessoal com as abordagens disponíveis, empregando neste processo uma atitude “interespiritual”.

*Interspirituality plants us firmly outside of a fundamentalist adherence to our own particular religious tradition or spiritual path, demanding that we take seriously the revelations, realizations, and contemplative gifts of all authentic wisdom and religious traditions, as well as insights from science, ecology, art, culture and sociology.*⁵⁹³

*(...) we intend to use interspirituality to denote an emergent attitude of presence-based exploration among and between wisdom traditions and individual spiritual paths, calling us to dialogical dialogue with one another and leading to new flowerings of spiritual understanding, communities, and even spiritual paths.*⁵⁹⁴

Apesar do espaço de liberdade que se reserva ao “novo monge” na escolha do seu caminho espiritual, são incentivadas as práticas e técnicas contemplativas como a meditação silenciosa, a oração ou enunciação de intenções espirituais, recitação de mantras, a *lectio divina*, *pranayamas*, exercícios *yogicos*, e ainda a prática da amizade espiritual (que salienta a importância de estabelecer laços e procurar viver a espiritualidade em comunidade).⁵⁹⁵ Existem três formas de praticar a interespiritualidade na construção da própria prática contemplativa. Ou o indivíduo está inserido numa tradição-base e é a partir desta que dialoga, experiencia e compreende as outras, como foi o caso de Griffiths, ou o indivíduo se relaciona com duas ou mais tradições de modo igualmente imersivo, que é aquilo a que se chama «*multiple belonging*», ou então desenvolve uma intuição interior, um relação direta com o “*higher self*” ou é “guiado pelo Espírito Santo”, e segue um caminho relativamente independente das organizações religiosas.⁵⁹⁶ Esta terceira, conhecida como o fenómeno da identificação «espiritual, mas não religiosa», também conhecida como o grupo dos “*Nones*”, tem-se revelado cada vez mais popular, em especial entre os jovens, com uma subida de 75% no grupo entre os 18 e 29, num estudo feito em 2012.⁵⁹⁷

⁵⁹³ *New Monasticism*, p. XXII.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, pp. XXVIII-XXX

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 52.

A visão integrativa de Griffiths ganha maior sentido no contexto do (novo) monasticismo, mas a sua proposta ultrapassa as barreiras daquilo que convencionalmente se considera a esfera do religioso. O problema da crise ambiental, a extinção de espécies, a desconexão com a natureza, a mentalidade de consumo, o desaparecimento de costumes, tradições e saberes populares, do trabalho manual, da arte regional e artesanato, da sabedoria do autossustento, e ainda da perda do sentido do sagrado são questões que afetam a população a nível global, independentemente das divergências religiosas e da abertura ao diálogo.⁵⁹⁸ Griffiths incentiva a recuperação de um modelo orgânico, em substituição do atual modelo mecanicista, mas para que tal aconteça é necessário resgatar o sentido de pertença do Homem ao Ecossistema, e renovar a atitude perante a natureza e outros seres, a fim de cessar a exploração desenfreada dos recursos e o ritmo de consumo.⁵⁹⁹

Griffiths considerava que uma das grandes necessidades na sociedade contemporânea era a existência de centros espirituais, onde as pessoas de diferentes religiões se pudessem reunir para participar em atividades como *yoga*, terapia musical, meditação, etc.⁶⁰⁰ Ganhando uma nova consciência coletiva, seria tomada uma nova direção no desenvolvimento tecnológico, adequando-a ao contexto cultural e à paisagem natural sem a ofender («*It would build upon the economy of the village instead of destroying it.*»),⁶⁰¹ com respeito pelos costumes e recursos locais. Ao apoiar as comunidades locais e rurais tornar-se-ia viável e atraente a descentralização urbana, assim como a possibilidade de retomar um estilo de vida relativamente autossustentável nas médias e pequenas comunidades, onde as pessoas pudessem trabalhar, comer, e festejar em coletivo, proporcionando deste modo ao indivíduo a inserção numa rede de relações próximas, e um sistema de suporte forte.⁶⁰² Neste contexto, a educação deixaria de ser uma incubadora de profissionais, mas antes uma plataforma para a formação ética, para o desenvolvimento saudável e equilibrado das capacidades criativas, racionais, imaginativas e emocionais; a medicina incorporaria as práticas tradicionais como a homeopatia, a fitoterapia, no caso da Índia a

⁵⁹⁸ *New Vision*, p. 278.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, pp. 278, 281-282.

⁶⁰⁰ *Beyond the Darkness*, p. 237.

⁶⁰¹ *New Vision.*, p. 283.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 283-284.

medicina tradicional Ayurveda, etc... de modo a recuperar a visão holística do humano, que se perdeu nos últimos anos com o domínio da medicina alopática.⁶⁰³

Atualmente, continua funcional a *Bede Griffiths Trust*, a entidade formalmente encarregue de manter as obras, manuscritos, gravações, etc... formada em 1992, pouco antes da morte de Griffiths. Esta fundação, localizada na Califórnia, é proativa na criação de centros de meditação e estudos inter-religiosos, e na divulgação da obra escrita e documentada.⁶⁰⁴ Existe também a *Bede Griffiths Sangha UK*, uma comunidade inaugurada em 1994 e que se mantém ativa até hoje, através da organização de retiros, seminários, e mais recentemente reuniões mensais via *Zoom*, onde as pessoas se podem reunir para assistir ao programa do *ashram*, que funciona nos mesmos moldes que *Shantivanam*.⁶⁰⁵ Um projeto semelhante foi iniciado em Santa Cruz, em 2005, pelo atual Prior da comunidade já mencionada *New Camaldoli Hermitage*, em Big Sur, o Irmão Cyprian Consiglio. A comunidade de Santa Cruz, a *Sangha Shantivanam*, que se reúne semanalmente, procura aplicar os mesmos ritos de *Shantivanam*, com a leitura de textos pertencentes a diferentes cânones religiosos da Sabedoria Universal, com a entoação de *mantras* em sânscrito, meditação silenciosa e contemplativa.⁶⁰⁶ Mas o maior legado material de Bede Griffiths, a par da sua obra escrita, é o trabalho que até hoje se faz em *Shantivanam*, em Tamil Nadu. O *Saccidananda ashram* mantém a estrutura quotidiana estabelecida por Griffiths, e continua a receber visitantes que queiram conhecer e participar nas celebrações, organizando também retiros individuais e de grupo. Além do *ashram* e de toda a afluência que gravita em seu torno, *Shantivanam* é também um centro de integração e ajuda social. Os projetos que foram iniciados quando Griffiths chegou ao local, como a horta, a vacaria, a farmácia, o centro de saúde, e a escola, continuam até hoje ativos, e foram inaugurados ainda uma creche, uma casa de abrigo para pobres, e um lar de idosos.⁶⁰⁷

⁶⁰³ *New Vision*, p. 285.

⁶⁰⁴ Ver em <http://www.bedegriffiths.com/about/>.

⁶⁰⁵ Ver em <https://bedegriffithssangha.org.uk/sangha/>.

⁶⁰⁶ Ver em <https://www.sanghashanti.net>.

⁶⁰⁷ Ver em <https://www.shantivanamashram.com/index.php>.

Conclusão

Ao longo desta dissertação foi demonstrada de forma expositiva, crítica e relacional, o pensamento inter-religioso de Bede Griffiths, tomando-o como um modelo prático de Diálogo.

Num primeiro momento, foi estabelecido o enquadramento histórico, cultural e religioso de Griffiths, tanto a nível pessoal, através da linha biográfica, como a nível geral, com eventos como o Concílio Vaticano II, e outros movimentos que o influenciaram como o Romantismo, o Cristianismo *Sannyāsa*, a Filosofia Perene e “Nova” Ciência. Foi a partir desta base que se expôs aquilo que considero os quatro aspetos principais do seu pensamento. A Teoria Simbólica constitui a base epistemológica e Teologia Complementar a visão cosmológica. O *Vedānta* Cristão constitui, no seu conteúdo, uma proposta prática e experimental de um cristianismo adaptado à realidade e mentalidade indiana, e na forma, um modelo passível de ser aplicado a outras realidades religiosas. Para Griffiths, não se trata de uma forma de evangelizar através de uma estratégia de adaptação, mas é mais uma forma de enriquecer o Cristianismo, não o limitando às formas culturais ocidentais. Nesta linha de pensamento, o quarto aspeto foca-se na visão expansiva que Griffiths tem para a Igreja nos tempos atuais.

Através destas ideias-chave, pode-se entender a abordagem religiosa de Griffiths como simbólica, evolucionista e contemplativa. Simbólica porque entende que toda a linguagem religiosa, uma vez que remete a uma Realidade Transcendente, é necessariamente alusiva. As imagens e a linguagem dentro do campo religioso devem ser lidas e interpretadas como símbolos, que ainda que tenham a sua importância, não devem ser confundidos com aquilo que simbolizam. É também evolucionista uma vez que Griffiths considera que a compreensão que a Humanidade tem do Divino é cumulativa, e que as tradições religiosas caminham para o mesmo sentido, ou para a mesma visão, daí a necessidade de partilha e diálogo. Por fim, a abordagem à religião é sobretudo contemplativa. Griffiths frisa a necessidade de ir além, (“*go beyond*”) os símbolos, os dogmas, as instituições, etc... uma atitude que está longe de ser inovadora, por estar profundamente enraizada na tradição cristã segundo os Evangelhos, e no espírito dos primeiros anos do Cristianismo. A contemplação é o aspeto central da religião para Griffiths, é o ponto de origem das religiões reveladas, a principal ponte entre as tradições genuínas, e o aspeto sem o qual a prática religiosa perde o seu sentido. De forma paradoxal, é neste espírito “trans-religioso”, que Griffiths encontra a necessidade de complementaridade e Diálogo entre religiões.

Num segundo momento, e após a exposição do pensamento e obra de Griffiths, foi feita uma leitura crítica das imagens e representações sobre o “Oriente” a partir do trabalho de alguns autores da teoria pós-colonial, em particular Richard King que trabalha predominantemente na área da cultural e filosófica do espaço Índia. Ao longo da pesquisa notei que este tipo de leitura está praticamente ausente nos estudos sobre Bede Griffiths. A obra de Jonathan Smith, *Advaita, Christianity and the Third Space*, é a que mais se aproxima de um estudo sob a crítica pós-colonial, ainda que se mantenha numa perspectiva particular (a da Teoria do Terceiro Espaço, de Homi Bhabha).

Por fim, considerei pertinente relacionar com o modelo inter-religioso de Griffiths as ideias e propostas de pensadores e autores que trabalharam na mesma área, quer a nível académico, teológico ou popular. Esta foi a parte do trabalho mais desafiante uma vez que existe um número bastante mais vasto de autores que poderiam ter sido mencionados, quer pela relevância do seu trabalho, quer pela proximidade e diálogo mantidos com Griffiths. A presença de Raimon Panikkar neste lote pareceu-me indiscutível, por preencher os critérios de relevância na área do Diálogo Inter-religioso, como pela relação pessoal com Griffiths. A escolha da apresentação da Teologia Comparada e do Pluralismo servem o propósito de compreender Griffiths à luz de disciplinas, proporcionando assim as ferramentas de sistematização que nem sempre Griffiths fornece. É também relevante para entender, em especial no Pluralismo, como o seu exemplo constitui um modelo de estudo paradigmático e continuamente mencionado no campo do encontro e convivência inter-religiosa.

O impacto que Bede Griffiths teve no panorama cultural-espiritual reverbera até aos dias hoje, e isto pode ser um sinal da necessidade e relevância do seu exemplo e testemunho numa sociedade em que os formatos da experiência do religioso estão em mudança. Existe no caso de Griffiths um espírito de liberdade, de incentivo à autonomia quer individual quer de pequenas comunidades, aliado ao respeito e admiração pelas tradições. Este tipo de exercício de conciliação e integração de polos opostos (o feminino e o masculino, a ciência e a espiritualidade, a tradição e a inovação, ...), e que pode ser lida como uma perspectiva de não-dualidade, é a marca do seu contributo. Ainda que a tarefa de conciliar “opostos” se revele muitas vezes difícil e problemática, porque a síntese pode levantar problemas de má representação, de ambiguidade e contradição, Griffiths fá-la em espírito de hospitalidade,

abertura e humildade. Numa época em que a intolerância, discriminação e violência religiosa passam a ser uma questão presente no cotidiano, uma vez que panorama social se tornou num *melting pot* cultural (tanto na interação pessoal como na virtual), o espírito de Griffiths de hospitalidade, abertura e humildade torna-se fundamental não só para lidar com a diferença, como também para aprender e enriquecer com ela.

Bibliografia

Fontes:

- Griffiths, Bede. *A New Vision Of Reality: Western Science, Eastern Mysticism and Christian Faith*. London: Fount Paperbacks, 1992.
- . *Bede Griffiths: Essential Writings*. NY: Orbis Books, 2004.
- . *Christ in India*. Templegate Publishers, 1984.
- . *Return to the Centre*. Fount Paperbacks, 1987.
- . *River of Compassion: A Christian Commentary on the Bhagavad Gita*. Amity House Inc., 1987.
- . *The Cosmic Revelation: The Hindu Way to God*. Templegate Publishers, 1983.
- . *The Golden String*. Tucson, USA: Medio Media Publishing, 2003.
- . *The Marriage of East and West*. Tucson, USA: Medio Media Publishing, 2003.
- . *The New Creation in Christ: Christian Meditation and Community*. Templegate Publishers, 1992.

Bibliografia crítica:

- Barnes, Michael. «Catholic Theology and Other Religions». Em *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, por Michael Barnes, 930–42. editado por Lewis Ayres e Medi Ann Volpe. Oxford University Press, 2019. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199566273.013.19>.
- . «Interreligious Dialogue». Em *The Oxford Handbook of Mystical Theology*, por Michael Barnes, 625–45. editado por Edward Howells e Mark A. McIntosh. Oxford University Press, 2020. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198722380.013.32>.
- Baumer, Bettina, e John R. Dupuche, eds. *Void and Fullness in the Buddhist, Hindu, and Christian Traditions: Sunya-Purna-Pleroma*. New Delhi: D.K. Printworld, 2005.

- Beltramini, Enrico. «Can One Person Belong to Two Faiths? The Experience of Three Catholic Monks». *Edinburgh University Press*, n. Studies in World Christianity 20.2 (2014): 103–23. <https://doi.org/DOI: 10.3366/swc.2014.0081>.
- . «Christian Saṃnyāsis and the Enduring Influence of Bede Griffiths in California». *Entangled Religions* 3 (27 de junho de 2016). <https://doi.org/10.46586/er.v3.2016.AP-BI>.
- . «Roman Catholic Streams of Hindu-Christian Dialogue». *Exchange* 47, n. 4 (25 de outubro de 2018): 313–34. <https://doi.org/10.1163/1572543X-12341497>.
- Bíblia Sagrada*. Difusora Bíblica, coordenação de Herculano Alves, 2009.
- Blée, Fabrice. «Monastic Interreligious Dialogue». Em *The Oxford Handbook of Christian Monasticism*, por Fabrice Blée, 657–71. editado por Bernice M. Kaczynski. Oxford University Press, 2020. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199689736.013.12>.
- Clooney, Francis X. *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Wiley-Blackwell, 2010.
- Coff, Pascaline OSB. «Man, Monk, Mystic». *Bede Griffiths* (blog), 14 de março de 2016. <http://www.bede-griffiths.com/bede-griffiths/>.
- Collingwood, Chris. «From Duality to Non-Duality: Bede Griffiths’s Integral Spirituality as a Remedy for Cartesian Dissociation». *Journal for the Study of Spirituality* 1, n. 2 (17 de novembro de 2011): 231–48. <https://doi.org/10.1558/jss.v1i2.231>.
- Cornille, C., ed. *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*. The Wiley-Blackwell Companions to Religion. Hoboken: Wiley, 2013.
- Cornille, Catherine. *Meaning and Method in Comparative Theology*. USA: Wiley Blackwell, 2020.
- «Dignitatis Humanae». Acedido 24 de julho de 2022. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html.
- Du Boulay, Shirley. *Beyond the Darkness*. New York: Doubleday Religious Publishing Group, 1998.

- Forster, Dion Angus. «*Aspects of the cosmic Christ in the spirituality of Dom Bede Griffiths*». Rhodes University, 2001.
- Franke, William. *On the Universality of What Is Not: The Apophatic Turn in Critical Thinking*. 1st ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2020.
- Green, Beatrice Alice. «A Christological Interpretation of “The Golden String” of Bede Griffiths’ Spiritual Journey». Australian Catholic University, 2011.
- Green, Bet. «Hope in the Midst of the Mess: Dom Bede Griffiths, Inter-Religious Dialogue, Contemplative Prayer and Implications for Practical Theology». *Australian eJournal of Theology* 10, maio de 2007.
- Hick, John. *Problems of Religious Pluralism*. London: Palgrave Macmillan UK, 1985. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-17975-6>.
- King, Richard. *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press., 1999.
- . *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and «The Mystic East»*. London: Routledge, 1999.
- Kulak, Joshua B. «The Strengths and Limitations of Bede Griffith’s Christian Advaita in Tamil Nadu». *Nidan : International Journal for Indian Studies* 4, n. 2 (dezembro de 2019): 43–60. <https://doi.org/10.36886/nidan.2019.4.2.3>.
- Latinovic, Vladimir, Gerard Mannion, e Peter C. Phan, eds. *Pathways for Interreligious Dialogue in the Twenty-First Century*. New York: Palgrave Macmillan US, 2016. <https://doi.org/10.1057/9781137507303>.
- McEntee, Rory, e Adam Bucko. *The New Monasticism: An Interspiritual Manifesto for Contemplative Living*. New York: Orbis Books, 2015.
- Murphy, Francesca Aran, e Gavin D’Costa. «Christology and World Religions». Em *The Oxford Handbook of Christology*, editado por Francesca Aran Murphy. Oxford University Press, 2015. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199641901.013.39>.

- Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Nicolini-Zani, Matteo. «Christian Monasticism in Asia». Em *The Oxford Handbook of Christian Monasticism*, por Matteo Nicolini-Zani, 557–74. editado por Bernice M. Kaczynski. Oxford University Press, 2020. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199689736.013.37>.
- Nongbri, Brent. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. Yale University Press, 2013.
- «Nostra aetate». Acedido 24 de julho de 2022. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html.
- Pandikattu, Kuruvilla. *Religious Dialogue as Hermeneutics: Bede Griffiths's Advaitic Approach to Religions*. Washington, D.C: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001.
- Panikkar, Raimon. *A Trindade*. Lisboa: Editorial Notícias, 1999.
- . *The Intrareligious Dialogue*. New York, N.Y.: Paulist Press, 1999.
- Pennington, Brian K. *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*. Oxford University Press, 2005.
- Rose, Kenneth. *Pluralism: The Future of Religion*. New York: Bloomsbury, 2013.
- . *Yoga, Meditation, and Mysticism: Contemplative Universals and Meditative Landmarks*. Religious Studies. London Oxford New York New Delhi Sydney: Bloomsbury Academic, 2016.
- Said, Edward W. *Orientalismo*. Lisboa: Livros Cotovia, 2004.
- Smith, Jonathan Gordon. *Advaita, Christianity and the Third Space: Abhishiktananda and Bede Griffiths in India*. Peter Lang UK, 2020. <https://doi.org/10.3726/b17668>.
- Spink, Kathryn. *A Sense of Sacred*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1989.
- Teasdale, Wayne. *Bede Griffiths: An Introduction to His Interspiritual Thought*. Skylight Paths Publishing, 2003.

- Doniger, Wendy. *The Rig Veda: an Anthology : One Hundred and Eight Hymns, Selected, Translated and Annotated*. Penguin Books, 1981.
- Thomaz, Angelica Tostes. *Nas Fronteiras: o Hindu-cristianismo de Bede Griffiths*. Diss. Pós-Graduação em Ciências da Religião.: Universidade Metodista de São Paulo, 2019.
- Thorbjørnsen, Pål W. «A Christian Vedanta? Bede Griffiths and the Hindu-Christian Encounter». PhD. diss., University of Oslo, 2007.
- Trapnell, Judson B. *Bede Griffiths: A Life in Dialogue*. Albany (NY): State University of New York Press, 2001.
- «Unitatis reintegratio». Acedido 24 de julho de 2022.
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-reintegratio_po.html.
- Wilfred, Felix. «South Asian Christianity in Context». Em *The Oxford Handbook of Christianity in Asia*. Oxford University Press, 2014.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199329069.013.0002>.
- Wilfred, Felix, e Michael Amaladoss. «Asian Theological Trends». Em *The Oxford Handbook of Christianity in Asia*, editado por Felix Wilfred. Oxford University Press, 2014.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199329069.013.0006>.
- Wilfred, Felix, e Ananta K. Giri. «The Multiverse of Hindu Engagement with Christianity». Em *The Oxford Handbook of Christianity in Asia*, editado por Felix Wilfred. Oxford University Press, 2014. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199329069.013.0025>.
- Wilfred, Felix, e Peter C. Phan. «Asian Christian Spirituality». Em *The Oxford Handbook of Christianity in Asia*, editado por Felix Wilfred. Oxford University Press, 2014.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199329069.013.0032>.