

# Humildade e diálogo

## Humility and dialogue

Catherine Cornille\*

### Resumo

Ao considerar o diálogo inter-religioso como a única alternativa construtiva em face da atitude tradicional de rivalidade religiosa, a autora destaca neste texto a importância da humildade para que ele aconteça em um ambiente de verdadeiras reciprocidade e mutualidade. De fato, a virtude da humildade desempenha um papel central na maioria das tradições religiosas e, nas religiões monoteístas, a atitude da humildade define uma determinada relação com Deus, concebido como um Deus Criador, fonte de toda bondade e verdade, o que torna vãs todas as tentativas humanas de autoglorificação e orgulho. A partir dessa perspectiva, segue um percurso que tem início com os primeiros místicos cristãos até chegar ao atual pensamento teológico. Apresenta os conceitos de humildade como virtude e seus impactos e importância tanto para a doutrina cristã, em particular para a Igreja Católica, quanto para o diálogo inter-religioso. Como contraponto, a autora coloca os conceitos e as práticas de humildade adotados pelo budismo, ensejando, enfim, pistas para um autêntico diálogo entre religiões cristãs e não cristãs.

**Palavras-chave:** Diálogo inter-religioso; Humildade; Teologia; Doutrina; Cristianismo; Budismo.

Durante o século passado o diálogo entre as religiões foi assumido com um conforto e uma constância explicáveis a partir de um sentido profundo e partilhado sobre sua importância. Com efeito, podemos considerar o diálogo inter-religioso como a única alternativa construtiva em face da atitude tradicional da rivalidade religiosa, do antagonismo e da agressão. Porém, deve-se admitir que as religiões por sua própria natureza não se dão ao verdadeiro diálogo, uma vez que este pressupõe certas condições, as quais requerem uma reinterpretação profunda das categorias e princípios religiosos tradicionais.

---

Artigo recebido em 11 de março de 2009 e aprovado em 31 de março de 2009. Tradução de Tim Noble e revisão de Gilda Maria Rocha de Carvalho.

\* PhD em Estudos da Religião pela U.K. Leuven, professora associada de Teologia Comparada no Boston College, e-mail: cornille@bc.edu.

Uma das condições primárias para o diálogo é a **humildade**. Qualquer diálogo envolve uma reciprocidade, ou mutualidade, que se opõe radicalmente a uma posição de superioridade absoluta. A humildade necessária para o diálogo inter-religioso pertence não somente ao conhecimento que se tem da outra tradição, mas também ao conhecimento da própria tradição. Inclui, portanto, o reconhecimento da natureza limitada, ou finita, do próprio entendimento religioso sobre a verdade, ou, pelo menos, uma certa suspensão das reivindicações absolutas em torno da verdade. O diálogo pressupõe, então, um certo grau de humildade doutrinal, ou, ainda, uma humildade a respeito das reivindicações sobre a verdade dentro de uma tradição específica.

De fato, a virtude da humildade desempenha um papel central na maioria das tradições religiosas. Dentro das religiões monoteístas, a atitude da humildade define uma determinada relação com Deus. É exatamente a fé em Deus Criador, a fonte de toda bondade e verdade, a qual torna vãs todas as tentativas humanas de autoglorificação e orgulho. A tensão entre a obediência humilde a Deus e o orgulho está nas entrelinhas de toda a narrativa bíblica, desde a história da queda de Adão e Eva até o apelo de Paulo para “fazer nada por causa do egoísmo ou vaidade, mas por humildade considerar os demais superiores a vós mesmos” (Fil 2,3). Da mesma forma, a própria palavra *Islã* faz referência ao significado central da submissão humilde a Deus dentro daquela tradição. Mesmo que em geral as religiões não-monoteístas não utilizem o termo “humildade”, o fim último dessas tradições inclui um estado de autoaniquilação total em face do Absoluto.

Por outro lado, essa atitude de humildade espiritual, comum à maioria das tradições religiosas, não parece ter por si só conduzido a uma abertura maior para com as demais religiões ao longo da história. Poderíamos encontrar uma razão para isso no fato de que a humildade em geral é entendida (dentro de uma religião) como uma atitude que se adota *para com*, mas não *sobre* a verdade daquela tradição. Assim, a humildade espiritual pode, com efeito, coincidir muitas vezes com um certo orgulho doutrinal, onde as reivindicações de verdade absolutas e de humildade pessoal muitas vezes se fortaleçam entre si. Quanto mais absoluta uma dada doutrina, mais incondicional o assentimento humilde ou a submissão incondicional da vontade e do juízo que se requerem do fiel. Ao contrário, quanto mais humilde for a submissão aos ensinamentos específicos, tanto mais pode-se investir na sustentação de sua verdade absoluta. Assim se pode explicar como Bernardo

de Claraval – que pode ser considerado como o mestre da humildade cristã – foi ao mesmo tempo um dos advogados mais fervorosos das Cruzadas contra os muçulmanos e os judeus.

Embora a humildade espiritual nem sempre conduza a uma humildade doutrinal, há, dentro da tradição que apoia a prática da humildade, fontes que podem servir para o desenvolvimento de uma atitude mais humilde em relação às doutrinas e às reivindicações de verdade, assim como uma postura mais aberta às outras tradições religiosas. De dentro da tradição cristã, James Fodor, por exemplo, sustenta:

De modo paradoxal, é a virtude cristã de humildade e não o ideal moderno liberal democrático de tolerância que está verdadeiramente aberta à alteridade do estrangeiro. Pois a humildade cristã cultiva um amor para o particular numa maneira que não nega o estrangeiro ao esconder de si mesmo suas próprias tentações à coerção, seu próprio desejo para o poder, sua propensão a pecar. (FODOR, 1995, p. 20)

Ao focar o sentido e a aplicação do conceito de humildade dentro do cristianismo, tentaremos indicar os recursos disponíveis à própria tradição para ir de uma compreensão puramente espiritual sobre o assunto, a uma compreensão mais doutrinal, o que pode, conseqüentemente, gerar uma receptividade maior à verdade das outras tradições religiosas. Ao mesmo tempo em que ela mesma é uma condição para o diálogo, a atitude da humildade doutrinal pode também surgir como resultado do diálogo. E, de forma breve, iremos também nos referir ao modo sobre o qual o diálogo com o budismo pode lançar uma luz nova sobre o entendimento cristão da humildade.

## A virtude cristã da humildade

Raramente se considera o cristianismo como uma religião humilde. Ao contrário, associa-se a religião cristã à arrogância religiosa, ao triunfalismo e a uma confiança absoluta na verdade superior de seus ensinamentos e práticas. Assim, a humildade constitui uma virtude-chave para a espiritualidade e a ética cristãs. Para Antônio do Deserto, a humildade representa “a primeira de todas as virtudes” (Cf. ANTÃO, 1979, p. 341) e, para Agostinho, ela é “o sumo completo da medicina necessária para nos curar” (Cf. AGOSTINHO, 1990, p. 421). Dentro da tradição monástica ocidental, o caminho de acesso a Deus se desenvolveu em termos dos “Doze passos da humildade”. A humildade aparece como tema central das obras da maioria dos místicos cristãos, de Gregório, o Grande, ao autor anônimo da **Nuvem de não-saber**, e dos mís-

ticos carmelitas como Teresa de Ávila e João da Cruz aos intercâmbios espirituais entre Francisco de Sales e Jeanne de Chantal. Mesmo nos momentos quando pode parecer que a importância da humildade ficou mais ou menos escondida sob o triunfalismo e poder cristãos, ela continuou a sustentar as obras de grandes teólogos como Tomás de Aquino e dos fundadores de novas ordens religiosas como Inácio de Loyola. E, mesmo que se pense que a noção de humildade seja profundamente antitética à ênfase moderna na autonomia humana e excelência individual, ela ainda figura conspicuamente nos escritos de autores contemporâneos da espiritualidade como Simone Weil e Jean-Louis Chrétien.

Dentro da espiritualidade cristã, a humildade constitui um caminho rumo à experiência de Deus, como também constitui a experiência em si. Bento, fundador do monasticismo ocidental, desenhou o caminho espiritual como um acesso composto por doze passos de humildade (Cf. BENTO, 1993), enquanto Bernardo, o Reformador, retraça esses mesmos passos em uma ordem reversa, ou seja, analisando o processo através do qual a alma se torna emaranhada a partir da vivência de uma situação cada vez mais profunda de orgulho.

Todos os místicos salientam a importância da humildade e auto-aniquilação como condições necessárias para o crescimento espiritual. Teresa de Ávila diz: “Porque todo edifício é fundado na humildade, quanto mais nos aproximamos de Deus, tanto mais devemos desenvolver esta virtude: se não, perder-se-á tudo” (Cf. ÁVILA, 1957, p. 85). A união com Deus é considerada, em geral, como a aniquilação completa de si mesmo. Isso se exprime, por exemplo, nas afirmações de João da Cruz, que diz: “Quando ele ficar reduzido a nada, o maior grau da humildade, a união espiritual entre sua alma e Deus, acontecerá” (Cf. CROSS, 1979, p. 125).

Enquanto expressão e fruto da união com Deus, a humildade funcionava na tradição cristã também como critério de distinção entre uma verdadeira experiência de Deus e uma experiência do diabo. Deste foi dito que “deixa atrás dele a ansiedade, e pouca humildade, e não faz muito para preparar a alma para os efeitos que se produzem quando algo vem de Deus” (ÁVILA, 1957, p. 108). Ainda que se tenha considerado que o caminho da humildade somente pode ser atingido em seu grau mais pleno dentro de um contexto monástico,<sup>1</sup> todos os cristãos são, no final de contas, chamados a cultivá-la. Ao discuti-la como uma virtude cristã fundamental, ou como o próprio “fundamento do edifício

1. O terceiro passo da humildade envolve a submissão a um mestre espiritual.

cristão” (Cf. AQUINO, 1957), Tomás de Aquino aborda a humildade no primeiro lugar a partir da perspectiva de autocontrole ou controle dos desejos:

A humildade consiste fundamentalmente no apetite, na medida em que se constringe a impetuosidade da alma, para que ela não tenda excessivamente para as coisas maiores. Mas tem sua regra no conhecimento, ao saber, que um homem não deve estimar mais alto do que ele é. E o princípio de cada um destes elementos é a reverência que alguém tem para com Deus. (Cf. AQUINO, 1957)

Para Aquino a perfeição da humildade é sobretudo uma graça, um dom de Deus (a fim de que não se torne uma oportunidade para o orgulho).

A virtude cristã da humildade se fundamenta no exemplo e ensinamento de Jesus Cristo. Jesus veio ao mundo numa forma humilde, viveu uma vida humilde de submissão total à vontade de Deus, e se submeteu à humilhação suprema da morte na cruz. Disse aos seus discípulos: “Aprendei de mim, pois sou manso e humilde de coração, e encontrareis descanso para as vossas almas” (Mt 11,29) e a primeira das bem-aventuranças é direcionada aos humildes ou “aos pobres de espírito” (Mt 5,3). Pode-se ver que o ensinamento de Jesus inclui uma reviravolta nas concepções humanas sobre orgulho e honra.

Dentro da espiritualidade cristã, a humildade foi vista como imitação ou participação na vida de Cristo. Em **Imitação de Cristo** Tomás de Kempis coloca na boca de Jesus estas palavras:

Eu me tornei o mais humilde e menor de todos os seres humanos, de sorte que vós pudésseis vencer o vosso orgulho através da minha humildade. Vós que sois nada mais que cinzas, aprendei a obedecer: vós que sois nada mais do que a poeira da terra, aprendei a humilhar-se e colocar-se abaixo dos pés dos outros por causa de mim. Aprendei a quebrar vossa vontade a se submeter a toda sujeição. (Cf. KEMPIS, 1993, p. 127-128)

E, ainda, a espiritualidade jesuíta considera a humildade como o meio para experimentar a união plena com Jesus Cristo (Cf. LOYOLA, 1992).

Um dos grandes paradoxos da humildade cristã é que nenhuma pessoa consegue imitar plenamente a humildade vivida por Jesus, nem tampouco atingir a plenitude de humildade que Cristo representa. Embora a crença cristã de que “só Deus mesmo é humilde” possa parecer algo que desanima, pode também por outro lado provocar um aprofundamento na humildade ao “renunciar à ideia vã de um estado máximo da humildade ao qual os nossos esforços podem nos conduzir”, como

diz Jean-Louis Chrétien (Cf. CHRÉTIEN, 2000, p. 18). A vocação do cristão é, então, a de ser humilde sobre a sua própria humildade.

## Humildade e doutrina

Ao mesmo tempo em que a humildade representa, em primeiro lugar, uma virtude espiritual, ou uma função da relação entre o crente e Deus, ela também define a relação do crente para com a doutrina própria do cristianismo. Na medida em que as definições doutrinárias foram consideradas como expressões permanentes e imutáveis da verdade suprema,<sup>2</sup> passou-se a entender a fé como a submissão humilde da própria vontade e juízo aos ensinamentos da tradição. A partir da perspectiva de compreensão tradicional de proposição da verdade, a humildade passa a ser, então, também uma atitude que se toma com respeito às verdades doutrinárias. Embora a tradição católica reconheça certa hierarquia de verdades (dependendo da sua relação com a base da fé cristã) (Cf PAULO VI, 1975, p. 462) e suporte certo grau de dissensão, o fim é ainda o da “submissão da vontade e do intelecto” (Cf. PAULO VI, 1975, n. 25). Essa atitude, chamada de *obsequium religiosum* significa, segundo Francis Sullivan, “um esforço honesto e sustentável para vencer qualquer opinião contrária que posso ter, e conseguir um consentimento sincero entre a razão e esta doutrina” (Cf. SULLIVAN, 1983, p. 164). A não-conformação a algumas doutrinas da Igreja pode tornar-se uma oportunidade para a humildade, ainda que pelo reconhecimento humilde da própria falta de humildade. Ao longo da história, as doutrinas às vezes funcionaram como critérios a partir dos quais se media a própria humildade. Agostinho, por exemplo, considerou o orgulho como “a mãe de todas as hereges” e concebeu que, “se não existisse o orgulho, não haveria hereges, nem cismáticos, nem circuncidados, nem adoradores das criaturas, nem das imagens” (Cf. AGOSTINHO, 1991, p. 43). Dessa forma, todo desvio consciente da Igreja poderia ser considerado como uma falha da humildade.

É através do acesso humilde ao entendimento e às direções de uma tradição que os crentes podem conseguir a libertação do orgulho e da autonomia intelectuais. No cristianismo, a humildade foi tradicionalmente vista como uma atitude a ser tomada com respeito às doutrinas; porém, elas mesmas nunca foram o objeto da humildade. Acreditou-se

---

2. O cristianismo primitivo chegou a definir as doutrinas como proposições “que foram criadas em todos os lugares, sempre, e por todos” (Nota da autora: esta citação é atribuída a Vincente de Lerins).

que as doutrinas participaram na elaboração de uma verdade definitiva sobre a própria Revelação e, enquanto tal, encontram-se além de uma reflexão crítica e humilde. Em si mesmo, não se pode dizer que o entendimento tradicional religioso (ou pelo menos o cristão) da humildade conduz muito bem a um verdadeiro diálogo.

Para que aconteça, o diálogo necessita que a humildade seja cultivada não só com respeito a, mas também sobre, doutrinas e reivindicações de verdade da própria tradição. Tal humildade doutrinal ou epistêmica vem se desenvolvendo paulatinamente no cristianismo como resultado da integração da modernidade e da consciência histórica conquistadas num processo de autocompreensão cristã. Desenvolveram-se novas teorias da doutrina, as quais reconheceram as particularidades histórica e cultural – e, portanto, os limites – de formulações doutrinárias específicas. Ao reconhecer que os “dogmas são proposições” e que “as proposições só têm sentido dentro dos contextos nos quais foram definidas”, Bernard Lonergan constatou que “o que fica permanentemente verdadeiro é o sentido do dogma no contexto no qual foi definido” (Cf. LONERGAN, 1972, p. 325). A fim de manter sua verdade, as doutrinas precisam ser continuamente reformuladas e adaptadas. Essa atitude promove em si mesma a humildade, se não com respeito às próprias verdades doutrinárias, pelo menos para com a maneira pela qual elas foram formuladas ao longo da história. Muitas vezes essa atitude em relação às doutrinas conduziu a um diálogo imediato e espontâneo com outras religiões. A necessidade de reformulá-las nos diferentes contextos culturais determina também um compromisso criativo com as formas simbólicas e rituais que tradicionalmente formaram aquela cultura.

Uma base doutrinal para essa atitude de humildade em respeito às doutrinas pode se encontrar na escatologia cristã. A ênfase na natureza provisória de todas as realidades temporais influenciou também a autocompreensão cristã sobre a doutrina. Por exemplo, o documento do Vaticano II *Dei Verbum* afirma: “A Tradição progride na Igreja sob a assistência do Espírito Santo. Com efeito, progride a percepção tanto das coisas como das palavras transmitidas (...) isto é, a Igreja, no decorso dos séculos, tende continuamente para a plenitude da verdade divina, até que nela se realizem as palavras de Deus” (Cf. FLANNERY, 1975, p. 754).

Pode-se ver, então, que a escatologia cristã reforça a compreensão moderna da natureza histórica e condicionada de todas as reivindica-

ções sobre a verdade. A admissão humilde da possibilidade de crescimento na verdade pode vir a ser uma abertura de portas ao diálogo com outras religiões. No final do século XX, o documento do Vaticano **Diálogo e Anúncio** relaciona diretamente a abertura da Igreja à verdade de outras religiões a partir de uma compreensão escatológica da plenitude da verdade, ao constatar que:

A plenitude da verdade recebida em Jesus Cristo não dá aos cristãos individuais a garantia que eles compreenderam aquela verdade plenamente. Na última análise a verdade não é uma coisa que possuímos, mas uma pessoa por quem nós nos permitimos ser possuídos. Este é um processo sem fim. Ao guardarem sua identidade intata, os cristãos devem ser prontos a aprender e receber de e através outras pessoas os valores positivos de sua tradição. (Cf. CONSELHO PONTIFÍCIO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO, 1991, n. 49)

Não é, então, surpreendente que muitos teólogos cristãos envolvidos com a Teologia das Religiões ou no diálogo com outras religiões venham destacando essa noção de orientação dinâmica quanto ao cumprimento futuro do Reino de Deus, como a base e o horizonte últimos para o diálogo com as outras religiões. O recém-falecido jesuíta belga e conhecido teólogo das religiões Jacques Dupuis diz, por exemplo:

Talvez não haja nada que favoreça o diálogo inter-religioso com uma base teológica tão profunda, e uma motivação tão verdadeira, como a convicção que, apesar das diferenças que os distinguem, os membros de tradições religiosas diferentes, sócios do Reino de Deus na História, caminham juntos rumo à plenitude do Reino de Deus, e a uma nova humanidade desejada por Deus para o final dos tempos, Reino este do qual eles são chamados a ser cocriadores com Deus. (Cf. DUPUIS, 1997, p. 346)<sup>3</sup>

É a tensão entre o “já” da plenitude da Revelação e o “ainda não” de nossa compreensão dela que pode gerar a humildade doutrinal ou, ainda, uma humildade sobre a nossa compreensão da doutrina e sobre a capacidade de ela mesma captar a plenitude da verdade. Por sua vez, isso possibilita o diálogo verdadeiro.

Uma das expressões mais paradoxais dessa humildade doutrinal se pode encontrar na noção de Karl Rahner sobre o “cristão anônimo”. Mesmo que muitas vezes essa expressão seja considerada como uma manifestação clara de arrogância e triunfalismo cristãos, o próprio Rahner o entendeu como expressão da “maior humildade”:

3. Outro teólogo que sublinha a noção do Reino de Deus como a base e o foco para o diálogo entre as religiões é Paul Knitter. Knitter, porém, foi muito além da maioria dos teólogos e do ensinamento oficial da Igreja Católica, ao acentuar a diferença entre a economia de graça do Reino de Deus e “aquela que se faz conhecida pela Palavra encarnada em Jesus (no qual, é claro, o Espírito também atuou)” (Cf. KNITTER, 1996, p. 113).

Os não-cristãos podem pensar que é uma presunção para o cristão julgar que tudo o que é de bom ou restaura (pela santificação) é o fruto em cada homem da graça de seu Cristo, e interpretar isso como Cristianismo anônimo; podem pensar que é uma presunção para o cristão considerar o não-cristão como um cristão que ainda não chegou reflexivamente a si mesmo. Mas o cristão não pode renunciar a esta ‘presunção’ que é de fato a fonte da maior humildade, tanto para ele mesmo, como para a Igreja, pois é uma admissão profunda do fato de que Deus é maior do que o homem e a Igreja. A Igreja sairá do encontro com o não-cristão de amanhã com a atitude expressada por São Paulo, quando disse “*O que vós não sabeis, mas ainda adorais* (mas ainda adorais!), *isto eu vos anuncio*” (At 17,23). Com tal base se pode estar tolerante, humilde, mas firme para com todas as religiões não-cristãs. (Cf. RAHNER, 1966, p. 134)

Para Rahner, a humildade da expressão “cristão anônimo” se encontra. então no reconhecimento da possibilidade da presença salvífica de Deus além dos limites da tradição cristã. Pode-se, no entanto, ir além disso para se entender a expressão à luz da particularidade necessária a qualquer concepção sobre a verdade e a salvação. O próprio Rahner salientou que o termo é, explícita e conscientemente, próprio a uma confissão e deve ser utilizado por cristãos para poderem chegar a uma compreensão maior da salvação a partir de uma perspectiva teológica cristã. Isso pode refletir uma consciência humilde da contingência e das particularidades históricas e conceituais de compreensão do outro. Embora essa interpretação provavelmente vá além das intenções de Rahner, ela abre o caminho para um grau maior de humildade, que segue não somente rumo à transcendência de Deus e de Sua atividade salvífica no mundo, mas também sobre a própria compreensão teológica e doutrinal sobre Deus e da verdade definitiva.

## Humildade e diálogo

Mesmo que a humildade espiritual não conduza, necessária e automaticamente, à humildade doutrinal, pode-se dizer que a própria prática disciplinar da humildade cultiva as atitudes que – estas sim – conduzem ao diálogo com outras tradições religiosas. Com efeito, **Os doze passos da humildade**, de Bernardo, culminam nos três passos da verdade em relação da pessoa consigo mesma, com o outro e a com a realidade definitiva. Focalizaremos, brevemente, cada um desses passos, a partir de sua relevância para o diálogo com outras religiões.

O primeiro passo da verdade considera o verdadeiro autoconhecimento.<sup>4</sup> Dentro do Cristianismo, a humildade não é só um meio para atingir a experiência de união com Deus, mas também a expressão da verdade definitiva sobre si mesmo. Bernardo fala do verdadeiro autoconhecimento como “aquele autoexame completo que torna um homem desprezível ao seu próprio ver” (CLAIRVAUX, 1949, p. 149). E o autor de **A nuvem de não-saber** descreve a humildade como “o conhecimento e a experiência verdadeiros de ti mesmo como és, miserável, uma sujeira, muito pior do que nada”.<sup>5</sup> Essas concepções sublinham o “sem-valor” radical e total do ser humano, não em comparação com alguma instituição humana ou temporal, mas num sentido absoluto, em relação a Deus. O maior obstáculo ao verdadeiro autoconhecimento é o orgulho. É ele mesmo que “escurece o olho da mente e joga uma sombra sobre a verdade de sorte que ... não se mais vê, não mais podes se sentir tal como és real ou potencialmente, mas ou imaginas que és ou esperas que serás tal como gostarias de ser” (CLAIRVAUX, cap. 4, p. 14). Essa atitude também se exprime na relação com outras pessoas. No quarto passo de orgulho, Bernardo critica a maneira pela qual uma pessoa orgulhosa entra em diálogo com outras:

As opiniões vão voando por aí, as palavras poderosas ressoam. Ele interrompe um questionador, responde a um que nada pergunta. Ele mesmo coloca perguntas, ele mesmo as resolve, interrompe as palavras não-completadas de outro locutor... Ele não se interesse em te ensinar, ou aprender de ti o que ele não sabe, mas em saber que sabes que ele sabe. (CLAIRVAUX, cap. 13, p. 41)

Por sua vez, cultivar uma atitude oposta (a humildade) gera a paciência, a abertura e a receptividade necessárias para qualquer diálogo. Ao cultivar a humildade, muitos escritores espirituais cristãos sublinham a importância de desenvolver uma elevada estima para com os outros em comparação consigo mesmo. Tomás de Kempis, por exemplo, constata que “nada é tão benéfico como um conhecimento verdadeiro de si mesmo, o que produz um desprezo de si muito sadio. Sempre pense bem dos outros, ao mesmo tempo em que tens mesmo como nada: isto é a sabedoria verdadeira e conduz à perfeição” (KEMPIS, livro 1, cap. 2,4).

Tal atitude certamente representaria um corretivo importante à arrogância e autojustificação, as quais, tradicionalmente, governaram as atitudes para com membros de outras tradições religiosas.

4. A respeito de autoconhecimento, podemos contrastar a humildade com seu antecedente histórico na Grécia antiga: *sophrosune*, ou moderação, a qual termina muito aquém desta chamada à autoaniquilação.

5. **The cloud of unknowing**. Ed. James Walsh. New York: Paulist Press, 1981, p. 181.

O segundo passo da verdade diz respeito à verdade sobre o outro. Aqui, Bernardo diz que a humildade conduz ao amor verdadeiro pelo outro: “A verdade dá amor àqueles para quem é revelada. Mas revela-se aos humildes, e por isso dá amor aos humildes” (CLAIRVAUX, cap. 2,5). A relação direta entre a humildade e o amor foi desenvolvida por personagens como Agostinho, que diz que a humildade conduz ao “mais carinhoso tipo de amor para com os seus companheiros, um amor sem motivos, sem vaidade, sem arrogância, sem decepção” (AGOSTINHO, Sermão 142, par. 12, p. 421). Esse amor implica para Bernardo não somente uma atitude de autoadoção incondicional, mas também a capacidade de empatia para com o outro:

Os misericordiosos compreendem rapidamente a verdade nos seus vizinhos, e estendem seus próprios sentimentos a eles, e os confortam através do amor, a fim de que eles sintam suas alegrias ou problemas como os seus próprios. São fracos com os fracos; sofrem com os ofendidos. *‘Alegram-se com aqueles que se alegram, e choram com aqueles que choram’*. (Rom. 12,15) (CLAIRVAUX, 1949, cap. 3 – grifo da revisora)

A humildade aumenta o entendimento não só afetivo, mas também cognitivo sobre o outro. Contudo, esse amor e empatia não necessariamente implicam um endosso da posição do outro. Com efeito, o próprio Bernardo avisa que, à luz do Absoluto, “todos são falsos” e “todos são fracos, todos são miseráveis e impotentes, que não podem se salvar nem salvar outros” (CLAIRVAUX, B. cap. 5, 16). Mas a compreensão do outro que nasce do amor será sem dúvida mais viabilizadora do diálogo que as atitudes de inimizade e desconfiança que tradicionalmente governam a relação entre as religiões.

O terceiro e último passo de verdade, para Bernardo, trata de chegar à verdade do Absoluto ou à própria verdade definitiva. Ao ter vencido “os três obstáculos que vêm da ignorância, da fraqueza e da teimosia”, chega-se lá no “êxtase da contemplação” (CLAIRVAUX, B. cap. 6,19). Como acontece em grande parte da tradição mística do Cristianismo, Bernardo descreve essa experiência nos seguintes termos: “Lá ela vê coisas invisíveis, escuta palavras inexpressíveis, que não é lícito para um homem dizer. Vão além de todo aquele conhecimento que a noite mostra à noite; mas de dia para dia a fala se articula, e é lícito falar da sabedoria entre os sábios e comparar as coisas espirituais com as pessoas espirituais (CLAIRVAUX, B. cap. 7,21). “No terceiro [passo] são levados aos mistérios da verdade e dizem: “Meu segredo para mim, meu segredo para mim” (CLAIRVAUX, B. cap. 8,23).

Essas metáforas apontam para o fato de que a verdade definitiva se encontra além da concepção e expressão humanas. Só se pode abordá-la através da negação de todas as categorias finitas e imagens fixas do Absoluto. Isso também implica um certo grau de humildade doutrinal ou reconhecimento da limitação das expressões doutriniais para captarem a verdade última. Para Nicolau de Cusa, tal humildade a respeito da própria capacidade de entender o Absoluto se torna ela mesma uma condição para atingir a verdade:

Os mistérios maiores e mais profundos de Deus, embora escondidos dos sábios, são revelados pela fé em Jesus aos pequeninos e humildes que caminham pelo mundo (...) Já que não se pode conhecer a Deus neste mundo, onde a razão, a opinião e o ensino nos conduzem por meio de símbolos do mais conhecido ao desconhecido, só se conhece Deus lá onde as convicções acabam e a fé habita. (Cf. CUSA, 1997, p. 197)

A humildade doutrinal ou a humildade a respeito da verdade definitiva das próprias formulações doutriniais formam, então, uma parte integrante da tradição mística do Cristianismo, como, aliás, da maioria de formas de misticismo. Tudo isso ajuda a explicar por que aqueles mais comprometidos com a prática do diálogo muitas vezes foram monges, pessoas empenhadas no fundo da sua prática diária com a atitude de humildade e a sintonia com a transcendência definitiva de Deus. Os primeiros pioneiros do chamado diálogo Oriental-Occidental, Henri Le Saux, Bede Griffiths e Thomas Merton foram todos monges beneditinos. E alguns dos esforços mais sistemáticos e duráveis para um encontro contínuo com membros de outras tradições religiosas têm vindo do Movimento para Diálogo Intermonástico (MID, em inglês, ou DIM, em francês). Vários elementos podem explicar a abertura monástica ao diálogo com outras religiões: ênfase comum na pobreza e renúncia, práticas ascéticas semelhantes, a importância das virtudes monásticas como a hospitalidade etc.<sup>6</sup> Mas é a atitude da humildade que atravessa todas essas práticas e ensinamentos religiosos que se pode considerar como o fundamento mais importante – tanto religioso como ontológico – para uma abertura à verdade de outras tradições religiosas.

## Diálogo sobre a humildade

Ao mesmo tempo em que é uma condição para o diálogo, a humildade doutrinal pode acontecer também como resultado do próprio

6. Pierre-François de Bethune, uma das personagens-chaves no diálogo intermonástico, fala da importância da hospitalidade monástica para gerar uma abertura e receptividade aos membros de outras religiões (BETHUNE, 1997).

diálogo. Muitas vezes é através do encontro com a verdade da outra religião que alguém se torna consciente da possibilidade de crescimento e, conseqüentemente, da natureza inacabada do próprio entendimento da verdade. Raimon Panikkar, por exemplo, diz:

No diálogo temos constantemente uma lembrança da nossa temporalidade, nossa contingência, nossas próprias limitações constitutivas. A humildade não é em primeiro lugar uma virtude moral, mas sim uma virtude ontológica; é a consciência do lugar do meu eu, a veracidade de aceitar minha situação como ela é, ao saber, que sou um ser situado, um ponto de vista no real de uma visão, uma existência. (Cf. PANIKAR, 1999, p. 37)

A humildade pode se tornar objeto do diálogo entre as religiões. A maioria delas insiste na importância da autoaniquilação ou autosubmissão no caminho à experiência da realidade definitiva. Porém, já que cada conceito e prática de humildade se enraíza dentro de uma visão do mundo e de um grupo de práticas específicas, as várias religiões podem ter desenvolvido perspectivas distintas sobre a natureza e a origem do orgulho, como maneiras únicas ou originais para vencê-lo. Uma perspectiva bem diferente sobre a humildade daquela que se desenvolveu no Cristianismo pode se encontrar, por exemplo, no Budismo. Há que ser dito, em primeiro lugar, que o conceito de humildade como tal não aparece nas escrituras budistas. O conceito tradicional da humildade, com efeito, tem como pressuposto a crença na existência de uma pessoa a quem se deve humilhar. As doutrinas budistas, porém, negam a existência de uma pessoa permanente, que não muda. O análogo mais perto ao conceito cristão da humildade pode se encontrar, a meu ver, na noção budista de “não-ser” (*anatta*). O orgulho, dentro de uma perspectiva budista, surge com a própria ilusão da existência de um “eu” substancial ou eterno. Segundo os ensinamentos principais do Budismo, o “eu” consiste numa reconfiguração contínua dos cinco elementos constitutivos (*skandhas*): a forma, a percepção, o sentimento, os impulsos e a consciência. É através da identificação com cada um ou com todos esses elementos que a ilusão do “eu” surge, e, junto com ela, o orgulho e o sofrimento. Por isso avisa o Dalai Lama que “o antídoto ao orgulho é a meditação sobre as skandhas” (LAMA, 1994, p. 4). Dentro da prática budista o estado da humildade, ou “não-ser” é atingido através de uma combinação da compreensão, meditação e preceitos morais, ou pelos atos de compaixão. A prática especial budista de meditação da compreensão (*vipassana*) focaliza exatamente a alimentação da compreensão da natureza não-substancial do “eu” pela observância

da natureza transitória dos sentimentos, dos pensamentos e de todas as expressões de orgulho que entram e saem da mente. Assim, para o Budismo, a humildade e o orgulho não são vistos tanto como atitudes opostas ou disposições do “eu”, mas como a expressão da verdade definitiva, ou compreensão, por um lado, e da ilusão, por outro. Embora as disciplinas de auto-humilhação (como a mendicância, o se desvestir de todas as atitudes exteriores de orgulho, o serviço e a obediência) sejam também componentes essenciais à vida monástica budista, o fim último de todas essas práticas é a compreensão da natureza ilusória de todas as experiências de orgulho e dos pensamentos sobre si mesmo.

A humildade budista ou “não-ser” se expressa também na relação com outras pessoas. Como no Cristianismo, algo como a humildade se atinge aqui à medida que se reconhece o outro como melhor que si mesmo. O Dalai Lama constata, por exemplo:

O resultado de desejar ser melhor do que os outros, ser conhecido, será o renascimento inferior como um idiota, na miséria total, com um corpo feio. Por outro lado, a humildade verdadeira, ao tratar os demais como mais importantes de que nós mesmos conduzirá ao renascimento nos reinos superiores. (LAMA, p. 107)

Uma parte importante da disciplina budista *mahayana* inclui também a prática do “cambiar o eu para os demais”, que conduz à realização da natureza efêmera de qualquer sentido elevado do “eu” ou do orgulho. Por isso diz Shantideva “ao criar um sentido do ‘eu’ em respeito aos inferiores e aos outros, e um sentido do outro em mim mesmo, imagino a inveja e o orgulho com uma mente livre de todas as noções falsas” (SHANTIDEVA, 1995, p. 100 (8, 140)).

Contudo, também há diferenças significativas. Mesmo que o Cristianismo equipare o orgulho com a ignorância, a verdade definitiva pode ser entendida em termos de uma relação correta da dependência do “eu” em Deus, e não em termos de “não-ser”. O orgulho pode ser visto, então, dentro da tradição cristã não só como uma manifestação da ignorância, mas também como pecado contra Deus. Como tal, conduz à culpa e às preocupações muitas vezes obsessivas com a própria pecaminosidade. Por outro lado, um compromisso intenso com as práticas de auto-humilhação podem facilmente resultar numa atitude de orgulho sobre a própria humildade. A ênfase budista sobre o “não-ser” pode oferecer certa retificação, ou pelo menos uma compensação psicológica e espiritual para isso. Mesmo que a diferença entre uma afirmação e uma negação de um “eu” definitivo e entre a fé em Deus e a ignorância sobre a existência de um Deus pessoal continuem (provavelmente) a

marcar a diferença entre o Budismo e o Cristianismo, as formas budistas de meditação de compreensão podem ajudar os cristãos na sua procura da humildade, na medida em que cultivam uma compreensão da ilusão de um “eu” separado de Deus. O discernimento das origens do orgulho pode, então, complementar um entendimento puramente disciplinar ou moral da humildade.

O equivalente budista para o conceito cristão de humildade tem conotações não somente espirituais, mas também epistêmicas e doutrinárias. Aqui está como que, de modo especial, o diálogo com o Budismo pode enriquecer a compreensão cristã sobre a humildade, na medida em que esta representa uma condição de diálogo com outras religiões.

O conceito budista de *anatta* se relaciona intimamente com a noção da dependência que surge com ele (*patityasamutpada*), a qual salienta a natureza condicionada ou causal da existência. As discussões filosóficas primitivas dentro do Budismo foram centradas na existência, ou realidade, das essências definitivas (*dharmas*), das quais toda a realidade foi, por fim, derivada. Em reação a isso, os filósofos *madhyamika*, como Nagarjuna, argumentaram contra a existência de qualquer natureza essencial ou permanente ou da essência imutável por meio do conceito do vazio (*shunyata*). O conceito do vazio foi se aplicando não somente a uma análise das essências físicas ou naturais, mas também a todos os ensinamentos e doutrinas, como o expressam as palavras conhecidas de Nagarjuna: “Os vencedores declararam o vazio como o expulsador de todas as opiniões, mas aqueles que têm o vazio como opinião, eles chamaram de incuráveis” (NAGARJUNA, 1995, Cap. 13, est. 8). Dentro do Budismo *mahayana* pode, então, aparecer que a humildade espiritual e a humildade doutrinária sempre foram estreitamente ligadas (por deixar de lado a questão sobre se o próprio vazio deve ser visto como doutrina e, por isso, motivo de orgulho). A natureza relativa de todas as formulações doutrinárias veio a ser expressa como a teoria de duas verdades, resumidamente dita por Shantideva (séc. 7) nos seguintes versículos: “Concordam-se que são duas verdades: a convencional e a definitiva. A realidade está além do alcance da inteligência. Inteligência se diz ser convencional” (SHANTIDEVA, 10, 2.). Esse ensinamento não implica uma indiferença a todos outros, considerando-os como, no fundo, equivalentes ou irrelevantes em relação à verdade definitiva. O Budismo, como outras tradições, dividiu-se em várias escolas, e cada qual desenvolveu sua própria hierarquia de doutrinas e a superioridade das

próprias doutrinas sobre as dos demais. Porém, isso conduziu a uma consciência persistente da posição de todas as doutrinas ou ensinamentos como meios habilidosos (*upaya*) que levam à verdade definitiva, da mesma forma como uma jangada segue em um rio: um meio que oferece um certo apoio, mas sem muita firmeza.

Enquanto o entendimento cristão tradicional da doutrina corre o risco de combinar uma humildade espiritual ao orgulho doutrinal, o Budismo desenvolveu uma atitude de humildade em respeito às próprias doutrinas ainda em um momento primitivo da sua história. Assim, o diálogo com o Budismo proporcionou a alguns teólogos cristãos a possibilidade de reinterpretar o Cristianismo a partir de um quadro filosófico budista, e assim integrar aspectos da atitude budista em respeito às doutrinas da tradição cristã. Ao aplicar as categorias de vazio, cossurgimento dependente e a teoria das duas verdades às doutrinas cristãs, John Keenan chegou a uma concepção do discurso doutrinal cristão como “uma questão de utilizar com habilidade a linguagem teológica convencional”, mais do que “a identificação das categorias absolutas” (KEENAN, 1989, p. 203). Entende o mesmo autor que “agarrar-se às formas conceituais mesmo das doutrinas se torna um obstáculo à realização da sabedoria, à compreensão do próprio conteúdo da doutrina” (KEENAN, 1989, p. 177). Joseph O’Leary concorda, ao dizer que um dos principais frutos do entendimento do Cristianismo em respeito à ontologia budista é que ela “libera a mente do agarrar-se aos pontos de vista, e assim desfaz as raízes da fixação dogmatista e fanática” (O’LEARY, 1996, p. 7). Longe de negar a importância da linguagem religiosa e doutrinal, ele argumenta que “o entendimento do caráter provisório e convencional de palavras e conceitos possibilita um uso da linguagem habilidoso e sem mística, no qual todas as discriminações do discurso convencional podem ser respeitadas dentro dos limites da sua aplicabilidade” (O’LEARY, 1996, p. 127).<sup>7</sup> Assim, as categorias filosóficas budistas permitem que esses teólogos cristãos utilizem categorias doutrinárias tradicionais “mais ligeiramente e mais habilmente” (O’LEARY, 1996, p. 251) ou com mais humildade em respeito da verdade presente nessas doutrinas.

A tradição cristã possui uma longa e rica experiência da prática da virtude da humildade. Mesmo que em geral se tenha salientado a virtude espiritual da humildade, esta oferece em si mesma amplos recursos para o desenvolvimento de uma atitude mais humilde para com

7. . Ver também seu artigo “Ultimacy and conventionality in religious language” em Bloechl, 2003.

suas próprias reivindicações à verdade, assim como para uma abertura maior para com a verdade das outras tradições religiosas. As forças filosóficas e teológicas internas e externas ao Cristianismo conduziram também a uma compreensão maior da provisoriedade de todas as expressões da verdade e, por isso, a uma maior humildade doutrinal. Pode-se ver essa abertura maior ao diálogo ou como o fruto de um sentido forte da humildade teológica ou como resultado da realização aguda daquilo que, como diz Chrétien, com sua precisão típica, “em questões da humildade, o teólogo nunca acabará com seu noviciado” (CHRÉTIEN, 2000, p. 37).

### Abstract

Considering inter-religious dialogue the only constructive alternative to the traditional attitude of religious rivalry, this text emphasizes the importance of humility for that dialogue to take place in an atmosphere of true reciprocity and mutuality. In fact, the virtue of humility plays a fundamental role in the majority of religious traditions. In monotheistic religions, it defines a certain relationship with God, who, conceived as Creator, is the source of every form of goodness and truth, which makes useless all human attempts at self-glorification and pride. In that perspective, there is a path initiated by the first Christian mystics and leading to the current theological thought. Concepts of humility as virtue and their impact on and importance to inter-religious dialogue and to the Christian doctrine, particularly to the Catholic Church, are presented. As a counterpoint, the Buddhist concepts and practice of humility are focused on, and paths towards an authentic and profitable dialogue between Christian and non-Christian religions are envisaged.

**Key words:** Inter-religious dialogue; Humility; Theology; Doctrine; Christianity; Buddhism.

## Referências

- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **De vera religione**. Chicago: Henry Regency Company, 1991.
- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. Sermons. In: AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **The works of Saint Augustine**: translation for the 21st. New York: New City Press, 1990. pt. 3, v. 4, p. 421.
- AQUINO, Santo Tomás. **Summa Theologica**. 2. ed. Madrid: Ed. Católica, 1957.
- ANTÃO, Santo. **The Philokalia**. London: Faber and Faber, 1979. v. 1.
- ÁVILA, Saint Teresa of the. **The life of Saint Teresa by herself**. Trans. J.M. Cohen. New York: Penguin Books, 1957.
- BENTO. **A regra de São Bento**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- BETHUNE, Pierre-François de. **Par la foi et l'hospitalité**. Clerlande: Publications de Saint-André, 1997.

- BLOECHL, J. (Ed.). **Religious experience and the end of Metaphysics**. Indianapolis: Indiana University Press, 2003.
- CHRÉTIEN, Jean Louis. **Le regard de l'amour**. Paris: Desclée et Brouwer, 2000.
- CLAIRVAUX, B. **The steps of humility**. Cambridge: Harvard University Press, 1949.
- CONSELHO PONTIFÍCIO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. **Diálogo e Anúncio**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- CROSS, S. J. The ascent of Mount Carmel. Livro II, cap. 7, 11. In: INSTITUTE OF CARMELITE STUDIES. **The Collected works of John of the Cross**. Washington: Institute for Carmelite Studies, 1979.
- CUSA, Nicholas of. On learned ignorance. In: CUSA, N. **Nicholas of Cusa: selected spiritual writings**. New York: Paulist Press, 1997.
- DUPUIS, Jacques. **Towards a Christian theology of religious pluralism**. Maryknoll: Orbis Books, 1997.
- FLANNERY, A. Decree on ecumenism: Vatican II: Unitatis Redintegratio. In: FLANNERY, A. (Ed.). **Vatican Council II: the conciliar and post-conciliar documents**. Northport: Costello Publishing Company, 1975.
- FODOR, James. **Christian hermeneutics: Paul Ricoeur and the refiguring of theology**. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- KEENAN, John. **The meaning of Christ: a Mahayana Theology**. Maryknoll: Orbis Press, 1989.
- KEMPIS, T. **Imitation of Christ**. New York: Catholic Book Publications, 1993.
- KNITTER, Paul. **Jesus and the other names**. Maryknoll: Orbis Books, 1996.
- LAMA, Dalai. **A flash of lightning in the dark: a guide to the Bodhisattva's way of life**. Boston: Shambala, 1994.
- LONERGAN, Bernard. **Method in Theology**. New York: Herder and Herder, 1972.
- LOYOLA, Santo Inácio de. **Spiritual exercises of Saint Ignatius**. Chicago: Loyola Press, 1992.
- NAGARJUNA. **Madhyamikak rik h**. New York: Oxford University Press, 1995.
- O'LEARY, Joseph. **Religious pluralism and Christian truth**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996.
- O'LEARY, Joseph. Ultimacy and Conventionality in Religious Language. In: BLOECHL, J. (ed.), **Religious experience and the end of Metaphysics**, Indianapolis: Indiana University Press, 2003.
- PANNIKAR, Raimon. **The intra-religious dialogue**. New York: Paulist Press, 1999.
- PAULO VI. *Dei Verbum*. In: FLANNERY, A (Ed.). **Vatican Council II**. The conciliar and post-conciliar documents. Northport: Costello Publishing Company, 1975.
- PAULO VI. *Lumen Gentium*. In: FLANNERY, A (Ed.). **Vatican Council II**. The conciliar and post-conciliar documents. Northport: Costello Publishing Company, 1975.

RAHNER, Karl. **Theological investigations**. London: Darton, Longman and Todd, 1966. v. 5.

SHANTIDEVA. **The Bodhicaryavatara**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

SULLIVAN, Francis. **Magisterium**: teaching authority in the Catholic Church. New York: Paulist Press, 1983.

**THE CLOUD of unknowing**. Trans. James Walsh. New York: Paulist Press, 1981.

