

EXCLUSIVISMO, INCLUSIVISMO E PLURALISMO RELIGIOSO¹

Scott Randall Paine*

Introdução

Quando a pessoa religiosa toma consciência da existência de outra tradição religiosa diferente da sua, bem como da história e dos fiéis dessa religião, é hoje cada vez menos plausível vê-la apenas como uma aberração; o que se apresenta são outros caminhos de espiritualidade diferentes que não podem ser ignorados, assim como não se pode ignorar o desafio que essa descoberta acarreta. Quando o praticante de uma tradição vislumbra a pluralidade, três opções fundamentais apresentam-se, tal como aponto a seguir.

1) O exclusivismo realça a confissão da própria fé ou a afirmação da posição religiosa pessoal, exclui a possibilidade de qualquer outra religião que compartilhe a verdade e o acesso à transcendência de forma de igual ou comparável valor. As outras tradições são vistas como diversos graus de erro e de confusão. Tal exclusivismo pode ser absoluto quando as outras tradições são vistas como sob o poder do mal, ou desesperadamente vinculadas ao erro; ou pode ser menos categórico, reconhecendo elementos de verdade e valor fora da própria religião, mas mantendo a afirmação de que só a última possui a verdade integral.

2) O inclusivismo entende uma tradição religiosa como já contendo, implícita, se não explicitamente, o essencial das verdades e dos valores positivos de outras tradições. Dessa forma, uma atitude positiva pode ser adotada para com elas. Nesse caso seriam possíveis também pelo menos duas formas. O inclusivismo pode afirmar, por um lado, que *todas* as religiões principais dizem, afinal de contas, a mesma coisa e que, assim, cada uma possui em si o cerne da doutrina, moral e culto verdadeiros, apenas mudando de estilo, de linguagem, de coloração cultural — seria um caso de “tema e variações”. Ou, por outro lado, o inclusivismo pode ser mais criterioso, ou seja, admitindo alto grau de elementos comuns incluídos em todas as religiões, mas insistindo em diferenças irredutíveis e incomensuráveis, sem insistir em hierarquizar as religiões em termos de superioridade.

* – Depto. de Filosofia - UnB

3) A diferença entre inclusivismo e pluralismo é apenas uma diferença de abordagem. O inclusivismo ainda se articula de dentro de uma dada tradição, com o intuito de abrir a perspectiva teológica a um horizonte mais inclusivo, mas sem largar a adesão à religião em questão. O pluralismo, em contrapartida, olha as religiões com uma atitude mais objetiva, talvez até secular e não-crente, e procura—em termos filosóficos, sociológicos, antropológicos, psicológicos, fenomenológicos ou históricos—descrever e entender o sentido e a origem da pluralidade das formas religiosas. Há abordagens pluralistas *reducionistas*, que tentam explicar a pluralidade por meio *só* de fatores culturais e não vê a necessidade de aceitar um conteúdo transcendente que, como tema, seria a última causa das variações diferentes. A variedade seria, ela mesma, uma mera coordenada do inevitável arco-íris das manifestações condicionadas da cultura humana, produzidas por outras forças (fatores sociais, econômicos, emocionais, etc). O pluralismo, porém, pode ser também formulado de maneira não reducionista nem relativista, mas nem por isso menos diferenciada. Ele pode, filosoficamente, deixar intacto o mistério da panóplia das religiões e procurar apenas entender, com mais profundidade e mais amplitude, o caráter próprio de cada uma. Nesse caso, um pluralismo filosófico poderia ir de mãos dadas com um inclusivismo teológico.

Psicologicamente, pessoalmente, existencialmente, qualquer tradição religiosa vai ser vista, por seu integrante, como aquilo que veicula a restauração da transcendência do divino (sagrado) na sua vida. Tal transcendência manifesta-se, tipicamente, na linguagem de um “absoluto” que não tolera concorrência. Podemos trazer, nesse sentido, alguns exemplos: "Não há outro Deus do que Deus" — formulação muçulmana, da qual o judeu e o cristão também poderiam se apropriar; ou "só *Brahman* é real" — no hinduísmo. O fato de eu conseguir me relacionar com Deus, *Brahman*, ou a realidade absoluta, *nesta* dada forma religiosa, naturalmente me leva a estender a negação da outra divindade à negação da existência de outra forma legítima da religião. Ou seja: "Não há outra religião que não a minha". Assim, da necessidade psicológica e pessoal de um exclusivismo (não posso praticar, plenamente, mais de uma forma de religião por vez), passamos a uma suposta

necessidade de um exclusivismo teológico e até filosófico. Veremos, mais adiante, se essa extrapolação é inevitável.

A "teologia" pode ser entendida na sua forma ocidental e semítica como reflexão racional dentro dos dados da fé que pretende identificar os pressupostos epistemológicos, as implicações lógicas e as relações estruturais entre os componentes doutrinários, ou em sua forma hindu ou budista, onde se apresenta mais como metafísica religiosa que explicita o conteúdo sapiencial dos Vedas ou do ensinamento e do exemplo do Buda. Em cada caso, fica a serviço apenas da própria tradição religiosa, pelo menos até que a confrontação com outras religiões chegue à "massa crítica". Elaboraões conceituais e argumentos dialéticos lidam apenas com os problemas do *intellectus fidei*, ou seja, de uma penetração intelectual cada vez mais adequada, mas sem a esperança de uma compreensão total, do conteúdo da própria tradição em toda sua particularidade. A tradição é vista na sua inserção em uma cultura concreta e em épocas pré-globais (dentro da cultura européia, árabe, indiana, sudeste-asiática, etc., e na Antigüidade, na Idade Média, na "modernidade", etc.).

Hoje vivemos em um mundo onde o multiculturalismo é um fato tão empírico quanto a diversidade de raças e línguas, e a comunicação e o transporte modernos tornam nossos vizinhos povos previamente considerados "exóticos". A teologia, como *fides querens intellectum*, não pode ficar fiel à vocação de buscar entendimento dos mistérios de sua tradição se ela não enfrenta sua própria identidade em comparação, contraste e talvez também contraponto com outras tradições. Se concedemos que a experiência pessoal e devocional da religião precisará sempre de um certo exclusivismo, já não é claro que a teologia teria sempre que ficar presa a colocaões exclusivistas e até triunfalistas.

Finalmente, se a filosofia não se entende apenas como *ancilla theologiae*, mas também como esforço intelectual de lidar, discursivamente, com o conjunto da nossa experiência (do mundo, do ser humano e da transcendência), ela tem que enfrentar atualmente o fenômeno religioso com novo enfoque e seriedade, precisamente por causa do conhecimento mais profundo que possuímos de tantas tradições religiosas espalhadas pelo mundo inteiro. Quanto mais se sabe sobre as religiões em sua pluralidade tanto mais o

filósofo deverá dar sentido ao fenômeno, hoje ainda mais intrigante do que já era quando o número das tradições conhecidas era mais modesto. Graças à história da religião, à fenomenologia da religião e às ciências sociais que estudam a religião — todas essas pesquisas prestando, a partir do século XIX, informações valiosas sobre o *fenômeno* da religião —, o filósofo pode aprender a fazer novas perguntas sobre o ser humano, as possibilidades da experiência humana, da consciência e do conhecimento, dos valores e da arte, como talvez nunca antes. Longe de ser mera serva da teologia, a filosofia da religião assumirá tarefa autônoma de determinar métodos de interpretação que possibilitarão aos credos, aos códigos morais e aos cultos religiosos falarem suas linguagens diferentes e acharem acessos de diálogo e entendimento mútuo.

Exploraremos, brevemente, e a título de sugestões para pesquisa futura, a possibilidade do exclusivismo, agora *apenas* existencial, mas seguido do inclusivismo de índole eminentemente teológica e, para quem tiver ouvidos para ouvir, de uma visão filosófica do pluralismo que foge tanto do relativismo nivelador quanto do oposicionismo antagônico. Vejamos se há, afinal de contas, uma dimensão no interior do fenômeno religioso que a filosofia e as ciências da religião podem estudar e admirar, mas talvez nunca perfeitamente entender.

1. Exclusivismo existencial: o 'eu' do sujeito religioso

É impossível falar língua. Se você quiser falar, terá que falar *uma* língua. Também não pode *ser* ser humano — terá que ser *um* ser humano, homem ou mulher, branco, negro, moreno, ou de outra raça, natural de um lugar só, etc. Nossa existência é inescapavelmente concreta, específica, individual. É evidente, porém, que o uso da língua materna, em sua especificidade, é justamente aquilo que nos proporciona condições de conhecer o mesmo mundo das pessoas que falam outros idiomas. Podemos aprender diferentes idiomas, mas nunca conseguiremos a mesma mestria que possuímos em nossa língua materna. Foi por meio dela que, pela primeira vez, conhecemos a realidade. Da mesma forma, nossa concretude existencial não nos isola, mas nos põe em condições de nos relacionar com outros seres humanos. Só por sermos pessoas particulares é que podemos conhecer os outros e superar nossos limites. Há boas razões para afirmar algo análogo em relação à

religião, a saber, que não é realmente possível praticar ou professar religião; se quiser realmente ser religioso, terá que praticar e professar *uma* religião, e uma só. Cada tradição religiosa possui sua própria articulação doutrinal, seu próprio estilo, seu "formato" e seu contexto de orientações morais, sua própria medida e manuseio de ajudas rituais e litúrgicas, com um jeito e um vocabulário cortados sob medida para um determinado grupo humano.

Em vez de estender este exclusivismo de caráter psicológico e pessoal aos discursos teológicos e até filosóficos, não seria possível, por enquanto, delimitar a exclusividade apenas ao nível existencial? Como eu sou a única pessoa na minha experiência a quem eu posso *referir pelo termo* "eu", essa exclusividade não me dispensa da obrigação de reconhecer meus limites. Além disso, vemos a maturidade pessoal precisamente na capacidade de reconhecer que há outros "eus" fora de mim, aos quais eu digo "tu" ou "você", mas que possuem a mesma subjetividade "exclusiva" de eu — e que dizem a si mesmos "eu". Talvez a religião em que "eu creio" deveria possuir esse exclusivismo psicológico, mas minha visão teológica e filosófica, ao contrário, deveria buscar articulação mais ampla e realista, aberta aos outros "tus" religiosos. E isso sem que eu acabe abandonando, ou até relativizando minha própria crença. De fato, quando descubro que "você" também é um "eu", não significa que eu paro de ser um "eu" eu mesmo.

2. Inclusivismo teológico: a transcendência imanente à teologia

A especificidade, e até uma alegada unicidade, de uma tradição religiosa impõe certas expectativas à empreitada teológica. As articulações e penetrações da revelação proporcionada pela reflexão do teólogo deveriam fazer resplandecer ainda mais a identidade singular da religião em pauta. Tal perfil assume o cristianismo, por exemplo, pela teologia de Agostinho ou Tomás de Aquino; o judaísmo por Moisés Maimónides; o islã por Al-Gazali ou Ibn-Sina; o hinduísmo por Shankara e o budismo por Nagarjuna, para mencionar apenas os exemplos mais óbvios e conhecidos. Tais pensadores sistemáticos, porém, em contextos ainda relativamente fechados e sem o desafio de conhecimentos amplos e profundos sobre religiões distantes e diferentes, articulavam abordagens dos mistérios das suas respectivas doutrinas em termos ainda quase totalmente exclusivistas.

Digo "quase", porque acontece que as grandes tradições religiosas já possuem os recursos de um inclusivismo, e os achamos já articulados, mas ainda não sublinhados. Dentro da própria doutrina, moral e culto há sementes de inclusivismo que podem ser regadas e crescer, passando do nível implícito ao nível explícito.

Para o cristianismo exclusivista, o judaísmo não seria senão a continuação de uma fase preparativa, cuja função histórica já se esgotou com a vinda de Cristo. O islã, por sua vez, não era visto pelo cristão da Europa fechada senão como a mais resistente das heresias cristológicas. O muçulmano veria a revelação concedida a Maomé, o "Selo dos Profetas", como definitiva — a última palavra de Deus na história humana, encerrando e coroando o ciclo da revelação divina. O *Advaita Vedanta* de Shankara (com seu monismo, ou não-dualismo) e a Madyamika do budista Nagarjuna (com a teoria de *shunyata*, o vazio), também, *mutatis mutandis*, apresentavam doutrinas conclusivas sobre o real, ao lado das quais qualquer outra doutrina religiosa seria, à primeira vista, um erro ou, pelo menos, aproximação muito imperfeita.

Tais abordagens exclusivistas desempenhavam, sem dúvida, um papel significativo na história das religiões em questão, e um papel que mal teriam conseguido sem o relativo isolamento dos pensadores respectivos. As ricas indagações de um Tomás de Aquino ou um Shankara (o primeiro chegando só a 49 anos de idade, o segundo apenas a 31 anos) nunca teriam sido elaboradas, e os mestres nunca teriam tido o tempo para chegar a resoluções conceituais tão altas e a vistas tão vastas, *dentro* das suas perspectivas exclusivistas, se eles tivessem possuído, nas suas bibliotecas, as escrituras de outras religiões mundiais. Mesmo um grande teólogo ou metafísico possui limites. Esses limites e condições históricas favorecem a estruturação de uma teologia bem adequada dentro dos parâmetros da própria identidade do cristianismo ou do hinduísmo. Mas quando o dia da descoberta global chegar, e as outras religiões mostrarem-se em toda sua abundância e coerência, a teologia precisará continuar o seu caminho — não abandonando as riquezas já obtidas, mas alargando seus horizontes. O fruto de tal crescimento será a penetração, não apenas das teologias alheias, mas em virtude de estímulos exógenos, abertura de novas dimensões do *próprio* tesouro, ainda imperfeitamente conhecido.

Se a religião é vista como um acesso ao infinito, ao misterioso, mesmo os adeptos de uma tradição com história longa têm que aceitar que há perspectivas, no próprio depósito, que ainda não foram adequadamente ventiladas. Parece implausível não existirem conteúdos referentes às outras religiões *já dentro de cada tradição*, mas ainda não relevantes ou mesmo visíveis até a chegada de um mundo globalizado.

Lembraremos apenas alguns exemplos desses recursos inclusivistas. Começemos com o cristianismo, que se apresenta, talvez, na opinião popular, como a religião mais exclusivista de todas, não só existencialmente, mas também teologicamente. No cristianismo encontramos, de fato, ensinamentos bíblicos e comentários patrístico e escolástico, decisões papais e conciliares, que nunca fecharam a porta totalmente ao inclusivismo. "*Tenho ainda outras ovelhas que não são deste redil: devo conduzi-las também...*" (João, 10,16) é, por exemplo, momento inclusivista nas palavras do próprio Jesus. Apesar de se referir, na primeira instância, à inclusão dos gentios ao "redil" dos judeus (os primeiros recipientes da pregação de Jesus), a dinâmica da expressão "outras ovelhas" possibilitou perspectivas abertas na história da teologia cristã. Na visão apocalíptica de João, quando vê os eleitos no céu, não se menciona apenas os cristãos, mas "uma grande multidão, que ninguém podia contar, de *todas* as nações, tribos, povos e línguas" (Apoc. 7,9). Além disso, o batismo, tão essencial, na visão cristã, para a salvação, foi entendido teologicamente, já nos primeiros séculos, como não só o batismo de água, mas também o de sangue (os mártires) e o de desejo (todos que procuram a verdade e o bem com um coração sincero).² O Segundo Concílio Vaticano explicitou o inclusivismo como nunca antes na Constituição Dogmática sobre a Igreja,³ inserindo no plano de salvação não-cristãos "que se esforçam, não sem a divina graça, por levar uma vida reta. Tudo o que de bom e verdadeiro se encontra entre eles, a Igreja julga-o como uma preparação evangélica."⁴ Talvez a mais inclusivista de todas as dimensões da mensagem cristã é aquela na qual o fiel esteja obrigado não tanto a converter todo mundo quanto, sobre tudo, a *dar testemunho* da verdade. Os evangelhos, como é sabido, usam três metáforas — sal, fermento e luz — quando falam dos cristãos no mundo. Todos são realidades totalmente a serviço de um *outro*, para salgá-lo, levantá-lo, iluminá-lo. O sal não

torna tudo em sal; o fermento não transforma pão em fermento; a luz não revela si mesma, mas o iluminado. Semelhante ao caso da vocação universal, em prol do gênero humano, por parte dos judeus, os cristãos também possuem uma fé profundamente inclusivista.

No islã, apontarei igualmente duas aberturas a uma teologia inclusivista. Primeiro, a sua visão cumulativa do processo da revelação divina — Maomé sendo o último, mas não o único, dos profetas — já possui uma disposição de avaliar, positivamente, aquilo que se aproxima à plenitude da revelação final. Uma segunda abertura encontramos na noção corânica de *Ahl al-Qitab* ("povo do livro"), uma expressão que se aplica a certos povos não-muçulmanos, mas que possuem também um livro sagrado, como, nomeadamente, os judeus e os cristãos (Alcorão 2,58; 5,69). Esses povos do livro, por isso, também merecem respeito e não deveriam ser convertidos com força. Outro trecho reza, com maior generalidade: "*Toda nação tem seu mensageiro*" (10,47), e "*Enviamos mensageiros antes de você. Falamos sobre alguns, sobre outros não falamos*" (40,78). Também a tradição mística do sufismo cultivou uma visão ampla a respeito da atividade divina em toda a história humana e em todos os povos.⁵ Porém, no mundo muçulmano, como no mundo cristão, as interpretações inclusivistas continuam provocando controvérsia e o estado atual da teologia está longe de alcançar um consenso.

O hinduísmo apresenta uma "hospitalidade" inclusivista, meio paradoxal. De um lado, como o judaísmo, é tradicionalmente vista como uma religião étnica, no sentido de que se nasce hindu, assim como se nasce judeu. Conversões acontecem, mas são raras e, na maioria, por causa de matrimônio ou por serem conversões tão-somente a uma dimensão do hinduísmo, como o *Vedanta* ou a *Yoga*. Mas podemos entrever pelo menos duas características do *sanatana dharma* (a "doutrina perene") dos hindus que favorecem um inclusivismo de dentro de seu auto-entendimento. 1) As seis *darshanas*, ou pontos de vista canônicos dessa filosofia, já se abrem a interpretações amplas por não se basearem em formulações dogmáticas, mas apenas na referência à vasta e amorfa literatura dos Vedas e aos textos canônicos de cada *darshana*, em forma aforística (*sutras*). 2) A noção de *avatara* ("descida") refere-se, no primeiro plano, às dez descidas do deus Vishnu na história da Índia (a décima ainda por vir), que vieram para restaurar e manter intacta a verdade védica.

A aptidão assimiladora do hinduísmo mostra-se no fato de que mesmo um inovador heterodoxo como o Buda foi incluído entre as *avatars* (a nona), assimilando o budismo ao hinduísmo de tal forma que quase não existe mais como religião distinta na Índia moderna. Essa noção tem implicações ainda mais inclusivistas, lembrando o papel dos vários mensageiros da tradição islâmica. Lemos na *Bhagavad Gita*: "Sempre que o mundo declina em virtude e justiça; sempre que imperam o vício e a injustiça, venho Eu, o Senhor, e apareço no meu mundo em forma visível, nascendo e vivendo como homem entre os homens... Muitas vezes, já apareci assim, e muitas vezes aparecerei ainda" (4,7-8).⁶

Nas várias formas do budismo — Theravada, Mahayana (especialmente, "Terra Pura"), Vajrayana, Zen, etc. — as possibilidades de auto-entendimento inclusivista articular-se-iam de forma mais diferenciada. Aponto apenas duas aberturas talvez menos controvertidas. 1) O Buda ensinou, nas Quatro Nobres Verdades e no Caminho Óctuplo, muito mais um método, um caminho mesmo, do que uma doutrina; ou seja, a doutrina está principalmente no serviço da prática que nos leva à iluminação. Apesar do desenvolvimento ulterior de vasta literatura de "teoria" budista, as bases mais experimentais e psicológicas, e a inspiração original de natureza prática e até pragmática, permanecem no primeiro plano. O fato já possibilitou a prática budista da parte de integrantes de outras tradições religiosas. 2) As formas do budismo mais influentes fora da Ásia — as tradições de Mahayana, Vajrayana e Zen — enfatizam mais a "natureza búdica," potencialmente presente em todos os seres humanos, do que a pessoa do Buda histórico. Segundo esse viés, todos nesta vida podem ser budas, ou bodhisattvas, e tal "democratização" da noção hindu de *avatara*, dentro do budismo, abriria horizontes inclusivistas importantes.

Quero repetir que a plena abertura de perspectiva inclusivista dentro da teologia ou do auto-entendimento de dada tradição religiosa não equivale, por um lado, nem a um progressivo nivelamento das identidades diferentes, criando *apenas* uma harmonia entre religiões e uma tipologia de "tema e variações", nem, por outro, à construção de uma mega-religião em que as diferenças na crença e prática, de povo a povo, de continente a continente, reduzir-se-iam somente a diferenças de linguagem e estilo. Vejo antes que o desafio consiste muito mais em encorajar cada tradição a conquistar um conhecimento mais

profundo e mais vasto *da própria riqueza*, possibilitado, entretanto, justamente pelo encontro com as outras religiões. Consideremos apenas dois exemplos.

Há bastante discussão a respeito da noção de reencarnação na cultura popular atual, mas pouco entendimento. Um estudo aprofundado dos elementos da tradição abraâmica sobre os estados póstumos do ser humano (céu, inferno, purgatório), subsidiado por uma indagação bem fundamentada das noções hindu e budista a respeito da transmigração⁷ seria produtivo. Não conduziria necessariamente o cristão ou judeu a crer em reencarnação, nem o indiano a aceitar um além no formato bíblico, mas abriria perspectivas inesperadas na própria idéia de uma vida além-túmulo, e possibilidades de formular doutrinas respectivas de maneira mais madura e até mais reveladora.

Quando estudar profundamente o sentido do *avatara* no hinduísmo, o cristão estará em condições de perguntar se essa noção, objetivamente, se reflete na figura bíblica de Cristo ou apenas na dos profetas do Antigo Testamento, ou até dos anjos. A articulação mais diferenciada e mais aprofundada da própria fé seria o alvo. Muitos elementos revelar-se-ão, de fato, como tema e variações, mas a existência de diferenças irreduzíveis e incomensuráveis não pode ser excluída de antemão, nem deveriam nos levar apenas a cruzadas e jihads. A hermenêutica aberta e paciente precisamente dessas diferenças será um desafio importante para os teólogos e os teóricos das grandes tradições religiosas do século XXI.

3. Pluralismo religioso e a filosofia: a questão do século?¹

A terceira opção, no sentido de que alguém entenda a existência de religiões em plural convida à reflexão também a pessoa não religiosa ou secular. A teologia confessional e a elaboração discursiva de qualquer tradição religiosa manifestam na pessoa do praticante desse exercício intelectual um interesse na *verdade*. Além do ato da fé e da prática de atos religiosos, o intelecto também procura luz e coerência no conteúdo e na formulação sapiencial da religião. Esse mesmo desejo anima o filósofo, mas sem a crença religiosa anterior. No início do novo século, longe de ter sumido perante os avanços modernos da

ciência empírica e do secularismo, a religião está em evidência como nunca na história. Quem procura o entendimento da condição humana e a resolução dos problemas sociais (e até bélicos) tem que admitir, como nunca antes, o *fato* das religiões — o qual assumiu um perfil que se delineia quase todos os dias na mídia.

Como vimos, em uma época pré-global, a pessoa religiosa podia praticar a sua crença e aceitar a sua reivindicação de verdade sem confrontar os desafios de outras religiões em todas as suas implicações. Algo análogo pode ser dito do filósofo, que, num mundo pré-global, podia considerar só as religiões e as filosofias do seu ambiente imediato. Quando estudava o ser humano, o conhecimento, a experiência, os valores, a história, etc., ele teve de dar sentido filosófico do *homo religiosus* apenas dentro desse contexto mais provincial. Mas hoje, pelas mesmas razões que desafiam o cristão quando não pode mais ignorar a complexidade da tradição hindu, o arco-íris das formas do budismo e a envergadura e profundidade das tradições religiosas do Extremo Oriente, também o filósofo está perante nova dimensão de questionamento filosófico. O fenômeno religioso cresceu, diversificou-se e deixou vislumbrar mundos de possibilidades humanas no seu interior mal suspeitas na visão parcial do passado. Filosofia madura -- e plenamente recuperada do ópio do cientificismo -- precisa enfrentar de uma nova forma o fato religioso, que agora virou, acho eu, a “questão do século”.

¹ Parte do primeiro capítulo do livro *Temas em Ciências da Religião*, a ser lançado em São Cristovão-Sergipe pela Editora-UFS (Universidade Federal de Sergipe) e a fundação Oviedo Texeira, em 2007, adaptada para o I Encontro do GT Nacional de História das Religiões e das Religiosidades/ ANPUH .

² Ver repetidas afirmações dessa doutrina em documentos papais e conciliares da Igreja Católica em Denzinger-Schönmetzer, 741, 1524, 1604, 1677, 1932, 1971, para mencionar apenas alguns exemplos.

³ *Lumen Gentium*, cc. 14-16

⁴ *Compêndio do Vaticano II*, 18ª Ed., Petrópolis:Vozes, 1986, LG 16, p. 57.

⁵ ver Nasr, Seyyed Hossein (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations*, Nova Iorque: Crossroad, 1991.

⁶ *Bhagavad Gita: A Mensagem do Mestre*, trad. F. V. Lorenz, São Paulo: Pensamento, 1993, p. 57

⁷ ver, por exemplo, Coomaraswamy, A.K. "On the One and Only Transmigrant", em R. Lipsey (ed.) *Coomaraswamy 2: Selected Papers, Metaphysics*, Princeton: Bollingen, 1977, pp. 66-87.